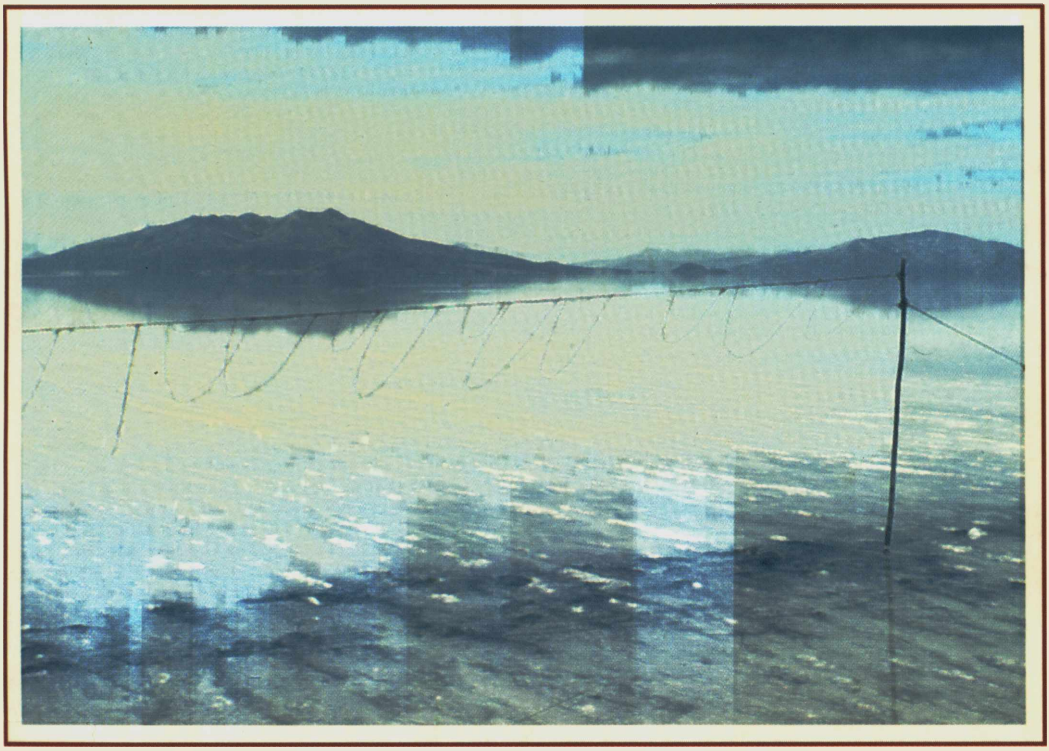
Nathan Wachtel

El regreso de los antepasados

Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI

ENSAYO DE HISTORIA REGRESIVA



Fideicomiso Historia de las Américas
Serie Ensayos

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

FIDEICOMISO HISTORIA DE LAS AMÉRICAS
Serie Ensayos

Coordinada por
ALICIA HERNÁNDEZ CHÁVEZ

El regreso de los antepasados

Traducción de
LAURA CIEZAR

NATHAN WACHTEL

EL REGRESO DE LOS ANTEPASADOS

Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI

ENSAYO DE HISTORIA REGRESIVA

EL COLEGIO DE MÉXICO
FIDEICOMISO HISTORIA DE LAS AMÉRICAS
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición, 2001

Este libro fue publicado con el apoyo de la Embajada de Francia en México,
en el marco del Programa de Apoyo a la Publicación "Alfonso Reyes"
del Ministerio Francés de Relaciones Exteriores.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Título original:
Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, xx^e-xvi^e siècle. Essai d'histoire régressive
D. R. © 1990, Éditions Gallimard, París
ISBN 2-07-071964-2

D. R. © 2001, Fideicomiso Historia de las Américas
D. R. © 2001, El Colegio de México
Camino al Ajusco, 20; 10740 México, D. F.

D. R. © 2001, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.
www.fce.com.mx

ISBN 968-16-6074-9

Impreso en México

PRESENTACIÓN

EL FIDEICOMISO HISTORIA DE LAS AMÉRICAS nace de la idea y la convicción de que la mayor comprensión de nuestra historia nos permitirá pensarnos como una unidad plural de americanos, al mismo tiempo unidos y diferenciados. La obsesión por definir y caracterizar las identidades nacionales nos ha hecho olvidar que la realidad es más vasta, que supera nuestras fronteras, en cuanto ésta se inserta en procesos que engloban al mundo americano, primero, y a Occidente, después.

Recuperar la originalidad del mundo americano y su contribución a la historia universal es el objetivo que con optimismo intelectual trataremos de desarrollar a través de esta serie que lleva precisamente el título de Historia de las Américas, valiéndonos de la preciosa colaboración de los estudiosos de nuestro país y en general del propio continente.

El Colegio de México promueve y encabeza este proyecto que fue acogido por el gobierno federal. Al estímulo de éste se suma el entusiasmo del Fondo de Cultura Económica para la difusión de estas series de Ensayos y Estudios que entregamos al público.

ALICIA HERNÁNDEZ CHÁVEZ
Presidenta
Fideicomiso Historia de las Américas

Para JACQUELINE
Para DAVID

ABREVIATURAS

Archivos

AAL	Archivos del Arzobispado de Lima
AALP	Archivos del Arzobispado de La Paz
ACLP	Archivos de la Catedral de La Paz
ACM	Archivos de la Casa de la Moneda (Potosí)
ACS	Archivos de la Catedral de Sucre
ADM	Archivos Departamentales de Moquegua
AGI	Archivos Generales de las Indias (Sevilla)
AGN	Archivos Generales de la Nación
AHC	Archivos Históricos de Cochabamba
AHJ	Archivos Históricos de Jujuy
AHLP	Archivos Históricos de La Paz
AMRE	Archivos del Ministerio de Relaciones Exteriores (Lima)
ANB	Archivos Nacionales de Bolivia (Sucre)
ANP	Archivos Nacionales del Perú (Lima)
APC	Archivos Parroquiales de Corquemarca
APJM	Archivos Parroquiales de Jesús de Machaca
APH	Archivos Parroquiales de Huachacalla
APSAM	Archivos Parroquiales de San Andrés de Machaca
ARSI	Archivum Romanum Societatis Jesu
ATC	Archivos del Tribunal de Corquemarca
ATO	Archivos del Tribunal de Oruro
ATP	Archivos del Tribunal de Poopó
BC/UMSA	Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz)
BNL	Biblioteca Nacional de Lima
BNM	Biblioteca Nacional de Madrid
BNS	Biblioteca Nacional de Sucre
RAH	Real Academia de Historia (Madrid)

Otras abreviaturas

BAE	Biblioteca de Autores Españoles
MP	Monumenta Peruana
RGI	*Relaciones Geográficas de Indias*

AGRADECIMIENTOS PARA LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

QUIERO EXPRESAR MI MÁS PROFUNDA GRATITUD a Alicia Hernández Chávez por haber recibido esta obra en la colección del Fideicomiso Historia de las Américas. Agradezco asimismo a las diversas instituciones que me brindaron ayuda en su elaboración: el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), dirigido entonces por Georges Pratlong; el Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), dirigido entonces por Thomas Calvo, y el Centro Nacional del Libro.

A Laura Ciezar deseo expresar mi reconocimiento por la enorme tarea que desempeñó al llevar a cabo la primera versión de esta traducción. La revisión de la misma estuvo a cargo de Edgardo Rivera Martínez y Adriana Santoveña, quienes contaron con la valiosa ayuda de Liliana Lewinski.

Mi más sincero agradecimiento a Solange Alberro por tomar en sus manos una supervisión general. Por último, no puedo dejar de evocar la fiel amistad de Ruggiero Romano, quien en todo momento me brindó su atención y respaldo.

AGRADECIMIENTOS

UN LIBRO CUYA ELABORACIÓN abarca casi 20 años debe su existencia a muchas personas e instituciones. No podría nombrar a todos los colegas y amigos que me han ayudado generosamente a lo largo de semejante empresa. Mis agradecimientos van en primer lugar a Ruggiero Romano, quien me dedicó infatigablemente su amigable apoyo, y a John Murra, cuya obra y sugerencias estimularon permanentemente mi investigación. Mi deuda con Claude Lévi-Strauss no es únicamente intelectual: su cálido aliento me apoyó en la arriesgada tentativa que representaba, para un historiador de formación, una investigación etnográfica en un terreno considerado difícil.

Agradezco a Alphonse Dupront por haber aceptado un tema tan exótico para lo que debía ser una tesis de doctorado, y expreso toda mi gratitud a Pierre Chaunu por su generoso apoyo.

Debo al Instituto Francés de Estudios Andinos, entonces dirigido por Olivier Dollfus, mis largas estadías en Perú y Bolivia. De ese modo tuve la oportunidad de descubrir la obra admirable de Gunnar Mendoza, quien convirtió los archivos de Sucre en un paraíso para los investigadores. Cuando en 1973 me animé a salir de los tranquilos depósitos de papeles viejos, fue Jacques Ruffié quien me incitó a trabajar en Chipaya. Diez años más tarde, mi estancia en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton favoreció en gran medida el aprovechamiento del material recogido y la redacción de este libro.

Tom Zuidema me aportó mucha claridad con su singular inventiva durante nuestras largas y apasionantes charlas. A Gilles Rivière me unen el trabajo de campo en Carangas y una estrecha colaboración. Teresa Gisbert me guió en medio de las sirenas del lago Titicaca, y un trabajo en común con Enrique Tandeter permitió la construcción de la curva de precios en Potosí. Jan Szeminski me ayudó con su erudición filológica y lingüística.

María Rostworowski de Díez Canseco, Franklin Pease, Javier Albó, Alberto Crespo, Ramiro Molina Rivero, René Arze, Frank Salomon, Herbert Klein, Tristan Platt y Ana María Lorandi pueden hallar aquí también la expresión de mi gratitud. Asimismo, agradezco una vez más a

todos aquellos que facilitaron mis investigaciones en los más de veinticinco archivos que frecuenté.

Mis amigos del Centro de Investigación sobre México, América Central y los Andes, Serge Gruzinski, Carmen Bernand, Antoinette Molinié-Fioravanti, Liliana Lewinski y Claude Chandonnay, han participado en varios aspectos de mi trabajo. Éste fue sometido, en sus distintas etapas, a la revisión de varios seminarios de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Y cabe destacar, sin añadir más, todo lo que debo a la lectura atenta y estimulante de Jacques Revel y de Lucette Valensi.

Finalmente, expreso mi gratitud a mis amigos chipayas por la generosa hospitalidad que me han brindado y la confianza con que me han honrado.

Agradezco profundamente a Nicole y Louis Evrard, a Denise Laroutis y a Daniel Porte por todo el afán con que se dedicaron a la preparación material del manuscrito y a la elaboración de este libro.

INTRODUCCIÓN: EN LOS CONFINES DEL MUNDO

CHULLPA-PUCHU, "SOBRAS DE LOS CHULLPAS".[1] Así insultan los indios aymara del altiplano boliviano a los chipayas, habitantes de un pueblito situado en la provincia de Carangas, para decirles que no forman parte de la humanidad actual. En efecto, según un mito de origen ampliamente difundido en los Andes meridionales, el término *chullpas* designa a los seres que poblaban la tierra antes de la aparición del sol. Vivían de la caza y la recolección, bajo la difusa claridad de la luna y las estrellas, cobijándose en grutas y cubriéndose con hojas y pieles de animales. Los adivinos predijeron el nacimiento del sol, pero no pudieron precisar por dónde surgiría: ¿por el norte?, ¿por el sur?, ¿por el oeste? Para protegerse, los *chullpas* construyeron chozas cuyas entradas se abrían hacia el este: cuando el sol salió, casi todos murieron quemados por el fuego celeste. Sólo sobrevivieron unos cuantos que se habían refugiado en el lago Ajllata, cerca del río Lauca. De aquellas "sobras" descienden los chipayas, últimos testigos en este mundo de una humanidad primordial.

Los chipayas se consideran a sí mismos como *jas-shoni*, "hombres de agua", en oposición a los "hombres secos", los aymaras. De hecho, se encuentran entre los últimos representantes de los indios llamados urus, generalmente pescadores, cazadores y recolectores, que en el siglo XVI constituían una cuarta parte de la población[2] del altiplano andino y hoy se ven reducidos a cuatro o cinco grupos aislados unos de otros que apenas suman unas 2 000 personas en total. Según una imagen tradicional, legada por los cronistas y retomada por los viajeros y etnólogos, son indios groseros, bárbaros, en una palabra, "primitivos", que difieren de todas las otras poblaciones andinas. Suscitan además un desprecio feroz, verdaderamente racista, no sólo entre los demás indios sino también entre los cronistas más reputados, que los sitúan en el límite de la bestialidad: "Son estos Uros tan brutales [afirmaba José de Acosta] que ellos mismos no se tienen por hombres. Cuéntase de ellos

[1] El plural de términos como *chullpa, ayllu* o *mallku* se escribe aquí con una *s* debido a la frecuencia de su uso y porque están hispanizados por los propios chipayas.

[2] *Cf.* cap. II de la segunda parte.

que preguntados qué gente eran, respondieron que ellos no eran hombres, sino Uros, como fuera otro género de animales".[3] ¿Quiénes son, pues, estos seres extraños y monstruosos?

Los chipayas son los únicos urus que hoy subsisten como grupo social autónomo, en un pueblo de unos 1 000 habitantes, con territorio propio, reconocido desde 1940 como cantón del departamento de Atahualpa. Antes era sólo un "anexo" del pueblo de Huachacalla (situado a unos 30 kilómetros), del cual se separó. El territorio chipaya (véanse figuras 1 y 2) constituye un enclave dentro de una vasta zona aymara, al norte del lago Coipasa, a unos 40 kilómetros de la frontera chilena. Sus habitantes se distinguen de sus vecinos por un conjunto de rasgos heterogéneos, como la lengua, la indumentaria, el modo de vida, las alianzas matrimoniales y, sobre todo, por una profunda conciencia de su identidad. En realidad, la mayoría de los chipayas son trilingües: los únicos que ignoran el español son los ancianos, y todos hablan aymara. Aunque en la literatura etnográfica su propia lengua sea designada como "uru-chipaya", para sus hablantes se trata con toda claridad del *puquina*.[4] Cuando los chipayas van a los pueblos cercanos, se les reconoce de inmediato: los hombres por sus sombreros blancos de ala ancha y por su *ira*, especie de poncho de finas rayas verticales blancas y marrón, y las mujeres, por sus peinados de múltiples trencitas y sus túnicas negras, llamadas *llicllas*. Como el de sus vecinos, su sistema económico asocia básicamente agricultura y ganadería, pero, como veremos, requiere una familiaridad inmemorial con el manejo de las aguas. Conscientes de sus diferencias, los chipayas constituyen por definición una unidad endogámica. Durante mi primera estadía, en 1973, tuve la ingenuidad de preguntar por qué se veía con malos ojos los esporádicos casamientos con hombres o mujeres aymaras, y mis amigos replicaron con vehemencia: "¡Es otra carne!".

Otros urus supervivientes, los moratos del lago Poopó, que sí se han mezclado con sus vecinos aymaras y carecen de tierras, han oído hablar de sus lejanos hermanos del lago Coipasa y admiran tanto sus riquezas que los consideran más "civilizados". Se trata de una riqueza muy relativa, pues el territorio en el que se refugian los chipayas se sitúa en una zona semidesértica inmensa: una monótona llanura azotada por los vientos, a 3 900 metros de altitud, donde el afloramiento de

[3] J. de Acosta [1590], BAE, 1954, p. 44.

[4] Junto con el quechua y el aymara, el puquina era en el siglo XVI una de las tres "lenguas generales" reconocidas oficialmente en el virreinato del Perú.

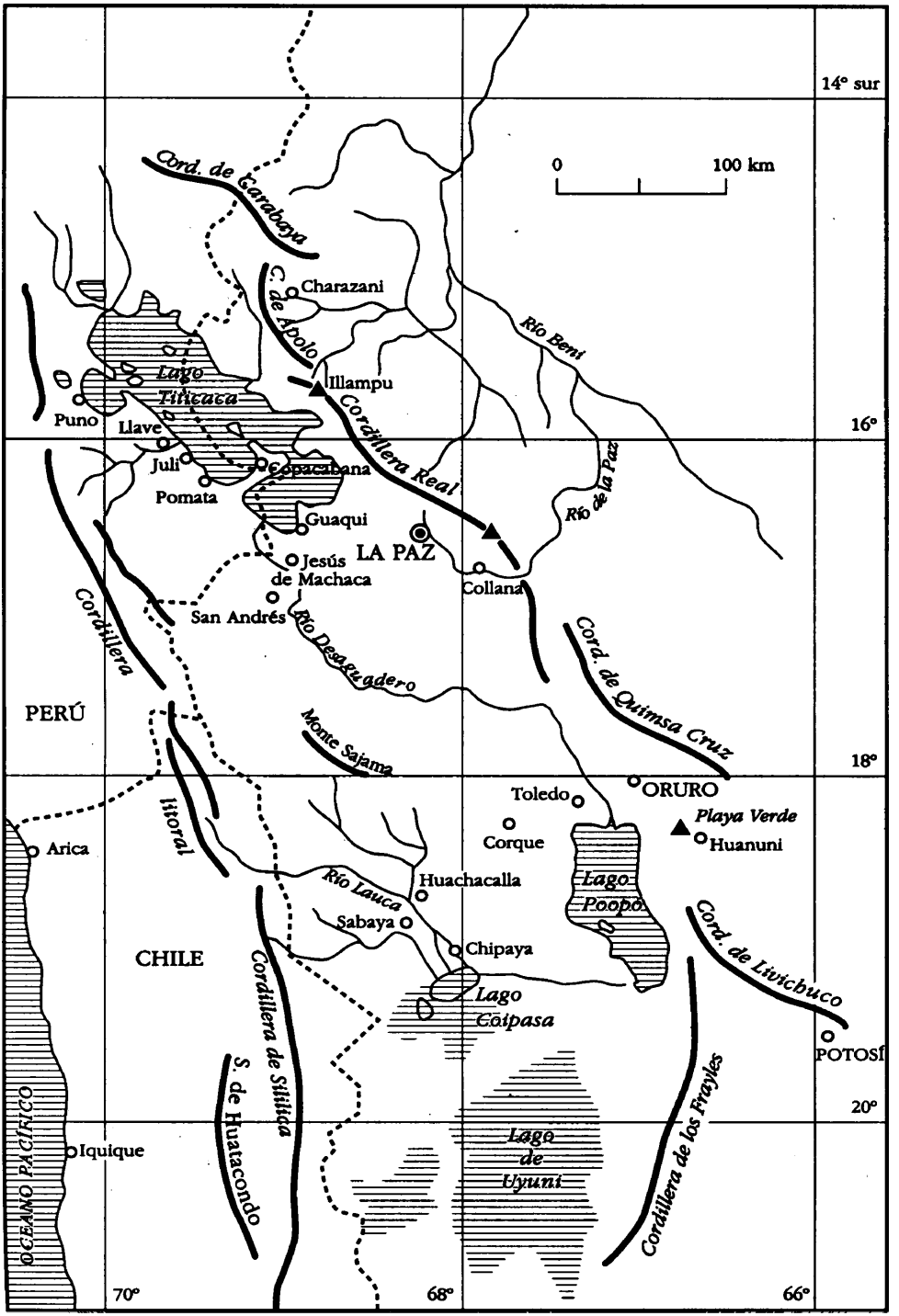


FIGURA 1. *El altiplano boliviano*

placas salinas confiere al paisaje una blancura irreal y un aspecto casi lunar. Sólo el río Lauca trae el agua dulce que antaño alimentaba vastos lagos, de donde los antepasados de los chipayas, como todos los demás urus, obtenían su subsistencia con la pesca, la caza y la recolección de plantas acuáticas. Sin embargo, ese medio aparentemente inhóspito provocó un conflicto multisecular, y no hace mucho fue la

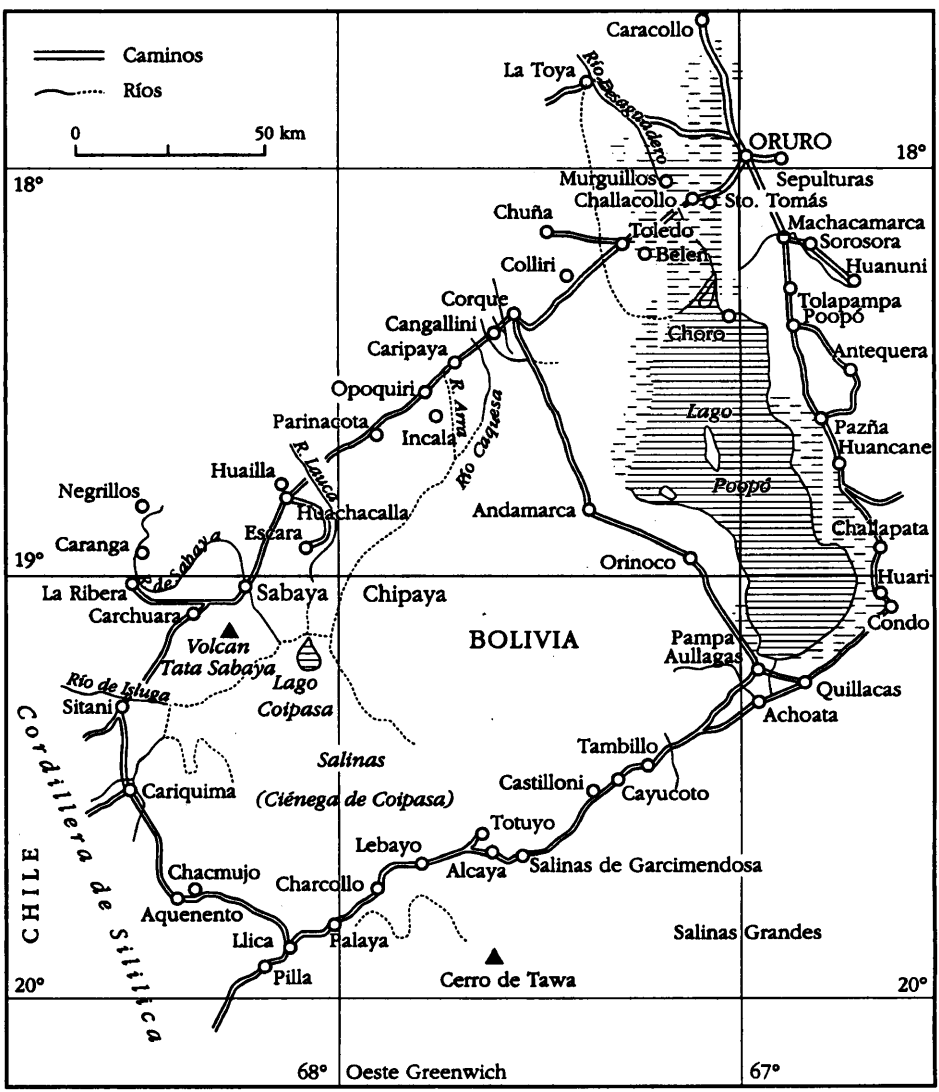


FIGURA 2. *La región de Carangas (A. Métraux, 1935, p. 112)*

causa de violentas disputas entre los chipayas y sus vecinos de Huachacalla, quienes los habían reducido durante el periodo colonial a una condición de cuasiservidumbre. ¿Cómo lograron finalmente emanciparse los chipayas y hacer valer sus derechos? ¿Por qué son los únicos urus que conservaron una fuerte conciencia de su identidad? ¿Y en qué consiste finalmente esta identidad chipaya?

El grupo de los chipayas adquirió cierta fama en la literatura etnológica americanista a partir de los trabajos de Arthur Posnansky, entre otros, a principios de siglo; de Paul Rivet y Georges de Créqui-Montfort; de Alfred Métraux, entre la primera y la segunda Guerra Mundial, y de Jehan Vellard, en los años cuarenta, lo que nos sirve de telón de fondo ya histórico.[5] El interés por estos indios estaba inspirado en la búsqueda de una tradición antigua que tal vez mantuvieran: el aislamiento de Chipaya y las particularidades de sus habitantes harían de ellos un museo viviente. Alfred Métraux pensaba encontrar "en este pueblo perdido las creencias y las costumbres de la época precolombina".[6] Sin embargo, destacando el problema de las transformaciones impuestas por la historia, añadía: "Fueron tantas las causas que impusieron la persistencia del pasado que es difícil explicar la cantidad de elementos cristianos que se mezclaron con los ritos antiguos. El modo de vida de aquel pueblo fosilizado nos habría llevado a creer que su conocimiento acerca de las formas exteriores del catolicismo era menor".[7] Las observaciones de Alfred Métraux le permitieron incluso constatar profundas similitudes entre las costumbres de los chipayas y las de sus vecinos aymaras:

> Las ceremonias paganas que presencié en Chipaya recuerdan mucho las costumbres idolátricas que perduraban en el Perú del siglo XVII y que denunciaban los inquisidores españoles. Tienen también estrechas afinidades con los cultos secretos de los aymaras [...] Las afinidades entre Čipaya y Aymara, principalmente en el terreno religioso, son tan estrechas que podemos considerar a los uro del desierto de Carangas como los últimos representantes de la vieja civilización de la puna boliviana tal como se mantuvo hasta el siglo XVII. A juzgar por su etnografía moderna, nada, fuera de la lengua, debía distinguir entonces a un indio aymara de un indio čipaya. Si bien las "supersticiones" de los aymaras y las de los čipayas son las mismas, estos últimos las han conservado más puras y bajo una forma más completa.[8]

[5] A. Posnansky, 1918; G. de Créqui-Montfort y P. Rivet, 1925; A. Métraux, 1935-1936; J. Vellard, 1954, 1957-1958.
[6] A. Métraux, 1935-1936, p. 325.
[7] *Ibid.*, p. 326.
[8] *Ibid.*, p. 327.

¿Nos transmitirían acaso los chipayas, como la luz de las estrellas muertas, los vestigios de una cultura desaparecida en algún otro lugar? ¿Es concebible semejante continuidad durante un periodo de más de cuatro siglos? Y si comparten tantas afinidades con los aymaras, ¿por qué los chipayas reivindican una identidad propia? Uno de los temas centrales que abordaremos es el de los procesos de aculturación que se desarrollaron en el mundo amerindio desde tiempos muy remotos. En general, los estudios sobre aculturación realizados en un contexto colonial se limitan al análisis de las relaciones entre las sociedades no europeas y Occidente. De ahí surge una consecuencia paradójica: aunque se esfuerzan en relativizar tiempos y culturas, tienden a encerrarse en una perspectiva todavía eurocentrista. Una teoría generalizada de la aculturación deberá incluir los fenómenos análogos que se producen, en una situación colonial u otra distinta, en el interior mismo de las sociedades indígenas. El caso de los indios urus, que son en cierto modo los "vencidos de los vencidos", nos brinda en este aspecto un campo privilegiado de investigación.

La presente obra propone un enfoque a la vez etnográfico e histórico. El análisis de la sociedad actual tiene como finalidad principal delimitar mejor el objeto de estudio. El trabajo de campo permite observar las costumbres o representaciones que, por la naturaleza propia de los documentos de archivo, escapan a lo escrito, como el uso de ciertas técnicas, los trueques, el sistema de cargos religiosos, los ritos más o menos clandestinos, etc. No basta con reunir datos yuxtapuestos: éstos se hallan en el contexto de una sociedad viva y es importante destacar sus coherencias internas, sus contradicciones y sus lógicas subyacentes. A la inversa, la investigación histórica se esfuerza en descubrir lo que la tradición oral no registra o no transmite: además de los datos de historia general (contextos de dimensiones variables, coyunturas demográficas y económicas, etc.), los procesos de olvido, de ocultación e incluso de negación. La reconstrucción del devenir consiste entonces en poner en evidencia las diferencias entre los ritmos temporales, las continuidades, las rupturas, las gestaciones realizadas o abortadas, las delimitaciones entre lo muerto y lo vivo.

Por lo tanto, si la parte etnográfica precede aquí a la parte histórica, no es para proyectar esquemáticamente el presente sobre el pasado: se trata de definir, combinando las problemáticas y las técnicas de ambas disciplinas y con base en un material de doble componente, el modelo al que se conforma la sociedad chipaya y de estudiar su génesis y se-

guir su evolución a través de la historia. Adoptamos, pues, el itinerario recomendado por Marc Bloch, a saber, el de una *historia regresiva*.[9] A partir de lo que del pasado permanece vivo en el presente tratamos de reconstituir la película del devenir con sus repeticiones, sus latencias, sus lagunas y sus innovaciones. No es que nos propongamos pasar la película al revés, como si fuéramos a ganar en inteligibilidad a medida que nos acerquemos a los orígenes (vana "obsesión" de los historiadores):[10] será por etapas sucesivas, con algunas idas y venidas, como intentaremos analizar los juegos entretejidos de las coyunturas históricas y de las reestructuraciones sociales.

Las distintas fases de nuestra investigación requieren que delimitemos el objeto en diferentes escalas, recurriendo a varias perspectivas que encajan y se articulan entre sí. La primera parte, centrada en el pueblo de Chipaya en un presente que se sitúa en los años setenta, aparece como un estudio monográfico (donde se evitará desarrollar ciertos temas, como el de la cultura material, tratados con excelencia por Alfred Métraux),[11] que se extenderá en su último capítulo al grupo de los moratos del lago Poopó para destacar los elementos de una primera comparación en el nivel sincrónico. La segunda parte es una cuenta regresiva: comienza nuevamente por el caso de los chipayas y luego el cuadro se amplía al conjunto de los grupos urus del altiplano e incluso hasta el contexto del mundo indígena en su conjunto durante el periodo colonial. Finalmente, como epílogo, seguimos el curso de los siglos para regresar a Chipaya y al presente de sus habitantes, al problema de su identidad y a las perspectivas de un futuro imprevisible aun para unos *chullpa-puchu*, esas sobras de la humanidad.

Las variaciones de escala en el espacio y el recorte de las dimensiones temporales a lo largo de nuestro itinerario apuntan hacia la superación

[9] M. Bloch [1931], 1955, pp. XII-XIV.

[10] *Id.* [1941], 1974, pp. 37-41, 47-50.

[11] Como yo tampoco tengo competencia para hacer un estudio lingüístico sobre el puquina (llamado "uru-chipaya" por los especialistas), confié los datos que recogí en ese ámbito a mi colega Alfredo Torero, de la Universidad San Marcos de Lima. Otros estudios sobre el lenguaje propio de los chipayas fueron realizados por Ronald Olson, del Instituto del Verano, y por Liliana Gutiérrez Porterie, por desgracia desaparecida prematuramente. En lo que se refiere a la transcripción de términos vernáculos, me esfuerzo dentro de lo posible en respetar el "alfabeto único" adoptado en 1983 en las reuniones de Cochabamba y La Paz, oficializado en Bolivia por el "Plan nacional de alfabetización y educación popular", pero la obligación de respetar la ortografía de los documentos de archivo y la necesidad de una cierta homogeneización me llevaron a aplicar un sistema "bastardo", recurriendo conjuntamente al alfabeto español (en el cual la *j* corresponde a la jota, la *ch* se pronuncia /tch/, etcétera).

de un marco estrictamente monográfico y hacia la restitución de la pluralidad de las duraciones; en otros términos, me propongo permanecer fiel a las ambiciones, antaño imperialistas y hoy en día moderadas, de una historia total. Es cierto que el desarrollo de la investigación en sectores cada vez más especializados y casi autónomos puede dar la impresión, desde hace algunas décadas, de una fragmentación del oficio de historiador. Fragmentación aparente, las autonomías son artificiales: la observación de cada sector remite permanentemente a todos los demás, pero se mantiene la exigencia de una síntesis comprensiva. La totalidad de la que hablamos no debe ser considerada ni como exhaustividad (a pesar de que nuestra voluntad sea abarcar los múltiples registros en los que se organizan los hechos sociales, del socioeconómico al mágico-simbólico, de la micro a la macrohistoria) ni como sistema global de explicación (cuya ausencia en la coyuntura actual de las ciencias sociales parece más bien positiva). Hoy en día se entiende mejor que las lógicas que rigen las formaciones sociales, en sus distintas delimitaciones, tienen una pertinencia regional, circunscrita en el espacio y en el tiempo. Dan lugar a configuraciones diversas, pero comparables entre sí, y cada una actualiza históricamente un caso de entre una serie de posibilidades. Esto explica a su vez la singularidad de cada grupo social en su realidad viva y su ejemplaridad. Partiendo de un confín del mundo y del presente en busca de un pasado a veces perdido, a veces perpetuado, y de una totalidad concebida como modelo ideal, optamos por un camino en el que se mezclan confusamente, pero dentro de ciertos procesos inteligibles, los órdenes sociales y sus transformaciones, lo necesario y lo contingente, la memoria y el olvido.

Primera Parte

MOMIAS VIVIENTES

El presente del que partiremos para luego remontarnos en el tiempo es ya lejano. Y no sólo porque la preparación de este libro haya exigido muchos años. Mis estadías en Chipaya se repartieron a lo largo de una década (1973-1982) en la que el pueblo sufrió profundos cambios. Tuve el privilegio de conocerlo en una época en que sus habitantes aún respetaban, en su mayoría, lo que ellos llamaban las "costumbres", una serie de tradiciones, prácticas y creencias que impregnaban todas las relaciones sociales tanto en la vida cotidiana como en el orden de las fiestas religiosas. Esta configuración —en la que parecía predominar una fascinación por lo ritual— es la que trato de restituir en esta primera parte del estudio, para volver luego sobre las transformaciones que afectan a la sociedad chipaya en un presente más cercano. Si hubiese llegado al pueblo por primera vez a principios de los años ochenta, sin lugar a dudas no hubiera podido recoger lo esencial del material etnográfico en el cual se apoyan las siguientes páginas. Naturalmente, sólo después advertí que las informaciones anotadas en mis cuadernos se habían convertido en hechos históricos. Esta evidencia algo nostálgica fue en cierta medida lo que motivó mi enfoque regresivo, pues comprendí aún con mayor fuerza que ningún documento de archivo podía ofrecer la riqueza que proporcionan los datos recogidos en el terreno. En pocas palabras, había cumplido el sueño imposible de todo historiador: interrogar directamente a los hombres del pasado (con una salvedad importante: que en ese entonces no lo sabía). Los chipayas con los que viví no son en absoluto los hombres fósiles que pensaba haber encontrado Alfred Métraux. Pero, curiosamente, estos seres en realidad vivos eran tratados por sus vecinos como "residuos" dejados por los muertos más antiguos. Momias vivientes, en cierto modo, aunque en ese momento no pude darme cuenta de todo lo que implicaba aquella expresión que pretendía ser un insulto y que no hacía más que condensar, en términos paradójicos, la complejidad del objeto que me proponía estudiar.

I. JUEGO DE ESPEJOS

DESDE MUY LEJOS, en el horizonte de la pampa blanquecina, el viajero descubre, entre los espejismos, la iglesia de Chipaya, cuya torre se destaca en la llanura circundante. Poco a poco aparecen, a ambos lados, las casas del pueblo (la mayoría aún circulares hasta el principio de los años setenta): al este, las de la parte Tuanta (o Manasaya); al oeste, las de la parte Tajata (o Aransaya). Así, la primera imagen que uno percibe de Chipaya muestra su organización dual. En 1973, durante mi primera estadía, alquilé una choza que pertenecía a Santiago Condori, de la parte Aransaya. Pero siempre tuve el cuidado de alternar mi lugar de residencia: un año de un lado, el siguiente del otro. ¿Será a causa de mi primera estancia que, a pesar de las buenas relaciones que siempre tuve con los miembros de la parte Manasaya (donde tengo varios compadres), siempre me sentí más cómodo, más "en casa" en el lado de Aransaya? Es como si en Chipaya la configuración del lugar, el contexto en el cual se crean los lazos de amistad, las estrategias locales y el punto de vista desde el cual se perciben incitaran, más o menos de manera consciente, a adoptar un modo de pensar específico basado en una lógica dual. En la vida cotidiana siempre se siente la rivalidad y hasta la animosidad que opone a las dos partes del pueblo. Sin embargo, esta rivalidad no excluye un sentimiento de común pertenencia, pues se trata de una comunidad cuyos componentes entran en un eterno juego de espejos: en Chipaya, todo ocurre siempre por partida doble.

A. La cuadripartición del territorio

Al norte del lago Coipasa, el territorio chipaya dibuja una forma casi rectangular, de unos 30 kilómetros de largo de este a oeste, y de unos 20 de ancho de norte a sur. Se compone de dos subunidades de extensión bastante pareja, delimitadas por una línea norte-sur que atraviesa también el pueblo (este último algo descentrado respecto de este eje, a casi seis kilómetros de su extremidad septentrional) (véase figu-

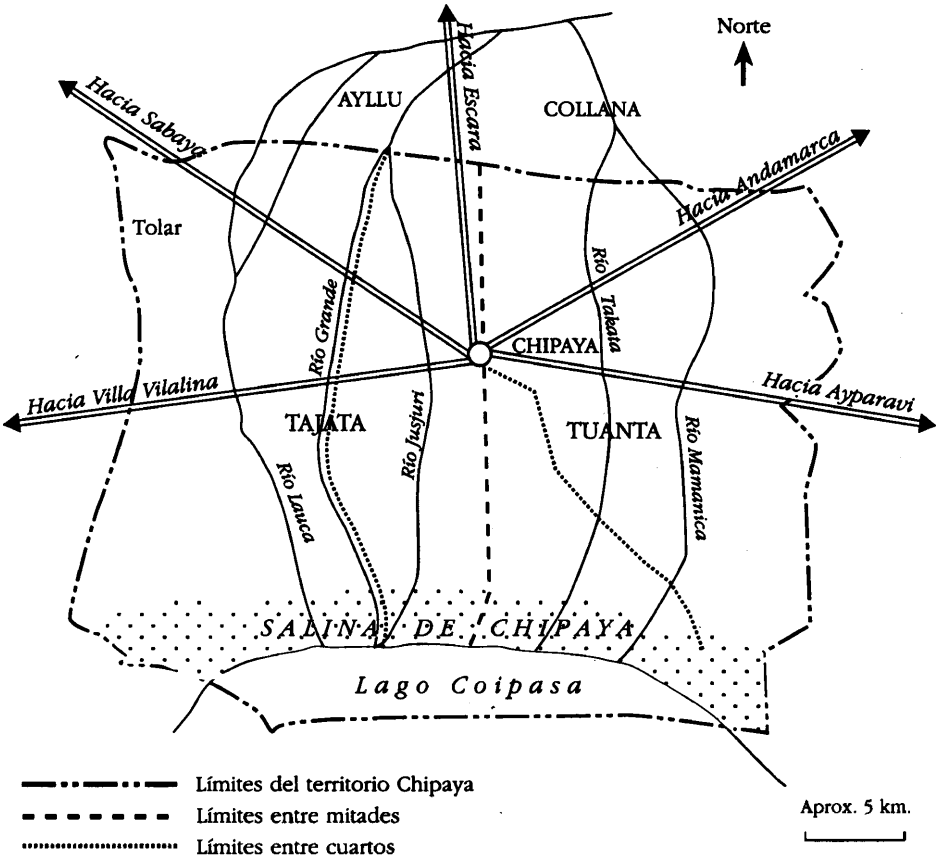


FIGURA 3. *El territorio chipaya*

ra 3). Estas subunidades, o *ayllus,* se llaman en lengua puquina *Tuanta* (Este) y *Tajata* (Oeste), y en lengua aymara *Manasaya* (la parte de Abajo) y *Aransaya* (la parte de Arriba).[1] El primer nombre corresponde a su posición respecto del eje central; el segundo refleja, topográficamente, una doble realidad: por una parte, aunque parezca totalmente llano, el territorio presenta en efecto un leve declive de oeste a este; por otra, el horizonte está cortado, hacia Aransaya, por las cimas de la cordillera, mientras que por el lado de Manasaya la mirada se pierde en la inmensidad del altiplano, más allá del cual se abren los cálidos valles y se extienden las tierras bajas orientales.

[1] En los otros poblados de Carangas se encuentran los mismos términos *Aransaya* y *Manasaya* para designar las mitades de Arriba y de Abajo.

Éstos son, desde el punto de vista espacial, los elementos fundamentales del dualismo chipaya que Alfred Métraux observó durante su primera estadía en 1931. En el pueblo, las casas de los dos *ayllus* estaban en esa época separadas por un espacio vacío de unos 250 metros que constituye hoy la plaza central, rodeada de casas rectangulares. Sin embargo, Métraux también señaló la presencia de un tercer *ayllu* cerca de Tuanta, llamado *Warta* (Sur): según sus descripciones, parecía formar parte de Tuanta y al mismo tiempo conservar ciertos rasgos particulares. Esta disonancia planteaba un problema que constituyó uno de los puntos de partida para mi investigación: ¿cómo explicar la presencia de ese tercer *ayllu?* Métraux sugirió que éste comprendía familias recientemente instaladas en Chipaya que aún estaban mal integradas al resto del pueblo. ¿Pero de dónde llegaron esas familias y cuándo se habían instalado? La hipótesis propuesta parecía poco verosímil, ya que los chipayas constituyen, como sabemos, un enclave en el interior de una amplia zona aymara; además, otros grupos urus, a cientos de kilómetros de distancia, se encontraban entonces en vías de extinción.

Observemos el mapa del pueblo de Chipaya trazado por Métraux (véase figura 4) y el bosquejo de la figura 5. Además de la iglesia común a todos los chipayas, situada en la linde del pueblo (al norte), se pueden apreciar tres capillas más pequeñas dentro de sus barrios, que correspondían a cada uno de los *ayllus* definidos por Métraux, o sea Warta, Tuanta y Tajata. El primero ya no es un grupo diferenciado y se ha mezclado con Tuanta. Pero del lado de Tajata se puede observar una especie de vacío, que responde simétricamente al sitio ocupado por la capilla de Tuanta: esto nos lleva a preguntarnos si no habría en la zona una cuarta capilla que Métraux no menciona, tal vez porque en su época ya había desaparecido.

Basta preguntarlo para encontrar la respuesta: en efecto, a principios de siglo existía una cuarta capilla erigida sobre el solar que se extiende hoy entre las casas de las familias Quispe y las de los Felipe; nuestros informantes de más edad la conocieron de niños. Fue destruida por un rayo en una fecha que podemos situar entre 1915 y 1920, después de lo cual el lugar continuó siendo sagrado y sobre sus ruinas ya no se construyeron ni capillas ni casas. Todavía hoy, en el solar, se puede ver un pequeño túmulo. Los informantes señalan que la antigua capilla se abría hacia el este (como la iglesia y las capillas Santiago de Tajata y Gerónimo de Tuanta), pero no recuerdan exactamente a qué santo estaba de-

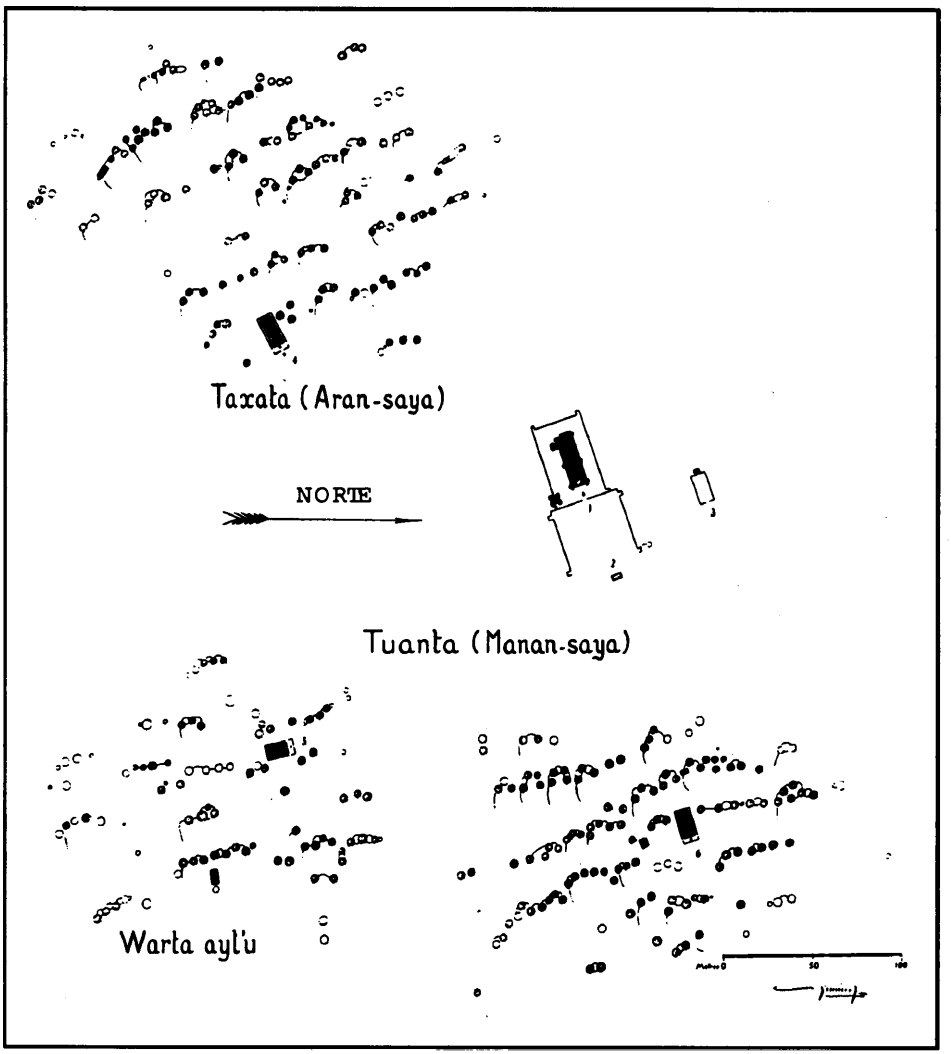
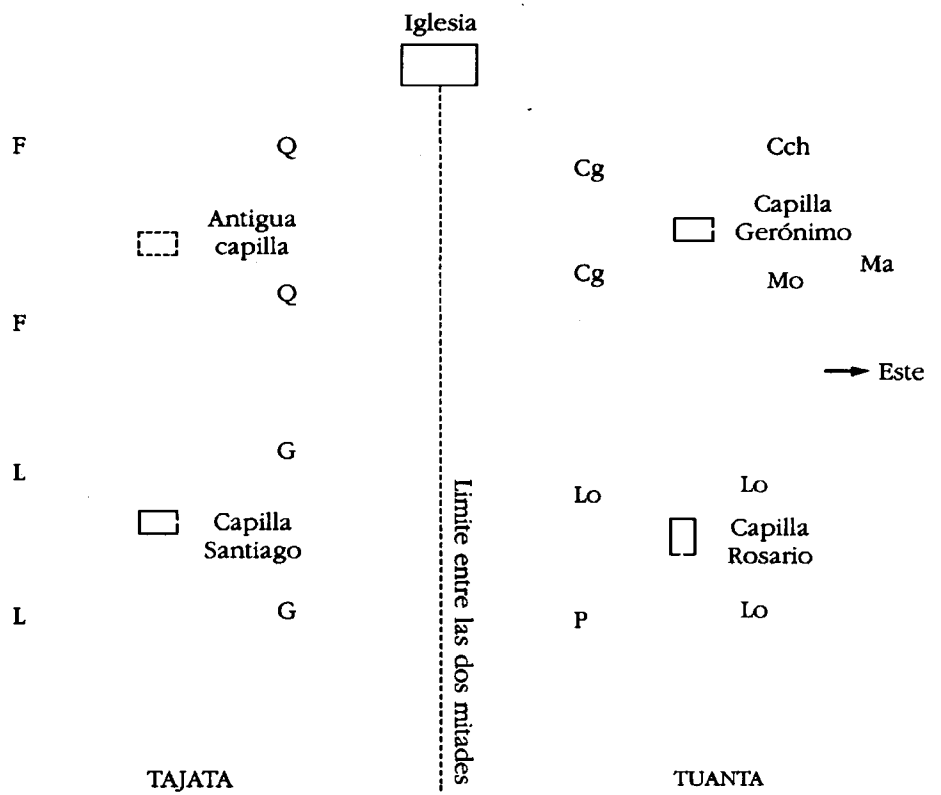


FIGURA 4. *El pueblo de Chipaya en la época de Alfred Métraux (reproducido a partir de A. Métraux, 1935, pp. 120-121)*

dicada. Según algunos, albergaba las imágenes de san Antonio (que fue trasladada a la capilla Santiago), san Juan, san Agustín y san Gerónimo (llevadas a la iglesia); según otros estaba dedicada a la Candelaria (acogida luego por la capilla Santiago). En cualquier caso, la existencia misma de esta cuarta capilla suscita una nueva pregunta: ¿correspondía a una subunidad particular?



Linajes de Tajata:
F: Felipe; Q: Quispe (Tuanchajta)
L: Lázaro; G: Guarachi (Tajachajta)

Linajes de Tuanta:
Cg: Condori grandes; Cch: Condori chicos; M: Mollo;
Ma: Mamani (Ushata)
Lo: López; P: Perca (Waruta)

FIGURA 5. *La distribución de los linajes en el pueblo de Chipaya*

Volvamos al mapa actual del pueblo. Del lado del *ayllu* Tuanta, cinco familias principales (en el sentido de familia extensa, o sea, la que lleva el mismo patronímico: los Condori grandes, los Condori chicos, los Mamani, los Mollo y los Loza) agrupan sus casas alrededor de la capilla Gerónimo, mientras que otras familias (los López y los Perca) tienen las suyas en torno a la capilla Rosario. Según el testimonio de los propios interesados, el primer conjunto de familias pertenece a un sector llamado *Ushata (usha* indica el Norte) y el segundo a uno lla-

mado *Waruta (waru* indica el Sur). ¿Podemos encontrar semejante distinción en el lado del *ayllu* Tajata? La respuesta es afirmativa, pues, en efecto, todos los informantes que hemos consultado confirman la siguiente oposición: las familias extensas Lázaro y Guarachi, cuyas casas se encuentran a un lado y otro de la actual capilla Santiago, forman parte de un sector llamado *Tajachajta,* mientras que los Felipe, los Quispe, los Mamani y los Condori, cuyas casas se hallan alrededor del solar donde estaba la capilla hoy desaparecida, forman parte de otro sector llamado *Tuanchajta.* ¿Qué significan estos dos términos? ¿Existe una simetría entre el *ayllu* Tuanta por un lado (subdividido en dos barrios del pueblo, Ushata y Waruta) y el *ayllu* Tajata por otro (a su vez subdividido en dos barrios, Tuanchajta y Tajachajta)?

Examinemos ahora el territorio de los chipayas en su totalidad. Éstos residen en una doble vivienda: por un lado en el pueblo, donde cada familia nuclear utiliza una o varias casas, y por otro en las *estancias* o caseríos, diseminados a diferentes distancias del pueblo y de dimensiones desiguales (pueden albergar entre dos y 10 familias nucleares). La residencia principal puede ser, según las estaciones, la casa del pueblo o la del caserío, pero las idas y venidas de una a otra en un mismo día también son frecuentes. Sabemos que el territorio chipaya está recorrido por una línea norte-sur que delimita los dos *ayllus* actuales, Tuanta al este y Tajata al oeste. Algunos informantes recuerdan que esta línea divisoria coincidía en otros tiempos con una desviación del río Lauca, que pasaba por el pueblo y desembocaba en el lago Coipasa. Ese canal, hoy cerrado porque inundaba las casas durante las lluvias, llevaba el nombre de río Taipi (la palabra *taipi* significa "centro"). Ahora bien, existen otros dos ríos Taipi, secundarios respecto del Taipi principal, que en cierto modo lo repiten: uno dentro del *ayllu* Tuanta y otro en medio del *ayllu* Tajata. El eje central del territorio se ve así desdoblado, lo que determina una subdivisión de sus dos principales componentes.

El Taipi secundario del *ayllu* Tuanta corresponde al río Yunguyo, que corre por temporadas de noroeste a sureste (del río Takata al río Mamanica) y coincide con la línea que separa dos sectores llamados, como los barrios del pueblo, Ushata y Waruta: las estancias de las familias Condori grandes, Condori chicos, Mamani, Mollo y Loza se hallan al noreste de este límite; las de las familias Perca y López, al suroeste. El otro Taipi secundario, el del *ayllu* Tajata, se confunde con el río Grande, orientado de norte a sur, que desemboca en el lago Coipasa y

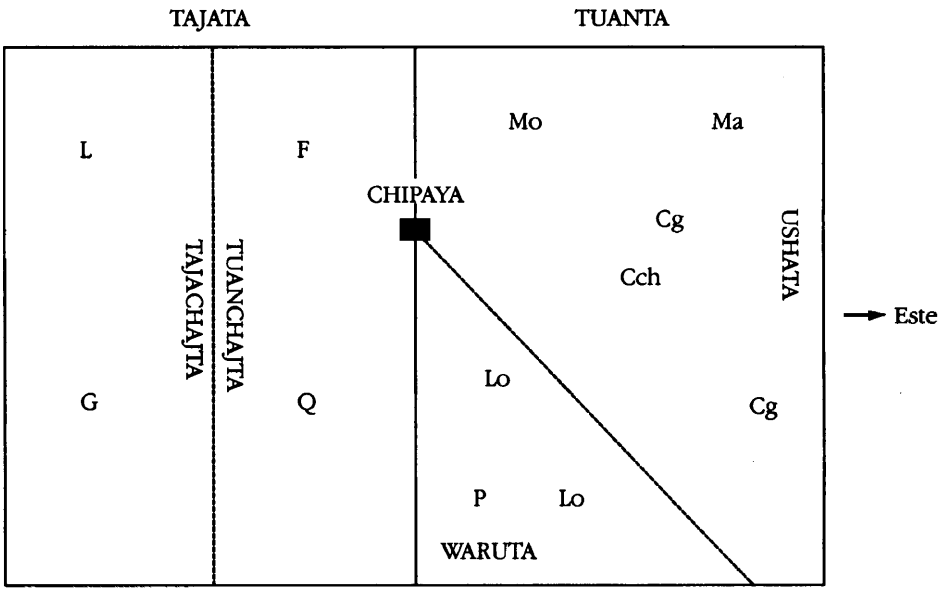
separa dos sectores también llamados Tuanchajta y Tajachajta. El sufijo *chajta*, en lengua chipaya, designa una localización y puede ser traducido por "del lado de": Tuanchajta corresponde al sector situado al este del río Grande y Tajachajta al sector situado al oeste.[2] De este modo, al igual que Ushata y Waruta, las subdivisiones Tuanchajta y Tajachajta no sólo ordenan la ubicación de las casas del pueblo, sino que también dividen el territorio: las familias Lázaro y Guarachi tienen sus estancias al oeste del río Grande (los Lázaro en el sector septentrional, alrededor de Pawallani; los Guarachi en el meridional, en torno a Camichiri), mientras que las estancias de las familias Felipe, Quispe, Condori y Mamani se hallan al este del río Grande (las de los Felipe en el sector septentrional, alrededor de Machaqota; las de los Quispe en el meridional, alrededor de Vistrullani) (véase figura 6).

En suma, la organización social y territorial de los chipayas, como se puede reconstituir ahora, comprende dos divisiones principales: los *ayllus* Tuanta y Tajata (que también llamaremos, según el contexto, mitades), que a su vez se subdividen formando en total cuatro sectores (que también llamaremos cuartos), Ushata y Waruta dentro de Tuanta, y Tuanchajta y Tajachajta dentro de Tajata.

Podemos preguntarnos si estos cuatro sectores correspondían, en la antigua organización social de los chipayas, a verdaderos *ayllus*, en el sentido de unidades fundadas no sólo en lazos familiares, sino también en una autonomía territorial. Abordaremos este problema más adelante. Señalemos, sin embargo, que si bien existe hoy una predilección endogámica en los marcos respectivos de los *ayllus* Tuanta y Tajata, las relaciones de solidaridad que unen a sus miembros se articulan en niveles sucesivos entre unidades que se encuentran como encajadas unas en otras, siguiendo un modelo que recuerda el de ciertas sociedades llamadas segmentarias.

De esta manera, aunque los miembros de un mismo linaje (definido por el patronímico) puedan reñir entre sí, no dejan de ayudarse contra los de otro linaje. Y si bien es cierto que las peleas no han faltado entre los miembros de las familias Lázaro y Guarachi, que pertenecen al cuarto Tajachajta, se llegan a aliar contra los Quispe, los Felipe y los Mamani, que son del cuarto Tuanchajta. También los cuartos Tajachajta y Tuanchajta se unen cuando un conflicto (por deslindes de terreno, canales de irrigación, etc.) opone su mitad, Tajata, a los miembros de

[2] Véase figura 3. Cuando los informantes están en el pueblo, traducen también *Tuanchajta* y *Tajachajta*, por "antes" o "más allá" del río Grande, respectivamente.



Linajes de Tajata:
F: Felipe; Q: Quispe (Tuanchajta)
L: Lázaro; G: Guarachi (Tajachajta)

Linajes de Tuanta:
Cg: Condori grandes; Cch: Condori chicos;
M: Mollo; Ma: Mamani (Ushata)
Lo: López; P: Perca (Waruta)

FIGURA 6. *La distribución de los linajes en el territorio chipaya*

la otra mitad, Tuanta, la que entonces reunifica los cuartos Ushata y Waruta. Finalmente, todos los chipayas olvidan sus divisiones y se agrupan para luchar contra sus vecinos aymaras, a quienes los opone una hostilidad secular. Hace poco tiempo, durante la reforma agraria de 1952, los collanas de Huachacalla los despojaron de sus mejores tierras, al norte de Machaqota, en una extensión de varios kilómetros. Algo más tarde, en 1961, para poder defender mejor las chacras que cultivaban en los límites orientales de su territorio contra las pretensiones de los mismos collanas, los chipayas pidieron, y obtuvieron, la creación del cantón de Ayparavi, que hoy prácticamente constituye un tercer *ayllu,* pegado al de Tuanta hacia el este.

Antaño, ciertas costumbres expresaban con claridad tanto esta vinculación de las solidaridades como la oposición de las mitades y de los

cuartos: se trata de los combates rituales (llamados *jetcha),* en los que los chipayas luchaban a puñetazos y se lapidaban, como lo hacen aún hoy los aymaras de algunos pueblos durante sus *tinku.*[3] Estos combates se realizaban durante las grandes fiestas: en Carnaval, fiesta compartida por todos los chipayas, entre las dos mitades, Tuanta y Tajata, en la plaza del pueblo; también durante las fiestas de cada mitad: las de san Gerónimo y las del Rosario (patrones de Tuanta) entre ushatas y warutas, y las de san Felipe y de Santiago (patrones de Tajata) entre tuanchajtas y tajachajtas. Pero no existían combates rituales entre chipayas y aymaras: sus conflictos siempre fueron guerras verdaderas.

B. Encajes y microcosmos

Concretémonos al cantón de Chipaya propiamente dicho, correspondiente al territorio rectangular que hemos descrito. La reconstitución de sus cuatro sectores nos ha permitido esbozar el sistema de encaje que gobierna los vínculos de solidaridad entre sus miembros. Se trata de un sistema repetitivo, en el cual la repetición se encuentra en un nivel superior en cada ocasión: de la familia nuclear a la familia extendida,[4] de ésta al cuarto, luego a la mitad y finalmente al territorio entero. El tema de la repetición (y de la oposición) se repite a sí mismo, como un eco indefinido, a través de la visión del mundo y de la organización social de los chipayas: constituye la base de un verdadero esquema mental donde se articulan ciertas categorías que ordenan el universo. Seguiremos a continuación un itinerario diferente, yendo del círculo concéntrico más amplio al círculo más pequeño: como en un juego de espejos, el territorio encuentra su reflejo reducido en el pueblo, y éste en la iglesia y el cementerio, microcosmos sagrados que resumen todos los demás.

1. *El territorio y el pueblo*

Actualmente, según todos los informantes, no existe superioridad política de una mitad sobre la otra:[5] ambas forman los dos componentes,

[3] Véanse los *tinku* de Macha, descritos y analizados por Tristan Platt, 1978.

[4] Ya retomaremos en el cap. III los problemas del sistema de parentesco.

[5] Como se verá en el cap. III, los cargos que conciernen al pueblo en su totalidad (corregidor, agente municipal, etc.) se someten a una estricta alternancia entre las dos mitades.

de estatus estrictamente equivalente, del cantón de Chipaya. Sin embargo, esta organización dual implica, si no una jerarquía, al menos un orden clasificatorio de las mitades y de los cuartos en la medida en que pone en marcha una serie de categorías a la vez complementarias y opuestas (este/oeste, derecha/izquierda, masculino/femenino), en la que uno de los términos (el primero en nuestra enumeración) tiene preeminencia simbólica sobre el otro. Entre esos binomios de oposición hay uno, el de los puntos cardinales, que desempeña un papel de referencia fundamental a través del cual se definen los demás binomios. Así, la iglesia, los edificios religiosos y todas las casas se abren hacia el este, y es siempre mirando hacia el este como se cumplen los ritos propiciatorios. Además, las dos mitades que componen la sociedad chipaya deben sus nombres, precisamente, a las categorías este/oeste, a lo cual se añade, como veremos más adelante, la asociación constante de la mitad Tuanta (la del este) con la derecha, y de la mitad Tajata (la del oeste) con la izquierda; de allí, según esos criterios, una cierta preeminencia de la mitad Tuanta (o sea I) respecto de la mitad Tajata (o sea II). Eso no es todo, ya que, de acuerdo con el esquema repetitivo, las mismas categorías se aplican, dentro de las mitades, a los cuartos. Mencionemos aquí un dato transmitido por la memoria colectiva: en la época en que uno de los alcaldes de Chipaya llevaba el título de *cacique gobernador,* éste era designado cada año por rotación, siguiendo el ciclo: *1)* Ushata, *2)* Tuanchajta, *3)* Waruta y *4)* Tajachajta. Así, se vuelve a encontrar un orden de clasificación en el interior de las mitades, en el nivel de los cuartos, en el que Ushata (1) tiene prioridad sobre Waruta (3), por una parte, y Tuanchajta (2) sobre Tajachajta (4) por otra. En otros términos, nos encontramos ante un dualismo que se desdobla en sí mismo, donde I es a II en la estructura global como 1 es a 3 y 2 es a 4 en las estructuras parciales. Estos dualismos sucesivos ordenan el espacio tanto en la totalidad del territorio como en la del pueblo (véase figura 7).

La duplicación del esquema dual aparece con claridad en Tajata, la mitad del oeste, en la denominación misma de sus cuartos: finalmente Tuanchajta representa el este del oeste, mientras que Tajachajta corresponde en efecto al oeste del oeste. Pero existe un problema del lado de Tuanta: ¿por qué el criterio distintivo de los cuartos Ushata y Waruta se define por la oposición norte/sur y no este/oeste? Observemos en primer lugar que los límites entre los cuartos no son simétricos en el terreno de cada mitad: la línea divisoria corre del norte/oeste al sur/este

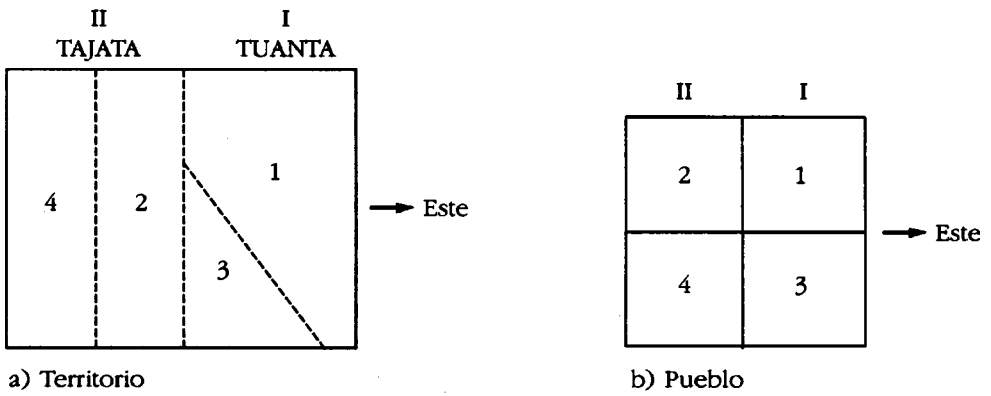


FIGURA 7. *Antiguo orden de las mitades y los cuartos*

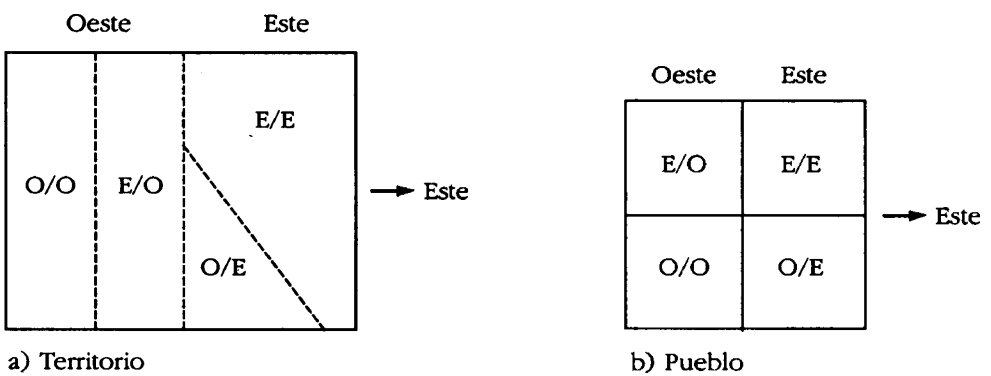


FIGURA 8. *Mitades, cuartos, este/oeste*

en I, a partir del pueblo (o sea, una estructura radial), y del norte al sur en II, fuera del pueblo (definiendo bandas paralelas). ¿Acaso era diferente antes? ¿Se habrá desplazado el límite entre Ushata y Waruta a raíz de los conflictos que los oponían? Sin duda sería arbitrario buscar una simetría absoluta, pero señalemos que como respuesta a las preguntas planteadas los informantes establecen una serie de equivalencias, o por lo menos de asociaciones, entre los cuartos de cada mitad: así, en el interior de Tuanta, Ushata corresponde a la parte Tuanchajta, y Waruta a la parte Tajachajta. De hecho, hemos visto que Ushata se sitúa justo al noreste del límite entre los dos cuartos, y Waruta al suroeste. En otros términos, parece que en la mente de los chipayas, de acuerdo con un modelo abstracto pero parcialmente concretado en el terreno, Ushata

representa en efecto el este del este y Waruta el oeste del este. La duplicación del esquema dual engendra así un conjunto no estático, sino verdaderamente dinámico, ya que asegura una serie de mediaciones entre los dos polos extremos del este y del oeste, de acuerdo con el esquema de la figura 8.

Por lo tanto, el desdoblamiento del esquema dual produce una partición en cuatro, que encontramos a su vez desdoblada con la creación reciente (en la década de 1960) de cuadros administrativos nuevos: los "anexos". Cada año un corregidor auxiliar y un alcalde de campo reciben los cargos correspondientes, pero permanecen sometidos a la autoridad de la cabecera del cantón, Chipaya, situada en el centro del territorio (sobre el eje norte-sur). Cada mitad comprende cuatro anexos, o sea ocho en total. Ahora bien, su disposición parece ser el resultado de la simple proyección del modelo cuadripartito sobre el terreno. En efecto, los anexos tienen como base las estancias llamadas principales, y éstas se reparten en las cuatro "esquinas" de la mitad de Tajata: Warsipita al noroeste, Machaqota al noreste, Vistrullani al sureste y Camichiri al suroeste. Cada uno de los cuartos Tuanchajta y Tajachajta comprende por lo tanto dos anexos, de tal modo que la división dual primitiva se ve recortada actualmente por una nueva división, perpendicular a la primera (véase figura 9). Esta disposición, sumamente simétrica del lado de Tajata, no lo es de manera tan clara del lado de Tuanta. Allí encontramos también cuatro anexos: Piscoma al noreste, Mamanica al centro, Kauchi al sureste y Kosnipia al suroeste, pero los tres primeros están incluidos en el cuarto Ushata y el último en el cuarto Waruta. Evidentemente, esta nueva "irregularidad" se debe a que los dos cuartos de Tuanta tienen dimensiones muy desiguales (ya que Ushata abarca las extremidades noreste y suroeste). Finalmente, la definición de nuevas entidades administrativas se traduce en la creación de cuatro anexos de cada lado: es el mismo esquema mental que, a través de los cambios de la historia, continúa ordenando la organización del espacio y de la sociedad.

Esta continuidad se apoya en otra, que es la localización de las familias en el territorio. Ciertos sectores se asocian a los Quispe, a los Lázaro o a los Guarachi, quienes edifican allí las chozas de sus estancias; no se trata de un derecho de propiedad propiamente dicho, sino más bien de un derecho de uso prioritario (más adelante retomaremos el tema). La lista que presentamos aquí (cuadro 1) reparte las familias extendidas de Chipaya, como lo hacen los informantes, siguiendo la noción de *thiya*

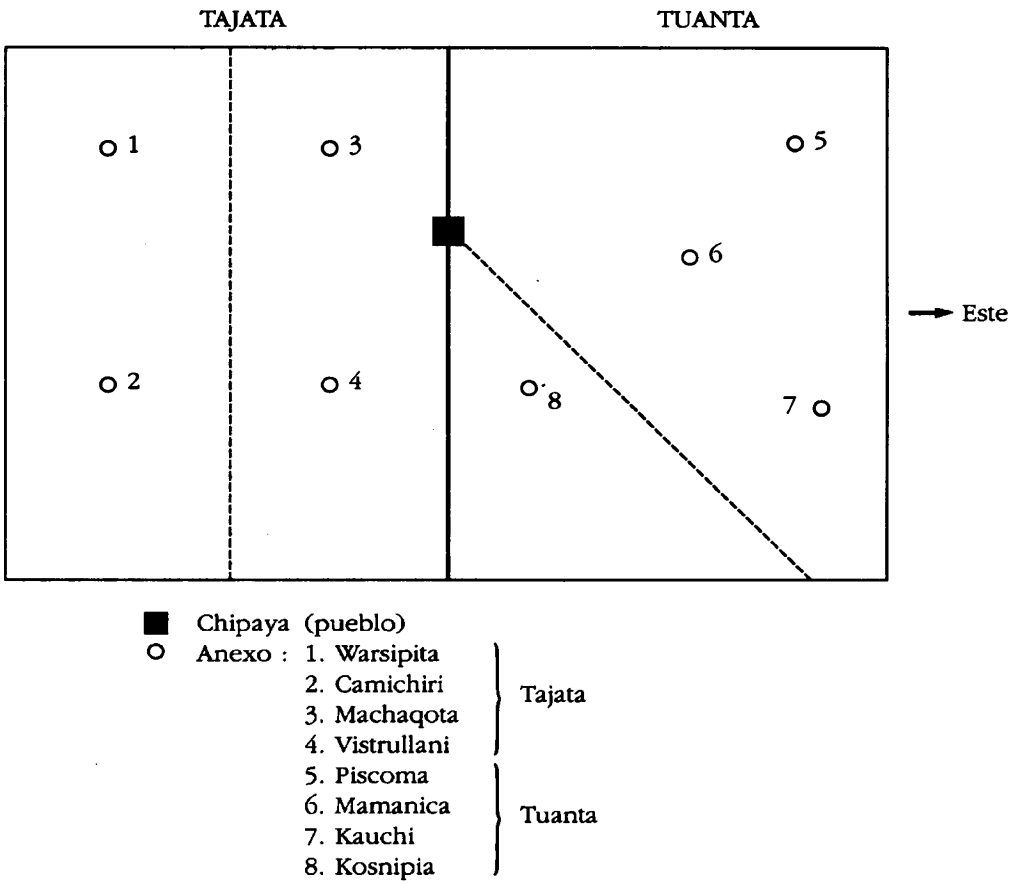


FIGURA 9. *Mapa esquemático de los anexos*

(esquina, límite), que parece ordenar su distribución en cada una de las dos mitades. También se notará que la asociación entre *thiya,* familia y anexo, parece tener mayor simetría en Tajata que en Tuanta.

Así, aparece la correlación entre la disposición de las casas en el pueblo, por una parte, y la repartición de las familias en las estancias (y los anexos) en el territorio, por otra. Consideremos las figuras 5 y 6. Del lado de Tuanta, los barrios Ushata y Waruta prolongan y reflejan exactamente la distribución de los sectores en el territorio (dado su límite en diagonal). Del lado de Tajata ocurre lo mismo si imaginamos una rotación de 90 grados, en sentido inverso a las manecillas del reloj, de la orientación de los sectores en el terreno. Esta rotación permite concretar en el pueblo un modelo perfectamente simétrico, en el cual la línea

CUADRO 1. *Familias extendidas de Chipaya*

	MITAD TUANTA	
Cuarto Ushata		
— Tunausha *thiya* (esquina noreste)	Familia Mamani	Anexo Piscoma
— Tunawaru *thiya* (esquina sureste)	Familias Condori grandes y Condori chicos	Anexos Mamanica y Kauchi
— Tajausha *thiya* (esquina noroeste)	Familia Mollo	
Cuarto Waruta		
— Tajawaru *thiya* (esquina suroeste)	Familias López y Perca	Anexo Kosnipia
	MITAD TAJATA	
Cuarto Tuanchajta		
— Tunausha *thiya* (esquina noreste)	Familia Felipe	Anexo Machaqota
— Tunawaru *thiya* (esquina sureste)	Familia Quispe	Anexo Vistrullani
Cuarto Tajachajta		
— Tajausha *thiya* (esquina noroeste)	Familia Lázaro	Anexo Warsipita
— Tajawaru *thiya* (esquina suroeste)	Familia Guarachi	Anexo Camichiri

norte-sur que separa las dos mitades se ve perpendicularmente recortada por una línea este-oeste que define la localización de los cuartos: en consecuencia, las familias de Tuanchajta se reagrupan frente a las de Ushata, y las de Tajachajta frente a las de Waruta. De allí la equivalencia de Tuanchajta y Ushata bajo el signo del este, y de Tajachajta y Waruta bajo el signo del oeste. Del lado de Tajata, las familias se reparten en el pueblo (como en el territorio) alrededor de cuatro polos, con los Quispe y los Felipe a un lado y otro de la vieja capilla, y los Guarachi y los Lázaro a un lado y otro de la actual capilla Santiago (véase figura 5). Es notable que sea precisamente la familia Guarachi, cuyas estancias ocupan el sur de Tajachajta, la que colinde en el pueblo con los López y los Perca de Waruta (el sector sur de Tuanta), mientras que los Lázaro, instalados del lado opuesto a los de Waruta, se encuentren en el pueblo separados de ellos por los Guarachi. Del lado de Tuanta, las familias se distribuyen igualmente en el pueblo

(aunque con menor nitidez) en torno a cuatro polos, a una y otra parte de las capillas Gerónimo y Rosario. En definitiva, el pueblo refleja la organización global del territorio chipaya como un microcosmos.

2. *La iglesia y el cementerio*

Otros microcosmos encajan en el del pueblo: el microcosmos sagrado de la iglesia, repetido a su vez por el del cementerio. Ya hemos visto que cada uno de los cuartos poseía su capilla dentro del pueblo, tres de las cuales subsisten: Gerónimo y Rosario del lado de Tuanta, y Santiago del lado de Tajata. Todas están orientadas hacia el este, salvo Rosario, orientada hacia el norte. La iglesia, dedicada a santa Ana, patrona del pueblo, es común a las dos mitades; se eleva en el espacio que las separa, pero desviada hacia el norte en relación con el centro de la plaza. Un edificio de adobe, de forma rectangular, constituye el cuerpo de la iglesia, cuya puerta abre también hacia el este. Un primer cerco que la rodea forma el "patio chico"; en cada una de sus cuatro esquinas se alza un altar, salvo en el sureste, donde se yergue la torre, sostenida por enormes contrafuertes en sus cuatro ángulos. Pero a comienzos de este siglo la torre se yuxtaponía al cuerpo de la iglesia, como lo muestra un túmulo aún visible hoy, y un cuarto altar ocupaba su actual emplazamiento. Un segundo recinto, desviado hacia el este, forma el "patio grande", que también tenía un oratorio en cada una de sus cuatro esquinas; es en él donde se realizan las danzas o los sacrificios durante las grandes fiestas comunes a todos los chipayas (véase figura 10).

Entremos en la iglesia. Al frente, encima del altar, domina la estatua de santa Ana, debajo de la cual se halla un pequeño tabernáculo que guarda el *Santísimo*, una custodia de plata en forma de sol para la fiesta de Corpus Christi. En la pared sur (a la derecha, respecto del este) está adosada una cruz con la estatua de Cristo; del lado de la pared norte (a la izquierda, en relación con el este), un nicho alberga la estatua de la Virgen de Guadalupe. En la iglesia, los hombres y mujeres de Tuanta se ubican siempre en la mitad derecha respecto del este, y los hombres y mujeres de Tajata en la mitad izquierda. En efecto, a pesar de que, frente al altar, los fieles miren así hacia el oeste, el punto de referencia es siempre el este, el cual determina la definición de las demás categorías. Dentro de cada mitad, los hombres se ponen a la

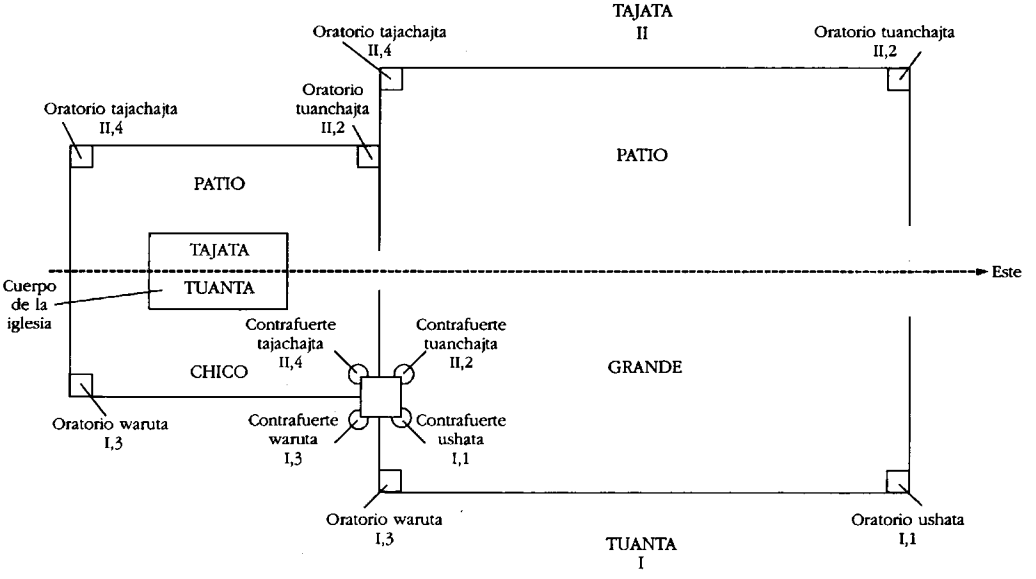


FIGURA 10. *La iglesia de Chipaya y sus dos patios*

derecha y las mujeres a la izquierda. La división longitudinal este-oeste, que atribuye el costado norte a Tajata y el sur a Tuanta, atraviesa el conjunto formado por la iglesia, la torre, los dos patios y los oratorios. El cuidado del conjunto está a cargo de las dos comunidades, ocupándose cada una de la mitad que le corresponde; de allí que durante mi primera estadía en Chipaya me haya sorprendido el aspecto pintoresco de la iglesia: un lado estaba blanqueado con cal, mientras el otro era de color gris; los tajatas habían cumplido con su tarea, pero los tuantas no.

La división longitudinal que separa el lado Tuanta del lado Tajata se halla cortada por una serie de divisiones norte-sur que permiten asignar las cuatro esquinas del patio grande, del patio chico y de la torre a cada uno de los cuartos. Así, los oratorios del patio grande se reparten en el siguiente orden: Ushata al sureste, Waruta al suroeste, Tuanchajta al noreste y Tajachajta al noroeste. Como en un sistema de muñecas rusas, la misma distribución se repite en los oratorios del patio chico, donde la torre ocupa un viejo oratorio ushata. Por último, en el centro del conjunto, los contrafuertes de la torre se presentan en el mismo orden que los oratorios de ambos patios. Esta estructura, materialmente encajada en tres niveles sucesivos, reproduce la disposición de los cuartos en el pueblo, del mismo modo que refleja su distribución en el territorio. Así, el dualismo repetitivo de los chipayas obedece a un ritmo ternario, a su vez repetido. Es cierto que el microcosmos de la iglesia y el del pueblo sólo coinciden si imaginamos para este último una rotación de 90 grados en el sentido de las manecillas del reloj. ¿Por qué este nuevo artificio? Como el este define el criterio preponderante para la organización del espacio, la iglesia, lugar sagrado por excelencia, se abre por fuerza en esa dirección, y todas sus dependencias se ordenan en función de ella.[6] Esta disposición parece bastante lógica, pues se conforma siguiendo las correlaciones entre los cuartos de Tuanta y Tajata; de manera que Ushata y Tuanchajta, cuartos orientales en sus mitades respectivas, tienen efectivamente sus oratorios en el lado este, mientras que Waruta y Tajachajta, cuartos occidentales, los tienen en el lado oeste. Así, el territorio, el pueblo y la iglesia combinan diferentes puntos de vista que se ordenan según un mismo esquema mental.

La disposición de las familias en el cementerio viejo confirma (y repite) el modelo que acabamos de presentar. El cementerio actual, ins-

[6] Las oficinas recientemente construidas (del corregidor, del agente municipal, etc.) se hallan del lado oeste de la plaza central, ya que sus puertas, como lo explican los informantes, debían abrir obviamente al este.

talado desde los años sesenta a unos 600 metros al norte de la iglesia, está delimitado por un muro rectangular que se abre hacia el sur. Pero no siempre fue así. El cementerio viejo, el que Métraux conoció, se encontraba a un centenar de metros al noreste de la iglesia, y como esta última, según los informantes, se hallaba también rodeado por una muralla rectangular cuya entrada daba al este. En medio del lado opuesto, al fondo, se elevaba una pequeña capilla (por lo tanto abierta también al este), donde los chipayas depositaban las osamentas de sus antepasados (los *achachilas),* procedentes de las tumbas más antiguas. Una línea, que iba desde esta capilla hasta la entrada, dividía el cementerio en dos: del lado sur (a la derecha respecto del este) reposaban los muertos de Tuanta, y del lado norte (a la izquierda), los de Tajata. En cada mitad, las familias poseían lotes perpendiculares a la línea, dispuestos, de la capilla a la entrada, de la siguiente manera: del lado de Tuanta los López, los Perca, los Condori grandes, los Condori chicos, los Mamani, los Mollo y los Loza; del lado de Tajata, los Lázaro, los Guarachi, los Mamani, los Felipe, los Condori, los Quispe y los Copa[7] (véase figura 11). Por tanto, los ushatas reposaban en el sector sureste del cementerio, los waruta en el suroeste, los tuanchajtas en el noreste y los tajachajtas en el noroeste. En otros términos, la disposición de los emplazamientos en el cementerio correspondía exactamente a la de los oratorios de cada uno de los recintos de la iglesia. Estamos en presencia de un nuevo juego de espejos: el mundo de los muertos refleja el de los vivos en el microcosmos sagrado.

¿Y el cementerio actual? Aunque más adelante volveremos a encontrar el problema del sur, anotemos por ahora que también está dividido en cuatro sectores. Como en el cementerio viejo, una división longitudinal que va desde la capilla de los *achachilas* hasta la entrada (de norte a sur) determina dos mitades, la de Tuanta al este y la de Tajata al oeste; el plano del cementerio prolonga directamente (sin rotación) el del pueblo. Por su parte, la división transversal delimita sectores que muestran cambios recientes; en efecto, desde hace varios años, después de la difusión de las iglesias protestantes, los chipayas distinguen dos categorías de muertos (y de vivos): los "hermanos" por un lado y los "paganos" por otro. A los primeros los entierran en la parte sur del

[7] Ya mencionamos aquí las principales familias extendidas; anotemos ahora que familias como la de los Chino, los Vilca, los Copa, etc., que cuentan con muy pocas familias nucleares (dos o tres), se reagrupan con alguna familia extendida más importante, especialmente para las distribuciones de lotes en terrenos cultivados (los Chino con los Mollo, los Vilca con los Quispe, etcétera).

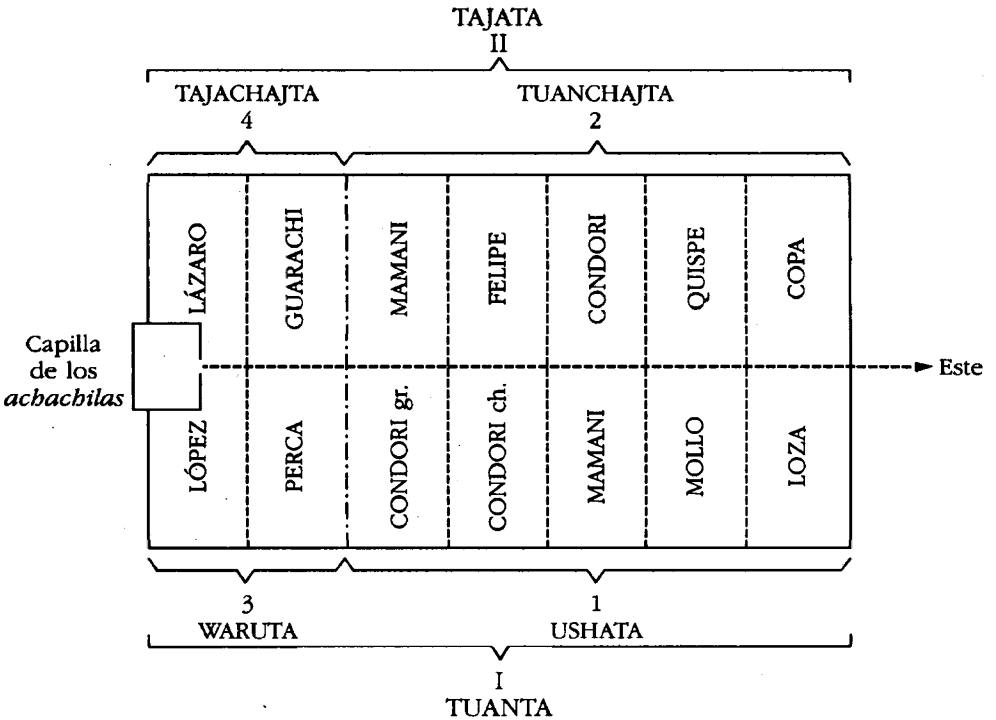


FIGURA 11. *El cementerio viejo*

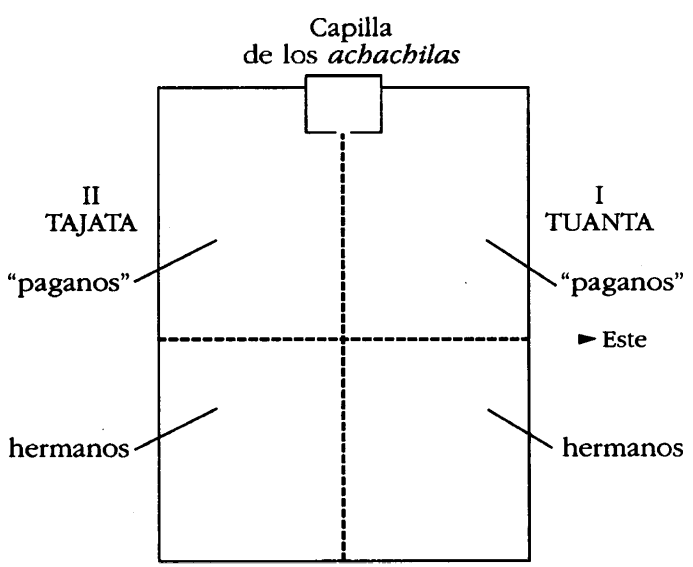


FIGURA 12. *El cementerio actual (en 1974-1976)*

cementerio, al lado de la entrada; a los demás, en la parte norte, del lado de la capilla de los *achachilas*. No obstante, los tuantas y los tajatas siguen sepultando a sus muertos por separado (véase figura 12). Así, una misma estructura se prolonga, aun cuando difiera la definición de sus componentes; como si en el mundo de los muertos, a pesar de las transformaciones introducidas por la historia, la misma red ordenara el espacio y la sociedad y tratara de detener el curso del tiempo.

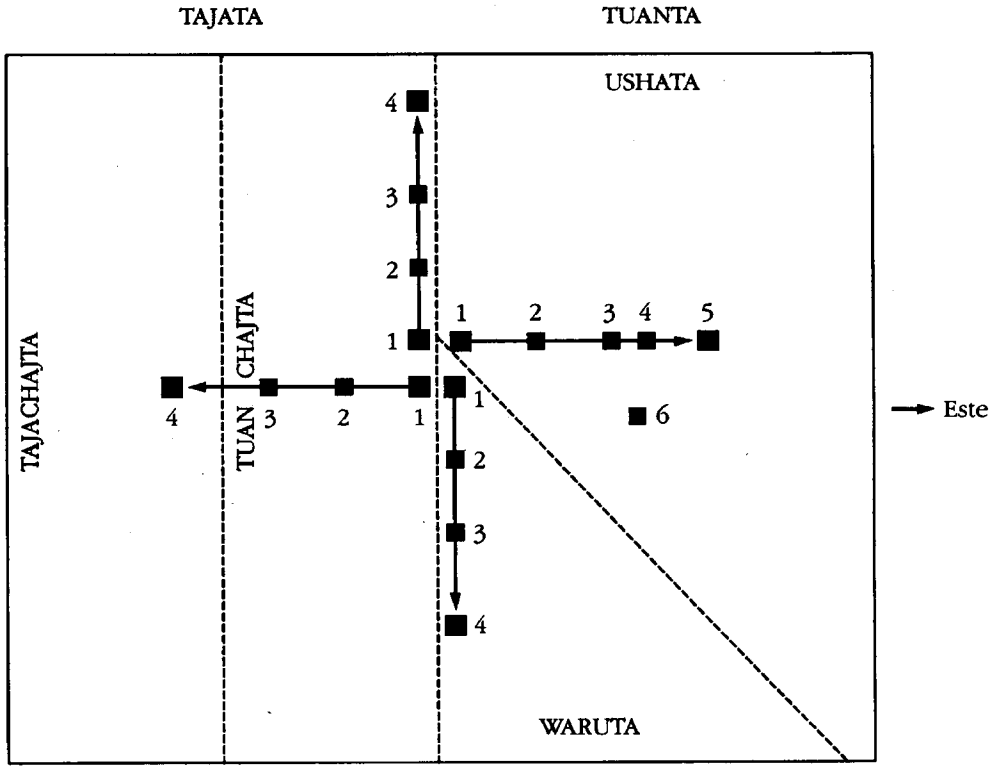
C. El cielo: el sistema de los *silos*

El viajero que llega a Chipaya por el camino de Escara se sorprende al encontrar, a lo largo del trayecto, una serie de pequeños monumentos que se suceden a distancias variables (de 500 metros a dos o tres kilómetros), pero dispuestos rigurosamente en línea recta: son los *calvarios* o *silos* (del español *cielo)*. Por lo general, esos *calvarios* tienen forma de una capilla en miniatura, de aproximadamente un metro de altura, rematada por una cruz y con un nicho que da siempre al este. Su distribución en el territorio chipaya presenta una característica notable, pues forman cuatro largas líneas rectas orientadas de acuerdo con los puntos cardinales, para dibujar así una inmensa cruz, en cuya intersección se encuentra el pueblo. Métraux ya había comparado esas líneas de *silos* con el sistema de *ceques* de Cuzco (estudiados desde entonces por Tom Zuidema).[8] Un análisis detallado confirma plenamente su intuición: a siglos de distancia, encontramos en Chipaya un modelo reducido de la vieja organización social, espacial, temporal y religiosa de la antigua capital inca.

1. *Las líneas de* silos *y los cuartos*

Las cuatro líneas de *silos* corresponden a cada uno de los cuartos, y parten no de la iglesia del pueblo, sino de las cuatro capillas: la línea este parte de la capilla Gerónimo de Ushata; la del sur, de la capilla Rosario de Waruta; la oeste, de la capilla Santiago, antes reservada a Tajachajta, y la norte, de la vieja capilla, ya desaparecida, de Tuanchajta (véase figura 13). Considerando la pluralidad de las perspectivas, esta disposición comprueba las correlaciones ya advertidas. Ushata lleva el nombre del norte, pero al mismo tiempo es el representante por exce-

[8] R. T. Zuidema, 1964; *cf.* N. Wachtel, 1966.



Línea este:
1. Grupo de la capilla Gerónimo
2. Copacabana (y "pequeños" Gerónimo)
3. Antonio
4. Exaltación
5. Grupo de la capilla terminal Gerónimo
6. Yunguyo

Línea sur:
1. Grupo de la capilla Rosario
2. Antonio y Felipe
3. Santiago
4. Grupo de la capilla terminal Rosario

Línea oeste:
1. Grupo de la capilla Santiago
2. Candelaria
3. Santísimo
4. Grupo de la capilla terminal Felipe

Línea norte:
1. Grupo de la capilla desaparecida
2. Concepción
3. Antonio
4. Grupo de la capilla terminal Santiago

FIGURA 13. *Mapa esquemático de los* silos

lencia del este; mientras que Tuanchajta, su homólogo en la otra mitad, ilustra el norte en el sistema de *silos*. Existe una particularidad a causa de la disposición de los cuartos: las líneas del este, del sur y del norte se encuentran íntegramente incluidas en los sectores de Ushata, Waruta y Tuanchajta, respectivamente; mientras que la línea oeste atraviesa perpendicularmente Tuanchajta para concluir en Tajachajta.[9] A lo largo de su hilera, los *silos* se aglutinan a veces en racimos, formados por un gran *calvario,* cerca del cual (hacia el este) se alzan tres o cuatro *calvarios* más pequeños. Fuera del núcleo inicial formado por las capillas se puede observar, pese a algunas irregularidades, tres *silos* o grupos de *silos* por línea. La principal irregularidad se encuentra en Tuanta, donde hay un núcleo desplazado 20 grados en dirección sureste: se trata del *silo* llamado Yunguyo (sobre el cual volveremos más adelante). En cada fila, el *silo* terminal aparece siempre como el más importante de su serie, tanto arquitectónica como ritualmente: los cuatro *calvarios* periféricos presentan más bien el aspecto de una pequeña capilla, en cuyo interior se puede entrar (a diferencia de los demás *silos)* y donde se encuentra instalado un altar. Los cuatro *calvarios* terminales llevan el nombre del santo patrono de su cuarto respectivo: Gerónimo al este, Rosario al sur, Felipe al oeste y Santiago al norte. Así, las capillas se desdoblan: las del pueblo se proyectan en cierto modo en la periferia.

Por lo general, cada *silo* está dedicado a un santo, cuya fiesta se celebra una vez al año. Los gastos corren a cargo de un "pasante", designado actualmente por los miembros de la mitad donde se halla el *silo* en cuyo honor se celebran las "costumbres". Sin embargo, hay una excepción: el *silo* Santísimo, a pesar de estar situado en Tajata, en la línea oeste, se celebra por todo el pueblo el día de Corpus Christi, para lo cual se elige pasante de manera alternada, un año de Tajata y, al año siguiente, de Tuanta. Los demás *silos* se reparten en dos categorías diferentes. Algunos, por lo general los más pequeños, tienen dueños que los han heredado de sus padres y los transmitirán cuando mueran (como la casa) a su hijo menor; son ellos, o un miembro de su familia, los encargados de costear la fiesta anual del santo. Otros *silos,* en cambio, pertenecen "a la comunidad"; entre ellos se cuentan algunos pequeños (cuyos "propietarios" se han convertido a la religión evangélica y abandonado el culto, por considerarlo pagano) y los cuatro grandes *silos* periféricos. En estos *silos* "comunitarios", el pasante se designa cada año

[9] Véase figura 12.

de entre los miembros de la mitad correspondiente. Pero ¿fue siempre así? ¿Antes cada *silo* tenía un propietario? Las informaciones parecen algo inciertas en este punto. Con todo, comparándolas con las observaciones actuales, se pueden analizar las relaciones entre el sistema de *calvarios* y la distribución de las familias establecidas en los cuartos, de donde resulta el cuadro 2.

La distribución de las familias en las líneas de *silos* confirma la correlación entre éstas y los diferentes cuartos. La demostración es particularmente clara en Tuanta: todos los *silos* de la línea sur pertenecen a familias de Waruta, y todos los de la línea este a familias de Ushata. En Tajata las familias parecen más entremezcladas en las líneas oeste y norte. ¿Se deberá a que allí sólo subsiste la capilla Santiago? Veremos también[10] que los cuartos de Tuanchajta y Tajachajta se habían fundado desde antes en el *ayllu* Tajata. Quedan por ver los grandes *silos* periféricos, asociados desde su fundación, según algunos mitos de origen, con ciertas familias. Uno de ellos cuenta que tres caballeros, Santiago, san Gerónimo y san Felipe, venían del norte y se acercaban a Chipaya cuando el perro de los primeros antepasados, Juan Machaca y Ramosa Choque (según una versión), comenzó a ladrar. Los caballos de los santos se asustaron: Santiago cayó y se quedó en el suelo; san Felipe y san Gerónimo continuaron su galope en direcciones opuestas. En Tajata, Santiago y Felipe fueron recibidos por Juan Machaca, quien edificó dos *silos* en el lugar adonde llegaron los santos. El *silo* Felipe fue legado después a la familia Lázaro, y el de Santiago, a la familia Ramos, actualmente desaparecida, y de la cual lo heredó a su vez la familia Felipe. Por su parte, san Gerónimo había llegado a Tuanta y su *silo* fue edificado por Ambrosio Condori chico.[11] En otros contextos, a los tres santos caballeros se suma un cuarto, llamado Yunguyo, al cual fue dedicado el *silo* "excéntrico". Otro mito atribuye al *silo* Rosario un origen diferente, pues se cuenta que fue construido por Bartolomé Perca y José López para conmemorar una aparición de la virgen. Esos datos complejos permiten suponer que hay una asociación entre los cuatro *silos* periféricos y los linajes que figuran hoy como los más importantes, al menos numéricamente, en sus cuartos respectivos. En efecto, las familias están vinculadas no sólo a un sector del territorio chipaya, sino también, de manera particular, a una estancia que ellas designan como

[10] Véase cap. I de la segunda parte.

[11] Existen en Tuanta dos familias extendidas homónimas: es por eso que se distinguen los Condori grandes y los Condori chicos.

CUADRO 2. *Distribución de los* silos

Silos	*Dueños*	*Día de fiesta*
	SILOS DEL ESTE	
1. Grupo de la capilla Gerónimo		
a) Gerónimo	Comunidad	30 de septiembre
b) Miguel	Daniel Condori chico	29 de septiembre
c) Candelaria	Lorenzo Condori chico	2 de febrero
d) Rosario	Genaro Mollo	3 de octubre
e) Rafael	Mateo Mollo	24 de octubre
f) Antonio	Pedro Condori Mollo	13 de junio
2. Copacabana	Anacleto Condori grande	2 de febrero
3. Dos "pequeños" Gerónimo		
a) Gerónimo	Carlos Condori chico	30 de septiembre
b) Gerónimo	Esteban Condori chico	30 de septiembre
4. Antonio	Braulio Loza	13 de junio
5. Exaltación	Raúl Mamani	14 de septiembre
6. Grupo de la capilla terminal Gerónimo		
a) Antonio	José Santos Mamani	13 de junio
b) Gerónimo (capilla chica)	Comunidad	30 de septiembre
c) Gerónimo	Delfín Flores	30 de septiembre
d) Gerónimo Milagro	Delfín Flores	30 de septiembre
e) Andrés	Delfín Flores	30 de noviembre
f) Felipe	Andrés Mollo	1° de mayo
g) Felipe	Cacciano Condori chico	1° de mayo
h) Felipe	Mariano Condori grande	1° de mayo
i) Juan	Eugenio Alave	24 de junio
j) Santiago	Luciano Condori chico	25 de julio
k) Yunguyo	Juan Condori chico	29 de julio
	SILOS DEL SUR	
1. Grupo de la capilla Rosario		
a) Rosario	Joaquín López	3 de octubre
b) Juan	Dionisio López	24 de junio
2. *Silo* doble		
a) Antonio	Juan López	13 de junio
b) Felipe	Alejandro López	1° de mayo
3. Santiago	Santo López	25 de julio
4. Grupo de la capilla terminal Rosario		
a) Rosario (capilla chica)	Comunidad	3 de octubre
b) Rosario *(silo)*	Joaquín López	3 de octubre
c) Rosario *(silo)*	José Perca	3 de octubre

Silos del oeste

1. Grupo de la capilla Santiago		
a) Miguel	José Felipe	29 de septiembre
b) Socavón	Pablino Lázaro	24 de julio
c) Candelaria	Pablino Lázaro	2 de febrero
d) Santiago	Felipe Lázaro	25 de julio
2. Grupo de la Candelaria		
a) Candelaria (*silo* grande)	Comunidad	2 de febrero
b) Ascensión	Martín López	mayo
c) Yunguyo	Sebastián López	19 de junio
d) Antonio	Bernardo López	13 de junio
3. Grupo del Santísimo		
a) Santísimo (*silo* grande)	Comunidad	Corpus Christi
b) Santísimo	Comunidad (?)	Corpus Christi
4. Grupo del *silo* Felipe		
a) Felipe (capilla chica)	Comunidad	1° de mayo
b) Felipe (Taipimonte)	Comunidad	1° de mayo
c) Felipe (*silo* chico)	Marcelino Felipe	1° de mayo

Silos del norte

1. Grupo de la capilla desaparecida (?)		
2. Concepción	Hermógeno Alave	8 de diciembre
3. Antonio	Andrés Quispe	13 de junio
4. Grupo del *silo* Santiago		
a) Santiago (capilla chica)	Comunidad	25 de julio
b) Santiago (Taipimonte)	Comunidad	25 de julio
c) Santiago (*silo* chico)	Honorio Quispe	25 de julio
d) Santiago (*silo* chico)	Vicente Guarachi	25 de julio
e) Santiago (*silo* chico)	Gerónimo Lázaro	25 de julio
f) Santiago (*silo* chico)	Feliciano Felipe	25 de julio

Silo aislado de Yunguyo

a) Yunguyo (*silo* chico)	Cruz Vilca (yerno de Lorenzo Condori)	19 de junio
b) Virgen (*silo* chico)	Lorenzo Condori	15 de agosto
c) Santiago (*silo* chico)	Gerbacio Mamani	25 de julio

CUADRO 3. *Ubicación de los* silos

Silos periféricos	*Estancia*	*Familias*	*Cuarto*
Gerónimo	Chillani	Condori chicos (más Condori grandes, Mollo y Mamani)	Ushata
Rosario	Osjopata	López	Waruta
Felipe	Pawallani	Lázaro	Tajachajta
Santiago	Aguaqota	Felipe	Tuanchajta

su "lugar de origen" (donde pagan su tributo). Ahora el *silo* terminal Gerónimo se encuentra en la estancia Chillani de los Condori chicos (pero también de los Condori grandes, los Mollo y los Mamani, todos de Ushata); el *silo* Rosario está en la estancia Osjopata de los López; el *silo* Felipe en la estancia Pawallani de los Lázaro, y, por último, el *silo* Santiago está en la estancia Aguaqota de los Felipe (véase cuadro 3).

La expresión "lugar de origen" que emplean los informantes se aplica más a las estancias que a los *silos,* ya que éstos, por definición, se refieren al cielo y conforman la base del culto a los santos y al sol. Sin embargo, la asociación entre los lugares sagrados, dispuestos de manera geométrica, y las familias encargadas específicamente de su culto, repartidas por cuartos y *ayllus,* recuerda en efecto el sistema de los *ceques* de Cuzco. No es que una continuidad de muy larga duración haya permanecido intacta en Chipaya desde el siglo XVI hasta nuestros días, pero conviene dar cuenta de la adopción, por parte de los chipayas, de un sistema cuyo modelo más elaborado lo ofrece la capital inca. ¿Les fue transmitido por los aymaras? Aún no podemos contestar esta pregunta. Pero al menos podemos adelantar que el aporte cristiano se adaptó al marco existente, dando a los lugares sagrados, que son efectivamente los *silos,* una connotación celestial.

2. *Las líneas de* silos *y el calendario*

Los *ceques* de Cuzco ordenaban no sólo la representación del espacio, sino también la del tiempo: se trataba de un verdadero calendario inscrito en el suelo. ¿Ocurre lo mismo con el sistema de los *silos?* Recordemos en primer lugar que, de acuerdo con el clima, el año tiene dos estaciones en Chipaya: el verano, periodo de lluvias, comprende de

octubre (época de siembra) a abril (tiempo de cosecha), y el invierno, periodo seco y muy frío, cubre de mayo a septiembre. Veamos ahora las líneas de *silos:* a primera vista, parece que sus fiestas se distribuyen muy irregularmente. No obstante, en las líneas norte y sur se observa una progresión cronológica desde el pueblo hacia la periferia (de un lado se encuentran Concepción: 8 de diciembre, Antonio: 13 de junio, y Santiago: 25 de julio, y del otro, Felipe: 1° de mayo, Antonio: 13 de junio, Santiago: 25 de julio, y Rosario: 3 de octubre). Por el momento, parece más difícil interpretar las fechas de las fiestas sobre las líneas este y oeste: las observaciones precedentes sugieren al menos un nuevo binomio de oposiciones, a la vez espaciales y temporales, entre el centro del pueblo y la periferia. Examinemos ahora la serie formada por los grandes *silos* terminales, los más importantes en sus respectivas líneas y cuyas fiestas coinciden con las de sus cuartos. Su celebración mantiene el siguiente orden: *1)* Gerónimo, sobre la línea este (30 de septiembre); *2)* Rosario, sobre la línea sur (3 de octubre); *3)* Felipe, sobre la línea oeste (1° de mayo) y *4)* Santiago, sobre la línea norte (25 de julio). Se trata entonces de una sucesión regular, cuarto tras cuarto, de Ushata a Waruta, luego de Tajachajta a Tuanchajta, siguiendo una rotación que abarca el año entero, en el sentido de las manecillas del reloj (véase figura 14).

Las fiestas de Ushata y Waruta, muy cercanas, celebran tanto el inicio del verano como del año agrícola; la fiesta de Tajachajta abre el invierno y cierra el año agrícola, mientras que la de Tuanchajta pone término al año ceremonial (el día de Santiago coincide con la víspera de la fiesta de santa Ana). Así, pues, el año se divide en dos partes iguales, dispuestas bajo el signo de las estaciones, y cada parte se desdobla a su vez (aunque de manera distinta), como si estuviera recortada por la división espacial que define la localización de los cuatro *silos* periféricos. La articulación entre el tiempo y el espacio mediante el alineamiento de los lugares sagrados se efectúa de tal manera que, respecto del invierno, el verano se encuentra en la misma relación en la que se hallan el este con el oeste o la derecha con la izquierda. Desde esta perspectiva, la preeminencia social de Tuanta estaría en correlación con su prioridad cronológica. Es cierto que las líneas este y sur incluyen *silos* celebrados en invierno, y las líneas oeste y norte, *silos* celebrados en verano. Pero además de que las dos mitades sociales atraviesan igualmente las dos estaciones, se observa que los *silos* "invernales" de Tuanta parecen formar parejas con los *silos* cuya fiesta principal se realiza en Tajata (es el caso evidente de Felipe y Santiago, mientras que

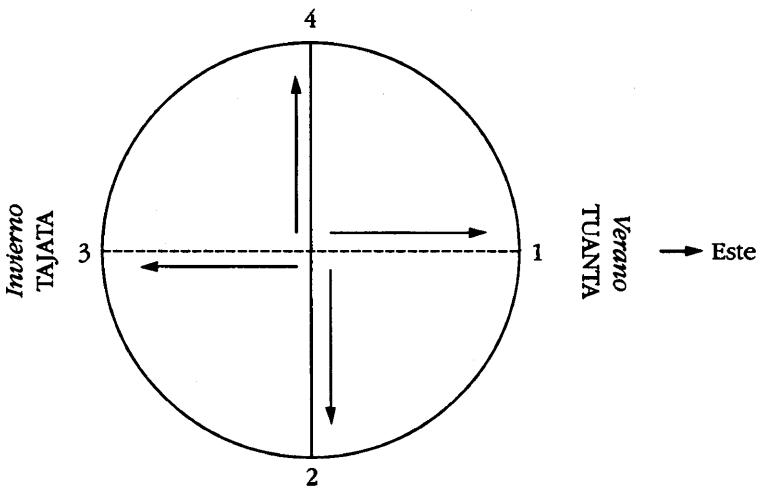


FIGURA 14. *Los* silos *y el calendario*

Juan y Antonio corresponden aproximadamente al Corpus Christi); lo mismo ocurre con los *silos* "estivales" de Tajata (Miguel, Concepción y la Candelaria). Volvemos a encontrar, pues, el procedimiento de la simetría repetitiva.

Todo ocurre como si la organización actual resultara de la aplicación del esquema espacio-temporal con la mayor economía posible, o sea, con una dificultad real mínima. Existe, en definitiva, un problema lógico: ¿cómo traducir lo continuo (la rotación del tiempo) en lo discontinuo (los lugares sagrados)? ¿Cómo inscribir la duración en el suelo? Un mismo modelo definido por binomios de oposición (categorías del este y el oeste, del verano y el invierno, etc.) y de principios numéricos (dualismo y partición en cuatro) rige a la vez la distribución del espacio, la representación del tiempo y la organización de la sociedad, pero la heterogeneidad de los elementos a los que se aplica introduce un juego de distorsiones, así como una pluralidad de perspectivas que se combinan, se complementan y se corrigen unas a otras.

D. LA TIERRA: LOS *MALLKUS* Y LAS VÍRGENES

El culto a los santos y las líneas de *silos* sólo representan una parte —en cierto modo la mitad— del sistema de creencias de los chipayas: la que se vuelve hacia el cielo, donde los aportes cristianos aparecen

como relegados. La otra parte incorpora los elementos que se refieren a la tierra y atestiguan cierta continuidad andina.

1. *Los* mallkus

Los *mallkus* son divinidades telúricas cuyo espíritu reside supuestamente en monumentos construidos de adobe y tierra seca, llamados *pokara*, de forma cónica y de dimensiones variables (de 80 centímetros a dos metros de alto, y de 50 centímetros a 1.2 metros de diámetro en la base). Por lo general están edificados sobre un túmulo donde se hallan enterradas las ofrendas dirigidas a la divinidad: hojas de coca, frascos de alcohol, pasterios (panecillos de azúcar en forma de llama, de corazón, de estrella, etc.), *illa* (piedras sagradas de formas indeterminadas, que los chipayas también llaman *samiri)*. Esos monumentos presentan una pequeña abertura, situada a una altura intermedia y siempre orientada hacia el este; es en la "boca" del *mallku* donde se depositan las ofrendas durante la fiesta del dios. Éste puede aparecerse a los hombres en sueños o visiones: los informantes lo describen con frecuencia como un viejo vestido de aymara. El *mallku* es un dios masculino pero está acompañado por su esposa, la *t'alla*, que reside en el mismo monumento; los ritos se dirigen hacia ambas divinidades, que siempre se encuentran asociadas.

Cada mitad cuenta en primer término con una serie de cuatro *mallkus*, repartidos de acuerdo con su orden de poder (véase cuadro 4, donde se indica también la fecha de su fiesta).

A los ocho *mallkus* del cuadro 4 se añade una divinidad que lleva el mismo nombre en ambas mitades y a la que están dedicados dos monumentos (uno en Tuanta y otro en Tajata). Se trata de la *Marka Qollu*, también telúrica y femenina y que, para la mayoría de los informantes, se confunde con la *Pachamama*, la Madre-Tierra. Ella reside sola en su monumento y sus esposos están representados por los otros *mallkus*. Los chipayas veneran también el agua terrestre bajo la forma del *mallku* Lauca (acompañado de su *t'alla),* que cuenta asimismo con dos monumentos (uno en cada mitad) y se celebra el 6 de enero en Tuanta y el 20 de enero en Tajata. Por último, el más importante de los *mallku,* algo así como el padre de todos los demás, es la torre de la iglesia, el Torre Mallku, acompañado por la Torre T'alla, los cuales son celebrados por todos los chipayas el mismo día, el domingo de Carna-

CUADRO 4. *Los* mallkus *y sus correspondencias calendáricas*

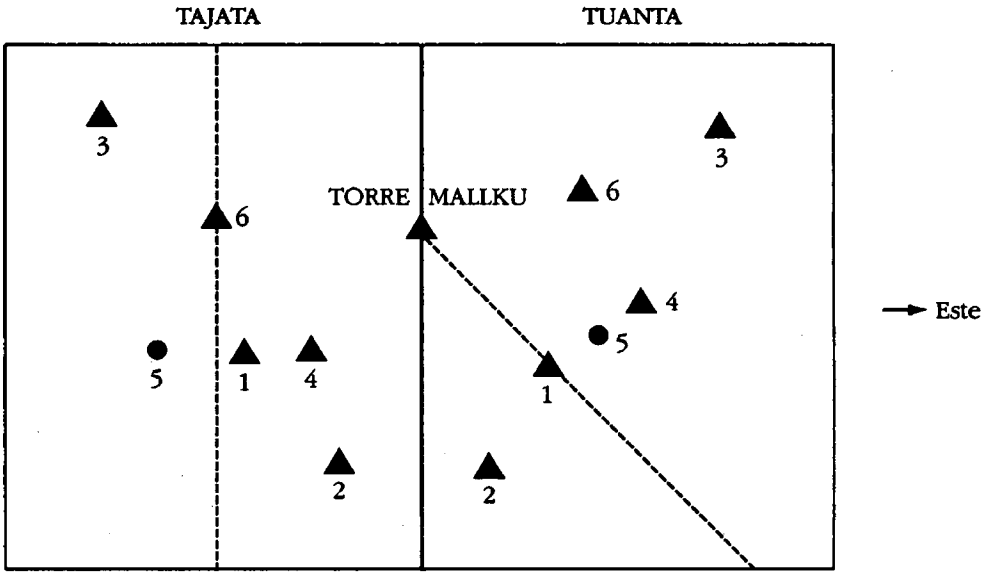
Mallkus de Tajata	*Mallkus de Tuanta*
1. Qusillawi (sábado de Carnaval)	1. Chunkirini (sábado de Carnaval)
2. Kiliminti (1° de agosto)	2. Estebani (Compadres)
3. Wajma (Compadres)	3. Quri anchuri (Compadres)
4. Kemperani (Compadres)	4. Aviadoro (1° de agosto)

val. Los chipayas invocan también a las montañas lejanas, en especial el Sajama, donde el río Lauca tiene sus fuentes, pero lo hacen mediante ceremonias consagradas en sus propios *mallkus,* pues aunque teman a las divinidades de los aymaras, e incluso les recen, no las reconocen como suyas ni les alzan monumentos en su territorio. En suma, los *mallkus* de los chipayas (salvo el *mallku* Lauca) corresponden a montañas artificiales y en miniatura que se vieron obligados a construir porque el altiplano desolado al que fueron empujados carecía de ellas.

La distribución de los *mallkus* en el territorio chipaya parece sometida, como ocurre con los *silos* (aunque de manera diferente), a ciertas categorías del esquema fundamental (véase figura 15). Los *mallkus* Quri anchuri y Wajma se alzan en la "esquina" noreste de Tuanta, el primero, y en la "esquina" noroeste de Tajata, el segundo. De manera análoga, los *mallkus* Estebani y Kiliminti se sitúan en la "esquina" suroeste de Tuanta y en la "esquina" sureste de Tajata; éstos marcan un límite entre los terrenos de pastoreo y el suelo completamente desnudo y desértico que se extiende, lejos hacia el sur, hasta el lago Coipasa. En cuanto a los monumentos de Chunkirini, Aviadoro y Marka Qollu de un lado, y de Qusillawi, Kemperani y Marka Qollu del otro, parecen dispuestos dentro de cada mitad de manera perpendicular a los *taipi* secundarios (es decir, a la línea de división entre los cuartos Ushata y Waruta, por una parte, y Tuanchajta y Tajachajta por la otra).

La duplicación del sistema de una mitad a la otra queda confirmada por las correlaciones entre los *mallkus,* que los chipayas asocian de dos en dos. Como el Torre Mallku es considerado el padre de todos los *mallkus,* éstos son, por tanto, "hermanos", pero unidos de tal manera que cada uno encuentra a su homólogo en la otra mitad, de lo que resulta una serie de seis pares formados por un *mallku* de Tuanta y otro de Tajata (véase cuadro 5).

Se trata incluso, para los dos Marka Qollu y los dos Lauca Mallku, de



TAJATA
1. Qusillawi
2. Kiliminti
3. Wajma
4. Kemperani
5. Marka Qollu
6. Lauca

TUANTA
1. Chunkirini
2. Estebani
3. Quri Anchuri
4. Aviadoro
5. Marka Qollu
6. Lauca

FIGURA 15. *Mapa esquemático de los* mallkus

CUADRO 5. *Serie de pares formados por los* mallkus *de Tuanta y Tajata*

Chunkirini	—	Qusillawi
Estebani	—	Kiliminti
Quri anchuri	—	Wajma
Aviadoro	—	Kemperani
Marka Qollu	—	Marka Qollu
Lauca Mallku	—	Lauca Mallku

una especie de carácter gemelo. Un relato del que sólo subsisten algunos fragmentos explica, al menos para el *mallku* del primer par, su origen común a partir de la fisión de una divinidad inicialmente única: los fundadores del pueblo habrían descubierto (¿o construido?) al sur de la iglesia un gran *mallku* llamado Chipana, que dividieron en dos partes, que sirvieron para edificar el *mallku* Chunkirini en Tuanta y el *mallku* Qusillawi en Tajata. En resumen, es como si el sistema de los *mallkus* en Chipaya estuviera distribuido de acuerdo con una verdadera simetría entre dos mitades que se reflejan mutuamente (con el Torre Mallku como eje de simetría).

Reconocimos en el nombre del *mallku* original, luego escindido en mitades, el etnónimo del grupo uru, del cual hablaremos enseguida. Los informantes traducen la palabra *chipa* o *chipana* como "gavilla de paja", y dicen que el nombre de su pueblo viene de la paja que cubre el techo de sus casas. Es una interpretación poco satisfactoria, porque todas las casas redondas del altiplano estaban protegidas de ese modo; podemos preguntarnos si no se trata más bien de una racionalización *a posteriori*.[12]

La jerarquía que rige los seis *mallkus* de cada mitad parece relativamente débil, mientras que el Torre Mallku representa una potencia superior, según muestra la definición de dos niveles, definidos en los ámbitos espacial y social: *1)* en un primer nivel se sitúa el Torre Mallku (en el centro del territorio), venerado por todos los chipayas; *2)* en un segundo nivel, los 12 *mallkus* de Tuanta y Tajata, venerados sólo por los miembros de sus respectivas mitades. Eso no es todo, pues otros *mallkus* más pequeños definían en otros tiempos un tercer nivel, en la escala de las familias extendidas, y quizá también linajes más reducidos. Actualmente subsisten en Tajata dos *mallkus* que, por sus dimensiones, se sitúan en otra categoría: uno, llamado Kunchupata, en la estancia Chipayavinto, tiene por dueño a Pablino Quispe, quien lo festeja el 20 de enero (la misma fecha que Lauca Mallku); el otro, Ramirisa, en la estancia Maita, tiene por dueño a Lorenzo Felipe, quien lo celebra el

[12] Cabe señalar que el diccionario aymara de L. Bertonio, de principios del siglo XVII, incluye varias entradas que confirman una relación entre *chipa* y "paja". Destacamos así: *"Cchipa: Emboltorio de hicho, embutido de algo como es fruta, y otras cosas que se llevan"*, y p. 84: *"Chhiphitha, Kukutha: Cubrir la casa con hicho las puntas adentro, y rayzes a fuera"; "Chhipita vta: Casa assí cubierta"*. (segunda parte, p. 87). Un término quizá un poco alejado llama también la atención en la p. 87: *"Cchipoco: Terrero a quien todos de ordinario echan la culpa"*. El mismo diccionario menciona igualmente en la p. 83: *"Chipana: Manilla de oro, o plata, o cobre, gala de barones"* (brazalete de oro, plata o cobre, ornamento masculino).

día de los compadres, en febrero (la misma fecha que Wajma y Kemperani). De hecho, los informantes confirman que hasta fechas recientes todas las familias (de acuerdo con una extensión difícil de precisar) se encontraban bajo la protección de *mallkus* particulares. Más aún que los *silos,* esos *mallkus* particulares recuerdan de manera sorprendente los "lugares de origen" (los *pakarina)* que describen los antiguos cronistas.

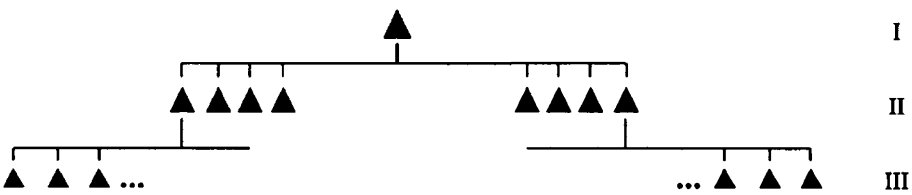
Volvamos a los *mallkus* del nivel intermedio. Como sucede con los *silos* de la comunidad, son los pasantes designados cada año en su mitad respectiva quienes asumen el costo de sus festejos. Pero ¿fue siempre así? ¿No pertenecían antes esos *mallkus* a familias extendidas? De hecho los chipayas siguen asociados a las familias instaladas en su sector (varias familias vecinas están a veces vinculadas con el mismo *mallku)* (véase cuadro 6).

La elección de los pasantes para las divinidades cambió sin duda con el paso del tiempo, en función de la evolución demográfica y de las transformaciones religiosas, entre otras cosas. Indiquemos brevemente que durante el largo periodo de escasa población (hasta mediados del siglo XIX en Chipaya) la designación de los pasantes se limitaba probablemente a los "vecinos" del *mallku,* y de allí su asociación más estrecha con esa familia. En la segunda mitad del siglo XIX y en el transcurso del XX, la población de Chipaya aumenta rápidamente, de manera que la elección del pasante puede extenderse, en ambas partes, a toda la mitad, situación que por lo general describen los informantes. Desde hace varios años, bajo el efecto de las misiones protestantes o católicas, los candidatos para los cargos religiosos no parecen ser tan numerosos ni fervientes, de modo que, como antes, los pasantes son elegidos, sobre todo, de entre los "vecinos" del *mallku.*

Por último, los *mallkus* se reparten efectivamente en tres niveles, a

CUADRO 6. *Los* mallkus *y su asociación con las diferentes familias*

Tajata	*Tuanta*
Qusillawi: Mamani	Chunkirini: López, Condori chicos
Kiliminti: Mamani, Quispe	Estebani: López, Perca
Wajma: Lázaro	Quri anchuri: Condori grandes
Kemperani: Quispe	Aviadoro: Condori chicos
Marka Qollu: Guarachi	Marka Qollu: Condori grandes
Lauca: Lázaro	Lauca: Condori chicos, Mollo



I. *Torre Mallku* (conjunto del pueblo)
II. *Mallkus* de las mitades
III. *Mallkus* de las familias

FIGURA 16. *Los tres niveles de los* mallkus

pesar de los matices que introducen los cambios históricos en el nivel intermedio. Reencontramos en esta organización el procedimiento de encaje y de repetición, característico de las mitades y los cuartos: el Torre Mallku domina el conjunto del territorio chipaya, engendra y abarca los grandes *mallkus* de cada mitad, que se reflejan por pares; los pequeños *mallkus,* protegen únicamente a las familias, ya sean extendidas o reducidas (véase figura 16).

Hemos mencionado ya los *illa* (o *samiri),* piedras planas de forma indeterminada, enterradas en otros tiempos bajo los *mallkus,* que protegen especialmente el ganado. También son enterradas en un sitio acerca del cual trataremos más adelante: al sur, bajo las aguas del lago Coipasa (en donde el suelo se hunde con escasa inclinación, de tal modo que a varios cientos de metros de la orilla el agua sigue siendo poco profunda). Durante las ceremonias consagradas a los *mallkus,* siempre se mira hacia el sur cuando se invoca a los *samiri,* o cuando se les ofrece libaciones.

Otros objetos sagrados están asociados con el culto a los *mallkus,* así como con la orientación al sur: se trata de los *champi.* Son piezas de bronce, a veces redondas u ovaladas *(champi t'alla),* a veces en forma de cruz en "T" *(champi mallku).* Se encuentran en las tumbas de los antepasados, y se cuenta que, de existir aún, brillarían como un espejo a la luz de la luna. Al parecer, antiguamente la mayoría de los jefes de familia poseía un *champi* que conservaba en una cajita (junto con pasterios, coca, alcohol, etc.) dentro de su casa. Los *champi* protegían las cosechas, los rebaños, los hombres, y eran celebrados una vez al año. El día de los Compadres, el poseedor de un *champi* lo suspendía de una vara sagrada, en medio de la casa, ofrecía un sacrificio y derramaba

la sangre hacia el sur. También podía pedirle consejo por la noche, e incluso comunicarse con un *mallku* por medio de él. Los *champi* daban lugar también a prácticas mágicas, como echar conjuros al enemigo o provocar la muerte de un rebaño. ¿Será por estos poderes maléficos que los *champi* individuales parecen prácticamente abandonados en nuestros días?

Sin embargo, no todos han desaparecido. Los *champi* no eran tan sólo objetos individuales de culto, sino que también formaban parte del ritual practicado en nombre de la comunidad. Aún hoy se conservan dos *champi* en el arcón que se encuentra en la iglesia y que contiene un revoltijo de objetos religiosos (efectos eclesiásticos, crucifijos, Biblias, etc.). El domingo de Carnaval se sacan los *champi* del arcón y son llevados a la cúspide de la torre de la iglesia durante la ceremonia del sacrificio. En las fiestas de santa Ana y del Santísimo, permanecen dentro del arcón, pero se les lleva la sangre del exterior (el sacrificio tiene lugar delante de la iglesia) para servirles las libaciones.

2. *Pachamama y las vírgenes*

Así, el sistema de creencias de los chipayas se compone de divinidades que residen en dos dominios opuestos: los santos en el cielo y los *mallkus* en la tierra. La dicotomía parece aún más marcada porque resulta de la combinación de dos estratos históricos diferentes y se materializa en dos tipos de monumentos religiosos: los *silos* por un lado y los *pokara* por otro. ¿Acaso la tensión entre cielo y tierra se reduce simplemente a la superposición de dos religiones, la andina y la cristiana? No exactamente. La contradicción que se desliza hasta el corazón de la religión andina es lo que ilustra la ambigüedad de la entidad llamada Marka Qollu. Para todos los informantes, se confunde con la Pachamama, la divinidad telúrica por excelencia. Pero también recibe el nombre de Virgen. ¿Por qué esta asimilación paradójica? En efecto, cualquier lugar de la tierra lleva un nombre y es colocado bajo la protección de una Virgen, y la Marka Qollu aparece como la concentración, la encarnación de todas las Vírgenes. Sin embargo, está disociada de la "Virgen María", como si la noción cristiana se escindiera entre la virgen aferrada a la tierra (que se multiplica en innumerables vírgenes) y María, que está en el cielo. ¿Acaso subsiste de manera inconsciente un lazo entre esos dos términos?

Curiosamente, se observa un proceso análogo en la noción de Pachamama: la mayoría de los informantes, como en todos los Andes, la confunden con la "Santa Tierra", mientras que otros la asimilan al cielo. Esta contradicción parece incomprensible, a menos que se aproximen ambas dicotomías, simétricas e inversas: la Virgen María, celestial y cristiana, se desdobla para relegar una parte de sí misma a la tierra, mientras que Pachamama, telúrica y andina, se desdobla también, pero eleva una parte suya hasta el cielo. Se trata de intercambios en forma de *quiasmas* que dan cuenta a su vez de los aspectos polisémicos de Marka Qollu. ¿Quiénes son, en realidad, los esposos de esta divinidad femenina? Lo son todos los *mallkus* y todos los santos, de manera que Marka Qollu encarna al mismo tiempo todas las *t'allas* y todas las vírgenes. Esta ambigüedad fundamental tiende a simular una comunicación y hasta una confusión entre los dos polos. Pero sólo en apariencia, pues la suma de las contradicciones que se concentran en Marka Qollu plantea menos una solución (si no retórica) que un problema. Se trata del problema de una mediación entre el cielo y la tierra. ¿Cuál es esa mediación?

E. La torre de la iglesia

El mayor de todos los *mallkus* no es sino la torre de la iglesia, el Torre Mallku. De hecho, la torre parece una enorme *pokara:* tiene tres pisos, rematados por un monumento cónico a su vez coronado por una cruz. Su puerta se abre hacia el este, y una escalera interna, oscura y de escalones irregulares, conduce a una plataforma donde se realiza uno de los ritos más importantes del año.

La fiesta del Torre Mallku se celebra el domingo de Carnaval por todo el pueblo, y es la única que reúne dos pasantes, uno por cada mitad, Tuanta y Tajata, en la persona de sus alcaldes. Antes, en el Carnaval, los hombres llevaban un sombrero negro, se disfrazaban con una peluca en forma de cola de caballo (la *kawallchara),* se ataban en las muñecas hondas ceremoniales, se adornaban con plumas de flamenco y calzaban sandalias de cuero de llama. Las mujeres llevaban un sombrero blanco, un *tupu* de bronce, flores, y calzaban también sandalias de cuero de llama. Ahora sólo visten la *kawallchara* la media docena de bailarines asignados por cada mitad para la "danza de Carnaval" *(ushnitsati).*[13] En el interior de la iglesia, la disposición de los

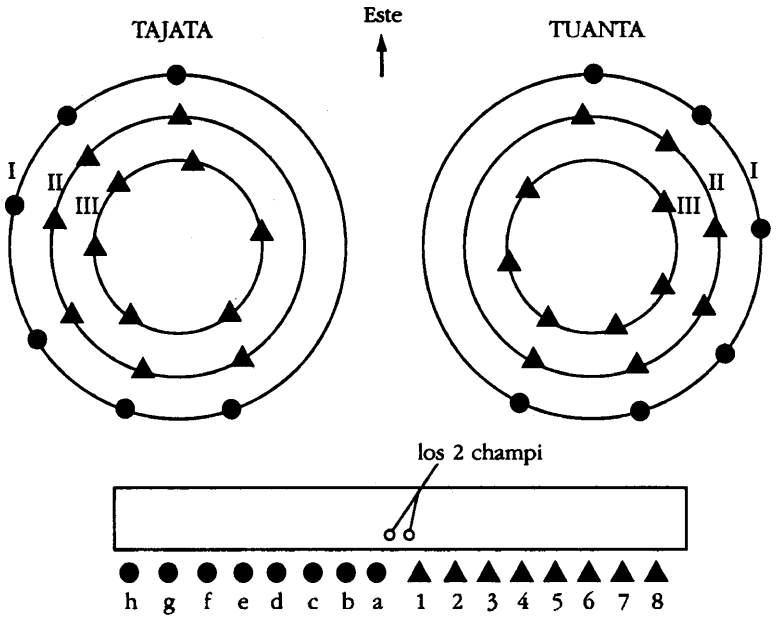
[13] Del puquina *Usbni,* Carnaval *(ushnis,* jugar), y *tsati,* bailar.

fieles difiere de la que observan en las demás fiestas del año: todos los hombres de las dos mitades (tuantas y tajatas mezclados) se ubican a la derecha y las mujeres a la izquierda.

La danza del Carnaval se baila en el patio grande de la iglesia, delante de una mesa instalada al pie de la torre. Detrás de la mesa, de cara al este, se sientan en el centro los dos alcaldes, y a su derecha, los seis pasantes de los santos comunes a todo el pueblo (santa Ana, Santísimo, Joaquín, Cristo, Dolores y Guadalupe); a su izquierda las esposas de los alcaldes y luego las de los pasantes (véase figura 17). Sobre la mesa, frente a los alcaldes, se depositan los *champi* que para la ocasión han sido sacados de su arcón. En el patio, la danza de Carnaval es ejecutada por los 12 pasantes de los *mallkus* (o sea seis de Tuanta y seis de Tajata), sus esposas y los *ushnitsati*. Forman dos grupos distintos: a la derecha el de Tuanta, a la izquierda el de Tajata. Cada grupo forma tres círculos concéntricos: el círculo exterior es el de las mujeres, luego sigue el de los hombres y, finalmente, el círculo interior es de los *ushnitsati* (hombres disfrazados). El ritual de Carnaval reúne así, al pie del Torre Mallku y en torno a los dos alcaldes y a los dos *champi*, a los pasantes de todos los santos y *mallkus*.

El Torre Mallku, centro de todos los centros, posee en sí mismo un centro, el lugar más sagrado del espacio chipaya: la plataforma de la torre, donde se practica el sacrificio de Carnaval. Los dos alcaldes ofrecen cada uno un cordero, una llama y un cerdo, que son elevados hasta la cúspide para ser inmolados. La sangre se derrama en libación sobre las ofrendas, depositadas en dos cajitas que se entierran en el lado este de la plataforma y se abren cada año, en el Carnaval, para renovar los ingredientes rituales que contienen. Encima de la plataforma (a unos 50 centímetros de su base) son suspendidas cuatro campanas frente a las cuatro aberturas orientadas hacia los puntos cardinales: la campana del este corresponde a Ushata, la del sur a Waruta, la del oeste a Tajachajta y la del norte a Tuanchajta. Todas están asociadas al cielo y a los santos, hacia quienes sube su llamado. El minúsculo espacio de la plataforma encierra así todo lo que los chipayas consideran más sagrado y concentra los elementos esenciales de su simbolismo (véase figura 18).

Examinemos ahora las cajitas de la plataforma (llamadas *pitajas)*. La caja de la derecha pertenece a Tuanta, la de la izquierda, a Tajata. Ambas contienen los mismos objetos rituales: dos botellitas de alcohol de cada lado, cigarrillos, hojas de coca, briznas de hierba, flores, pasterios

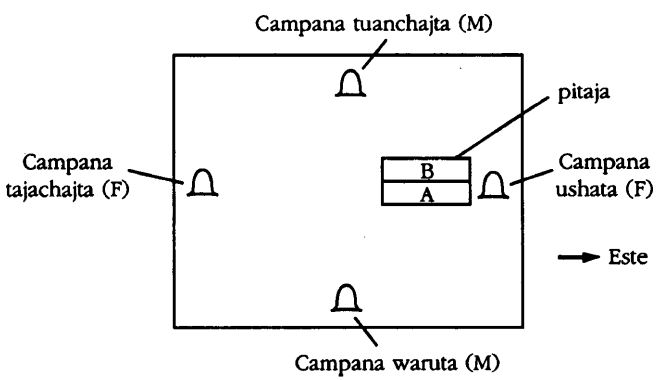


I. Círculo de los *ushnitsati*
II. Círculo de los pasantes de los *mallkus*
III. Círculo de las esposas de los pasantes de los *mallkus*

1. Alcalde *mallku*
2. Alcalde *t'alla*
3. Pasante de santa Ana
4. Pasante del Santísimo
5. Pasante de san Joaquín
6. Pasante de Cristo
7. Pasante de Dolores
8. Pasante de Guadalupe

a. Esposa del alcalde *mallku*
b. Esposa del alcalde *t'alla*
c. Esposa del pasante de santa Ana
d. Esposa del pasante del Santísimo
e. Esposa del pasante de san Joaquín
f. Esposa del pasante de Cristo
g. Esposa del pasante de Dolores
h. Esposa del pasante de Guadalupe

FIGURA 17. *Baile de los* ushnitsati



A: *Pitaja* de Tuanta B: *Pitaja* de Tajata

FIGURA 18. *La plataforma de la torre*

en forma de llama, de oveja y de cerdo, todo espolvoreado de confetis y entrelazado con serpentinas. Pero existen también otros dos objetos diferentes, propios de cada caja: se trata de pasterios de carácter particular. El primero, de forma cuadrada y con el dibujo de un corazón, se llama *mallku;* el segundo, de forma redonda y sin dibujo, se llama *t'alla*. El pasterio que representa el *mallku* se encuentra siempre a la derecha, en la caja de Tuanta, y el que representa la *t'alla,* siempre a la izquierda, en la caja de Tajata. Antes del sacrificio, los alcaldes agregan al contenido de las cajitas los dos *champi* de la iglesia (uno en cada caja). Luego renuevan todos los objetos rituales, respetando una alternancia entre las dos mitades: un año es el alcalde de Tuanta quien deposita los objetos en la caja de Tuanta (su propia mitad), mientras que el alcalde de Tajata hace lo mismo en la caja de Tajata (también su propia mitad), pero el año siguiente se produce un *quiasma:* el alcalde de Tuanta deposita los objetos en la caja de la otra mitad, Tajata, mientras que el alcalde de Tajata los deposita en la caja de Tuanta. Así se intercambian los papeles en los años siguientes. El alcalde encargado de renovar la caja de Tuanta (y por lo tanto de depositar el *mallku)* lleva el título de *alcalde mallku,* y el que renueva la caja de Tajata (y por lo tanto deposita la *t'alla)* lleva el título de *alcalde t'alla*. Si bien los dos pasterios rituales, el *mallku* y la *t'alla,* permanecen siempre en el mismo lugar, los títulos de *alcalde mallku* y *alcalde t'alla* cambian de mitad cada año.

Es una alternancia particularmente notable, ya que representa el único ejemplo, hoy día, de un intercambio de servicios entre las mitades Tuanta y Tajata.[14] Al mismo tiempo corrige la preeminencia simbólica de Tuanta (el lado del este, la derecha y lo masculino) y afirma, desde otra perspectiva, el equilibrio y la complementariedad de ambas mitades. Que este intercambio ritual se lleve a cabo sobre la plataforma de la torre confirma la posición central de esta última: en general, el Torre Mallku asegura la mediación entre los términos opuestos del sistema de representación de los chipayas, entre el cielo y la tierra (los santos y los *mallkus)* así como entre las mitades y los cuartos de su organización social. ¿Qué es la torre sino la última pieza de toda la serie de elementos encajados (territorio, pueblo, iglesia)? En la escala reducida de

[14] Notemos que ambas mitades trabajan en colaboración (aunque cada una con su equipo) cuando se trata de la escuela o de las oficinas administrativas, que son de interés general. En cuanto a los trabajos de drenaje y de irrigación, se realizan separadamente por cada una de las mitades (véase cap. II).

las cajitas de ofrendas, la doble asociación entre Tuanta y el *mallku,* por un lado, y entre Tajata y *t'alla* por otro, repite y confirma la disposición de la iglesia y de sus patios, donde Tuanta ocupa el lado derecho, masculino, y Tajata el izquierdo, femenino. La orientación de las campanas corresponde de igual manera a la de los barrios y las cuatro filas de *silos:* la campana de Ushata al este, como el *silo* Gerónimo; la de Waruta al sur, como el *silo* Rosario; la de Tajata al oeste, como el *silo* Felipe, y la campana de Tuanchajta al norte, como el *silo* Santiago. Todos los elementos del territorio, de la sociedad y de la religión de los chipayas se reúnen en la plataforma, es decir, en un lugar situado a una altura media, donde se reúnen materialmente los elementos celestes (las campanas), que así se ven rebajados, y los elementos telúricos (los pasterios *mallku* y *t'alla,* y los *champi),* realmente sobreelevados, mientras que las mitades Tuanta y Tajata se entrecruzan en el tiempo (pero sin dejar sus lugares) mediante el rito de la renovación de las ofrendas. En definitiva, la torre de la iglesia, *taipi* de todos los *taipi,* microcosmos de los microcosmos, es el símbolo de todas las mediaciones.

Éstas se producen incluso a través de otra pareja de oposición: las categorías sexuales se aplican a las campanas de la plataforma, de acuerdo con una costumbre ciertamente occidental, pero sometida aquí a la lógica binaria del pensamiento chipaya. Así, la campana de Ushata se considera femenina, la de Waruta masculina, la de Tajachajta femenina y la de Tuanchajta masculina. Asistimos a una nueva duplicación de los componentes del sistema dual, pero estas últimas correlaciones presentan un problema, pues, de acuerdo con el criterio de los puntos cardinales, I es a II como I,1 es a I,3 y II,2 a II,4. A partir de ello se podría suponer que dentro de cada mitad, de acuerdo con el criterio de las categorías sexuales, los mismos cuartos se encontrarían en la misma relación. Ahora, si la campana de II,2 (Tuanchajta, este del oeste) es realmente masculina, en cambio la I,1 (Ushata, este del este) es considerada femenina. ¿Por qué esta aparente discordancia?

La dificultad se aclara si recordamos, en primer término, que las correspondencias entre las categorías del esquema mental y las realidades empíricas sólo valen desde cierta perspectiva y que actúan dentro de un sistema de relaciones, pues es verdad que cada mitad cuenta con el mismo número de hombres que de mujeres. Hemos visto que en el Carnaval todos los hombres de Tuanta y Tajata se encuentran mezclados en el lado derecho, y todas las mujeres, en el izquierdo; que los títulos de *alcalde mallku* y *alcalde t'alla* se intercambian cada año entre

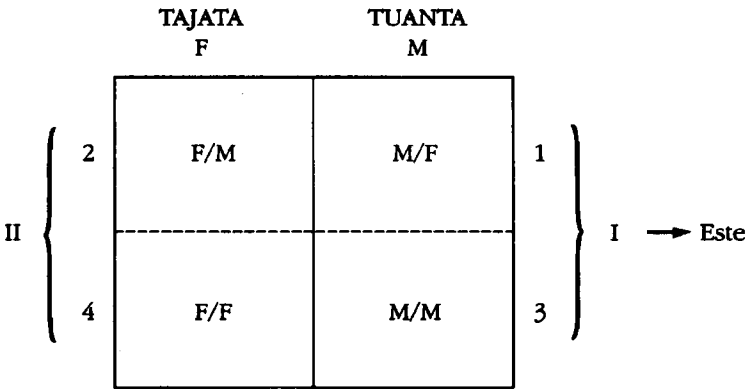


FIGURA 19. *Las categorías sexuales y los cuartos*

Tajata y Tuanta. En cada caso, se trata menos de una inversión de signos que de la mediación ritual entre las mitades en el culto al Torre Mallku. A esto se agrega la pluralidad de los criterios: los informantes explican el sexo atribuido a las campanas refiriéndose no a los puntos cardinales, sino a los monumentos dedicados a los *mallkus* en el territorio chipaya. La campana de Ushata es femenina porque la Marka Qollu de Tuanta se encuentra justo en el cuarto Ushata; otro tanto sucede con la de Tajachajta, porque la Marka Qollu de Tajata se halla en el cuarto de Tajachajta. En cuanto a los *mallkus* más poderosos, Chunkirini y Estebani por un lado, y Qusillawi y Kiliminti por el otro, se alzan respectivamente en Waruta y Tuanchajta, lo que explica el carácter masculino de las campanas que les corresponden. Por último, aparece una nueva serie de encajes: Tuanta se sitúa en conjunto bajo el signo masculino respecto de Tajata, que en su conjunto se sitúa bajo el signo femenino; pero dentro de cada una de las mitades, los cuartos reciben una definición secundaria, de modo que Ushata, masculino, por ser parte de Tuanta, es femenino en relación con Waruta, mientras que, inversa y simétricamente, Tuanchajta, femenino como parte de Tajata, es masculino en relación con Tajachajta. Esto da por resultado la figura 19.

En otros términos, volvemos a encontrar el procedimiento del dualismo chipaya, aunque, a diferencia de la figura 8, Waruta y Tajachajta (o sea I,3 y II,4) representan desde esta otra perspectiva los términos extremos (o sea M/M y F/F, respectivamente), y Ushata y Tuanchajta (o sea I,1 y II,2), los términos mediadores (o sea M/F y F/M, respectivamente). La pluralidad de los criterios y de los puntos de vista introduce un juego de interferencias que resuelve o atenúa la tensión interna

del sistema, y todos los esquemas se articulan sobre la plataforma de la torre, lugar por excelencia de la mediación de las mediaciones.

En resumen, un sistema de clasificación fundado sobre una lógica binaria ordena entre los chipayas no sólo la sociedad, sino también el espacio, el tiempo y el universo. No se trata de que haya correspondencia absoluta entre hechos empíricos por un lado y categorías abstractas por el otro. Una serie de binomios de oposición (este/oeste, alto/bajo, derecha/izquierda, masculino/femenino, etc.) se despliega en una red de relaciones donde los conjuntos y los subconjuntos se definen unos respecto de otros, se repiten, se encajan y se corrigen siguiendo criterios y perspectivas variables. Señalemos que estos principios generales de organización no difieren en absoluto de los que podemos descubrir en los pueblos vecinos. Encontramos entre los urus, así como entre los aymaras, uno de los rasgos más originales del dualismo andino: su estructura de "juego de espejos", donde los elementos que entran en una de las categorías clasificatorias son susceptibles de desdoblamientos indefinidos. Es así como la mitad superior puede descomponerse en una parte percibida como lo alto de lo alto, y otra es considerada como lo bajo de lo alto; de igual modo, la mitad inferior se descompone en lo alto de lo bajo y lo bajo de lo bajo (y lo mismo para las otras categorías). Estos desdoblamientos se cruzan, se superponen, engendran cuadriparticiones complejas y dibujan configuraciones diversas de acuerdo con el punto de vista adoptado.

Recapitulemos las principales categorías asociadas con las mitades y con los cuartos de Chipaya. La mitad Tuanta, o sea I, se sitúa del lado del este, lo bajo, la derecha y lo masculino; la mitad Tajata, o sea II, del lado del oeste, lo alto, la izquierda y lo femenino. En consecuencia, en primera instancia, los cuartos Ushata y Waruta por un lado, y Tuanchajta y Tajachajta por el otro, quedan afectados por los mismos signos que sus respectivas mitades. Pero al mismo tiempo, a causa de un juego de desdoblamientos paralelos, a cada cuarto se le atribuye un signo secundario por oposición al otro cuarto de su propia mitad: por ejemplo, Ushata (o sea I,1) se caracteriza como el este del este, lo alto de lo bajo, lo femenino de lo masculino y la izquierda de la derecha. En suma, se obtiene para el conjunto de los cuartos el siguiente cuadro (donde la primera letra indica el signo principal y la segunda el signo secundario: E es este, O es oeste, B bajo, A alto, M masculino, F femenino, D derecha e I izquierda):

I,1	=	E/E	B/A	M/F	D/I
I,3	=	E/O	B/B	M/M	D/D
II,2	=	O/E	A/B	F/M	I/D
II,4	=	O/O	A/A	F/F	I/I

Se observa, pues, que a raíz de esos desdoblamientos las relaciones entre los diferentes cuartos se modifican, e incluso se invierten, de un criterio a otro. En función del este, I,1 es a I,3 como II,2 es a II,4. Pero si consideramos lo masculino (o la derecha), I,3 es a I,1 como II,2 es a II,4. Y desde el punto de vista de lo alto, I,1 es a I,3 como II,4 es a II,2. En la medida en que el este, la derecha o lo masculino confieren una preeminencia simbólica, el cruce de perspectivas restablece un equilibrio entre los diferentes cuartos. También se observa que los signos que los afectan son repetidos o mixtos: según esta nueva perspectiva, II,4 (que sólo posee signos repetidos) y I,3 (que comporta una mayoría de signos repetidos) constituyen los polos extremos, entre los cuales I,1 y II,2 (afectados por completo o en su mayoría por signos mixtos) aseguran mediaciones sutiles. La división cuadripartita permite al mismo tiempo, de un modo global, la mediación entre las mitades Tuanta y Tajata, cuyos signos principales se oponen término por término: es lo que dice igualmente el rito, en lo más alto de la torre, sobre el intercambio del *mallku* y la *t'alla*.

Esta lógica dual se aplica a componentes que corresponden a diferentes estratos históricos. Si bien es fácil reconocer los elementos europeos, no lo es tanto distinguir los elementos urus y aymaras. Se observa, sin embargo, una diferencia sobre un punto particular, pues mientras la derecha y lo masculino son asociados a lo alto entre los aymaras, entre los chipayas esas categorías preeminentes están ligadas a lo bajo. ¿Esa inversión de valores se deberá al hecho de que los chipayas, por ser hombres acuáticos, son precisamente hombres de abajo? Aun cuando hubieran adoptado las estructuras mentales y sociales de sus vecinos aymaras,[15] los chipayas bien pudieron modificarlas mediante un toque discreto pero significativo, para afirmar su identidad.

[15] Sobre la organización social y las representaciones simbólicas de las comunidades aymaras de Carangas, y particularmente de Sabaya, *cf.* G. Rivière, 1982.

II. EL AGUA Y EL VIENTO

LA SAL, EL FRÍO, EL VIENTO, LA ALTITUD: al parecer, el confín del mundo donde están relegados los chipayas reúne todas las desgracias y lleva al hombre a los límites de sus posibilidades de supervivencia. La parte útil de su territorio se concentra entre los brazos del río Lauca, en un radio de seis a ocho kilómetros alrededor del pueblo de Chipaya. Esta zona abarca casi la totalidad de las estancias, dispersas en medio de magros pastizales de *toï* y de *colcha*.[1] Toda la franja meridional del territorio, de una anchura de seis a siete kilómetros, es absolutamente estéril: arenas desnudas que barren los límites movedizos del lago Coipasa, blanco desierto de sal que brilla bajo el sol, donde los hombres se reducen a minúsculos puntos negros perdidos en la angustiante horizontalidad. La salinidad disminuye progresivamente hacia el norte, pero las márgenes orientales y occidentales, desprovistas de agua, también tienen un aire desolado. Así, en torno al centro constituido por el pueblo, el territorio chipaya comprende dos zonas concéntricas: la periferia de las estancias y el semicírculo exterior de las franjas desérticas. Se prolonga al este, en el cantón de Ayparavi, por una región de dunas barridas por el viento, cuyas ocres ondulaciones se destacan levemente bajo el cielo de un azul desteñido.

¿Cómo sobreviven en ese medio hostil los chipayas, y cómo mantienen su identidad étnica? La pesca y la caza (de pájaros acuáticos), que sus antepasados practicaban en gran escala, conservan sólo un papel secundario, y su sistema económico actual asocia la crianza de cerdos, ovejas y llamas a la agricultura, limitada prácticamente a la producción de quinoa. Sin embargo, los chipayas siguen siendo *jas-shoni,*[2] ya que del agua y de su manejo obtienen aun hoy casi toda su subsistencia. También aprovechan el viento, ya que ciertas técnicas originales les permiten encontrar en las dunas de Ayparavi los recursos que complementan los que toman de los ríos y los lagos.

[1] *Colcha:* hierba corta que gusta a las ovejas; *toï:* especie de musgo que recubre pequeños montículos de terreno.

[2] Los urus del lago Titicaca y del Desaguadero se designan también como "hombres del agua", *Kot'suns; cf.* J.Vellard, 1949-1951.

A. El doble circuito de las aguas

La sal representa el principal obstáculo para la explotación del territorio chipaya, y tanto la agricultura como la ganadería dependen estrechamente de la irrigación. Una red compleja de brazos salidos del río Lauca, más o menos anastomosados, dibuja un paisaje semiacuático, semiterrestre, que se modifica al capricho de las variaciones que afectan el recorrido de las aguas, cuya inestabilidad se ve acentuada por la llaneza del terreno, por la irregularidad de las lluvias y por las inundaciones del invierno (enero-abril). Los chipayas se esfuerzan por regularizar los brazos movedizos del Lauca, tanto en su curso como en su caudal, mediante repetidos trabajos de drenaje y de construcción de diques, de tal modo que el conjunto de la red hidrográfica, orientada en el territorio de norte a sur, tiene ahora algo de natural y algo de artificial. Los diques son de dos tipos: unos, transversales, cierran canales o simplemente regulan su caudal; otros, longitudinales y curvos, retienen lagos temporales. El cultivo de la quinoa sólo es posible gracias a la inundación de una parte del territorio durante más de seis meses: el agua lava la tierra de su sal, y luego es evacuada. El antiguo lago se convierte en campo para cultivo, del cual cada jefe de familia recibe cierto número de lotes (o *tsvi*). Pero al término del año agrícola (octubre-abril) el suelo se empobrece, mientras que la sal aflora y el cultivo es entonces transferido a otro terreno, previamente preparado por otra fase de inundación. Se trata, pues, de un sabio sistema de rotación tanto de los campos como de las aguas, ya que los lagos artificiales deben alternarse de tal modo que cada año quede listo un terreno.

El *ayllu* Tuanta cuenta en la actualidad con tres terrenos de cultivo (Tchirimilla, Taipiwano y Yunguyo) y el *ayllu* Tajata con cuatro (Maica, Pawallani, Qusillawi y Marka Qollu), explotados en un ciclo irregular de tres o cuatro años en función de la calidad del suelo y de las posibilidades de acondicionamiento. Luego atraviesan un periodo de barbecho más largo (alrededor de 10 años), mientras que otros terrenos se incorporan al circuito. Por lo tanto, la rotación de las aguas y de las tierras es doble: se repite de manera independiente en cada uno de los *ayllus,* Tuanta por un lado y Tajata por otro. Los chipayas efectúan generalmente los trabajos de irrigación mediante faenas colectivas, que reúnen a los hombres (a veces reemplazados por sus mujeres) de cada *ayllu* en su respectivo territorio. Edifican los diques amontonando terrones

(champas) extraídos a paladas hasta casi un metro de altura. Pero los *ayllus* jamás se prestan ayuda mutua para este trabajo. La dualidad del sistema de irrigación se inscribe en su mismo trazado, ya que cada *ayllu* dispone de una toma de agua separada del río Lauca (la de Tuanta en Taipiuyu, aguas arriba, y la de Tajata en Ajllata, aguas abajo), y a pesar de la complejidad hidrográfica, ningún brazo comunica las dos redes, que permanecen estrictamente paralelas. Las aguas de Tuanta y de Tajata sólo se confunden al sur, en el lago Coipasa, después de haber circulado por separado. En cuanto a las dos tomas de agua en el Lauca, al norte, se hallan fuera del territorio de los chipayas, quienes para sobrevivir dependen entonces de sus vecinos aymaras.

1. *El circuito de aguas en Tuanta*

En Taipiuyu, donde comienza la red de irrigación de Tuanta, un dique de alrededor de 350 metros (por uno y medio de ancho) cierra el río Lauca, dejando un pasaje libre de aproximadamente 150 metros. Cada jefe de familia de Tuanta cuida una parte, o *eqa,* de unas tres "brazas" de largo (cinco a seis metros), de la cual es responsable todo el año (y toda su vida, teniendo en cuenta los reajustes debidos a los cambios demográficos). Esas *eqa,* actualmente 70, se suceden en el espacio según un orden determinado de las familias extendidas y nucleares.[3] Prácticamente, los trabajos de mantenimiento se concentran en dos épocas del año: en diciembre, durante una semana antes de la temporada de lluvias, y luego en abril, cuando hay que reparar los daños provocados por las inundaciones. El dique de Taipiuyu tiene una parte "móvil", que no incluye ninguna *eqa,* y se extiende de 20 a 30 metros: los tuantas la acortan o la alargan, colectivamente, en función del caudal. Pero como este dique se sitúa aguas arriba, y por lo tanto controla la llegada del caudal para Tajata aguas abajo, no faltan los conflictos entre los dos *ayllus,* y por eso cada vez que los tuantas trabajan en Taipiuyu los tajatas envían a su juez de agua para vigilar la extensión de la parte "móvil" y, en caso necesario, hacer una denuncia.[4]

La bifurcación de Kirkipalca, al sur, da origen a los dos ríos principa-

[3] Ciertos patronímicos, quizá en vías de extinción, están representados sólo por pocas familias nucleares (a veces una sola); éstas se adscriben, entonces, para el cuidado de las *eqa* y la distribución de los *tsvi,* a otras familias extendidas a las cuales están aliadas.

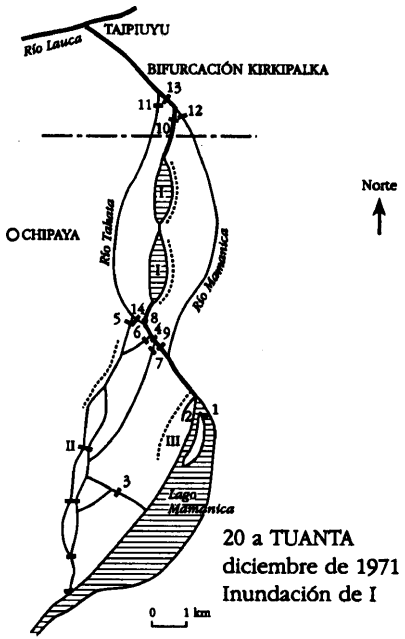
[4] En el pasado, las tomas de agua fueron desplazadas varias veces, a consecuencia de los conflictos entre los dos *ayllus.*

les de Tuanta: el Takata al oeste y el Mamanica al este; este último se ensancha aguas abajo para constituir un lago en forma de media luna alargada (de tres a cuatro kilómetros), donde los cerdos encuentran su subsistencia durante la mayor parte del año. El Takata desemboca al sur en el lago Mamanica, y luego todas las aguas se vuelcan en el lago Coipasa (véase figura 20).

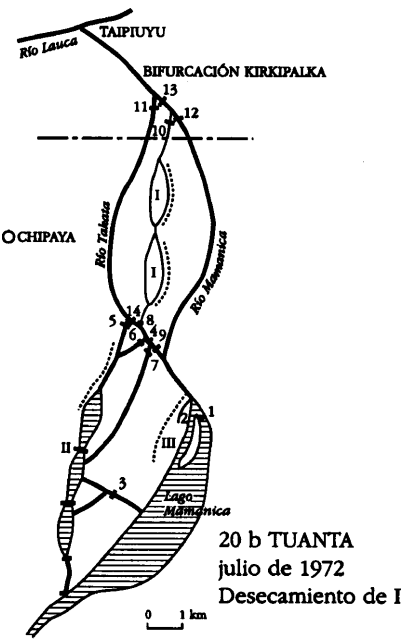
a) Los terrenos de Tchirimilla y Sumuspata (octubre de 1972-abril de 1973)

Los terrenos de Tchirimilla y Sumuspata (que designaremos con el I en el ciclo) están delimitados por dos diques longitudinales de aproximadamente uno y dos kilómetros, cuidados por *eqa* (costumbre que volveremos a encontrar en todos los diques de ese tipo en el conjunto del *ayllu* Tuanta). Por el contrario, los trabajos para los diques transversales (apertura o cierre de los canales) se realizan colectivamente, sin *eqa*. En diciembre de 1971 los tuantas empezaron a preparar la inundación de los terrenos de Tchirimilla y Sumuspata; los campos sembrados eran entonces los de Taipiwano y Chunkirini (II), a los que ahora habría que proteger. ¿Cómo hacer circular las aguas de modo que fuese resuelto ese doble problema? En resumen: los tuantas cierran el río Takata con un dique transversal en 11, y el río Mamanica en 12; por tanto, el agua entra por el pasaje 10, llena los lagos artificiales retenidos por los diques longitudinales, luego corre por 8, 4 y 9 (abiertos) hasta el lago Mamanica. En cuanto a los pasajes 5, 6 y 7, permanecen cerrados para asegurar la protección de los campos sembrados de Taipiwano y Chunkirini.

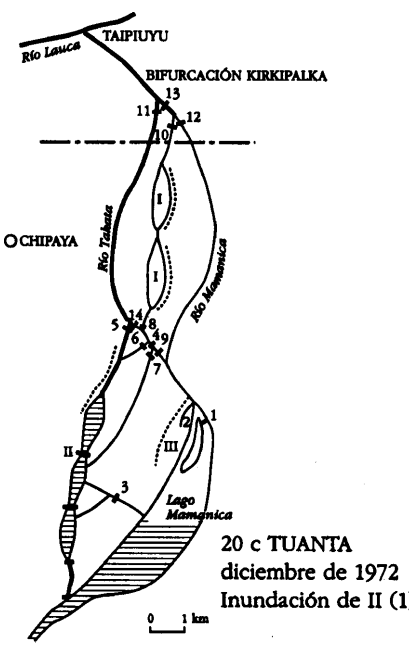
En julio de 1972, los tuantas emprenden los trabajos de desecación de los lagos Tchirimilla y Sumuspata. Como la cosecha se efectuó en abril de 1972 en los terrenos Taipiwano y Chunkirini (II), estos últimos ya no necesitan protección. Los tuantas abren entonces el Takata en 11 y el Mamanica en 12 (pero sólo de manera parcial en el último, debido a la pendiente), mientras que cierran 10 y luego 8 (después de la evacuación completa de los lagos). Abren los pasajes 14, 4 y 9 por un lado y 5, 6 y 7 por el otro, de modo que las aguas del Takata se dividen: entran al oeste en los antiguos campos de Taipiwano y Chunkirini (II) y se derraman hacia el este hasta el lago Mamanica. Este último recibe también al río Mamanica (abierto de nuevo en 12). En total, los terrenos de



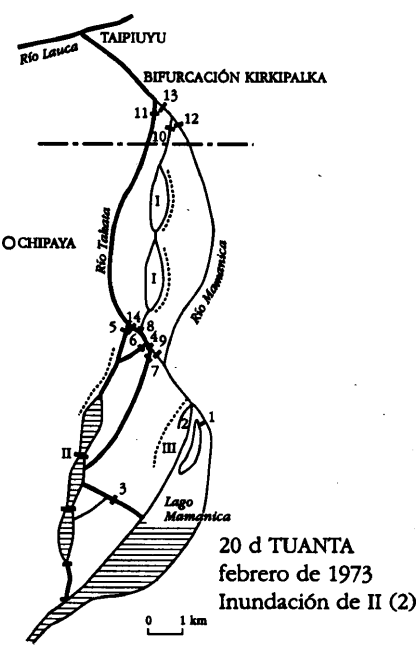
20 a TUANTA
diciembre de 1971
Inundación de I



20 b TUANTA
julio de 1972
Desecamiento de I

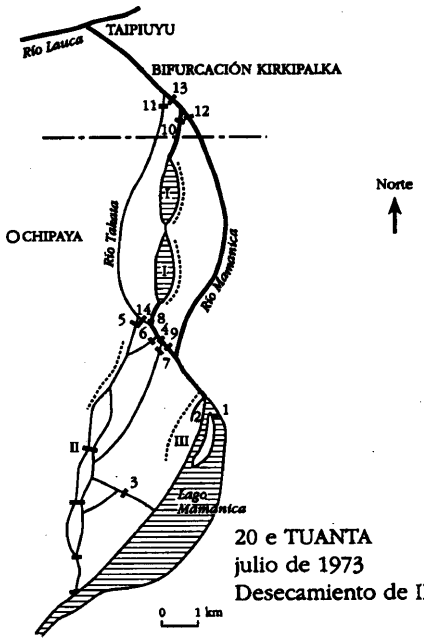


20 c TUANTA
diciembre de 1972
Inundación de II (1)

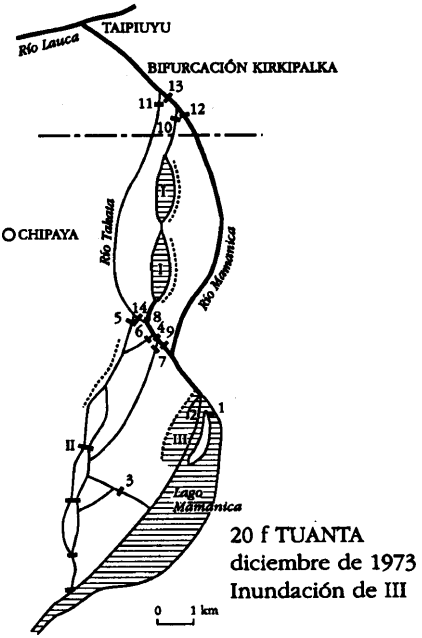


20 d TUANTA
febrero de 1973
Inundación de II (2)

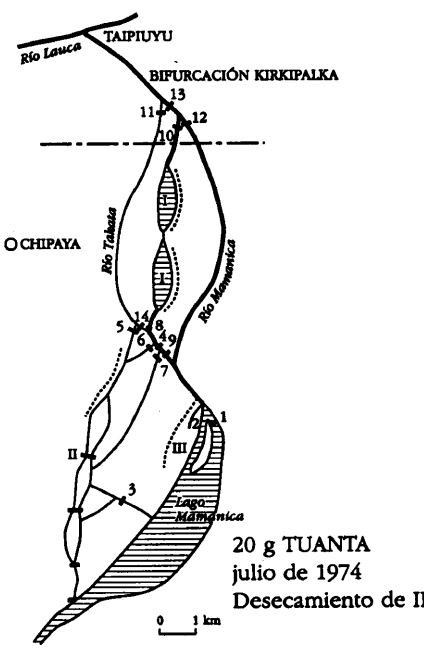
FIGURA 20. *El circuito de*



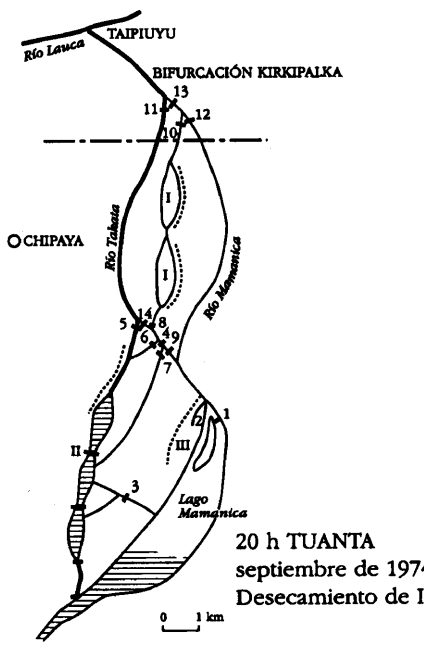
20 e TUANTA
julio de 1973
Desecamiento de II



20 f TUANTA
diciembre de 1973
Inundación de III



20 g TUANTA
julio de 1974
Desecamiento de III (1)



20 h TUANTA
septiembre de 1974
Desecamiento de III (2)

las aguas en Tuanta

Tchirimilla y Sumuspata quedan inundados por más de seis meses, de enero a julio de 1972; los tuantas los dejan secar hasta septiembre de 1972, época de la siembra.

b) Los terrenos de Taipiwano y Chunkirini (octubre de 1973-abril de 1974)

Los terrenos de Taipiwano y Chunkirini (II) fueron cultivados de nuevo en 1973-1974, o sea, después de sólo un año de reposo. Recapitulemos la situación: desde julio de 1972 el agua fluye por el Takata (11, 14, 4 y 9 abiertos), por el Taipiwano y Chunkirini (5, 6 y 7 abiertos) y por el Mamanica (12 abierto). Los campos de Tchirimilla y Sumuspata (I) quedan protegidos por el cierre de 10 y de 8. En noviembre-diciembre de 1972, al final de la temporada seca, sólo quedan pequeños arroyos: los tuantas los concentran en un solo brazo, cierran el Takata en 14 y el Mamanica en 13, de modo que el agua pasa sólo por 11 y 5 para alimentar Taipiwano y Chunkirini. Por otra parte, en previsión de la próxima temporada de lluvias, el cierre del Mamanica en 13 asegura una mejor protección de los campos sembrados de Tchirimilla y Sumuspata (I). En enero, las aguas suben, son retenidas en los lagos artificiales por un dique longitudinal (de tres kilómetros), mantenido por *eqa,* y por una serie de diques transversales. En febrero, en el momento más fuerte de la época de lluvias, es necesario regularizar el caudal, pues un solo brazo corre el riesgo de ser desbordado; entonces, los tuantas hacen entrar el agua en los lagos Taipiwano y Chunkirini por medio de dos brazos (abren 14 y cierran 4, de modo que el agua pasa por 5 y 6), o, si las lluvias son muy abundantes, por tres brazos (abren también 4 y cierran 9, así el agua pasa por 5, 6 y 7).

En julio de 1973 comienza la desecación de Taipiwano y Chunkirini. Los tuantas cierran el Takata en 11 y abren el Mamanica en 12 y 13, y parcialmente en 10. Todas las aguas son así desviadas hacia el este, y pasan ya sea por el Mamanica propiamente dicho, ya por los antiguos campos I (de Tchirimilla y Sumuspata, donde la cosecha se efectuó en abril). También abren 8, 4 y 9 para asegurar el desagüe hasta el lago Mamanica, mientras que cierran 5, 6 y 7 para proteger los terrenos Taipiwano y Chunkirini, que serán sembrados en octubre. Los campos II quedan inundados parcialmente de julio a diciembre de 1972, y completamente de enero a julio de 1973.

c) El terreno de Yunguyo (octubre de 1974-abril de 1975)

Una parte del lago Mamanica, al noroeste de la isla Kalchoro, sirve igualmente como terreno de cultivo (III). Un dique longitudinal de unos tres kilómetros, cuidado por *eqa,* protege hacia el oeste las estancias Mamanica y Yunguyo. Al recapitular el ciclo, constatamos que el lago Mamanica se ha alimentado continuamente desde 1971; en realidad, como veremos más adelante, cada año se secan algunas partes para permitir el pastoreo de los cerdos. Al concluir la temporada seca, queda reducido a un estrecho río; para inundar el terreno de Yunguyo, en diciembre de 1973, los tuantas abren 2 y cierran 1: desde julio de 1974 toda el agua pasa por 10 y 12, y el conjunto del Mamanica se desvía hacia el oeste de la isla Kalchoro.

Para desecar el terreno de Yunguyo, en julio de 1974, se cierran 2 y 3, y se abre 1: el Mamanica se desvía al este de la isla Kalchoro. En septiembre, para asegurar la protección del futuro campo (y en enlace con la desecación de las parcelas destinadas a los cerdos), el Mamanica se cierra por completo en 13 y el Takata se abre de nuevo en 11; todas las aguas de Tuanta circulan entonces por el oeste. Por lo tanto, si el "lago de los cerdos" sirve constantemente de vertedero (como lo demuestra el ciclo desde 1971), el terreno cultivado de Yunguyo permanece continuamente inundado durante más de seis meses, de enero a julio de 1974.

2. *El circuito de aguas en Tajata*

La toma de aguas del *ayllu* Tajata, en el sitio llamado Ajllata, se encuentra 500 metros aguas abajo de la de Tuanta. Allí, el río Lauca está contenido en su totalidad por un dique de unos 450 metros, mantenido por una *eqa* de cinco por uno y medio metros (el *ayllu* Tajata cuenta actualmente con 90 jefes de familia); sus responsables vigilan el trabajo en principio durante todo el año, pero éste se intensifica, como en Taipiuyu, en noviembre-diciembre y en marzo-abril (los tuantas, que están aguas arriba, no necesitan enviarles un representante). De la toma de Ajllata sale un brazo principal, o río Grande, del que se separan, aún fuera de territorio chipaya, los ríos Piñarani y Tusca al oeste y el río Ojsuri al este (véase figura 21). Más al sur, ya dentro del territorio chipaya, el Piñarani y el Tusca se reúnen para perderse luego en el lago Coipasa, mientras que el río Grande y el Ojsuri, conectados por un

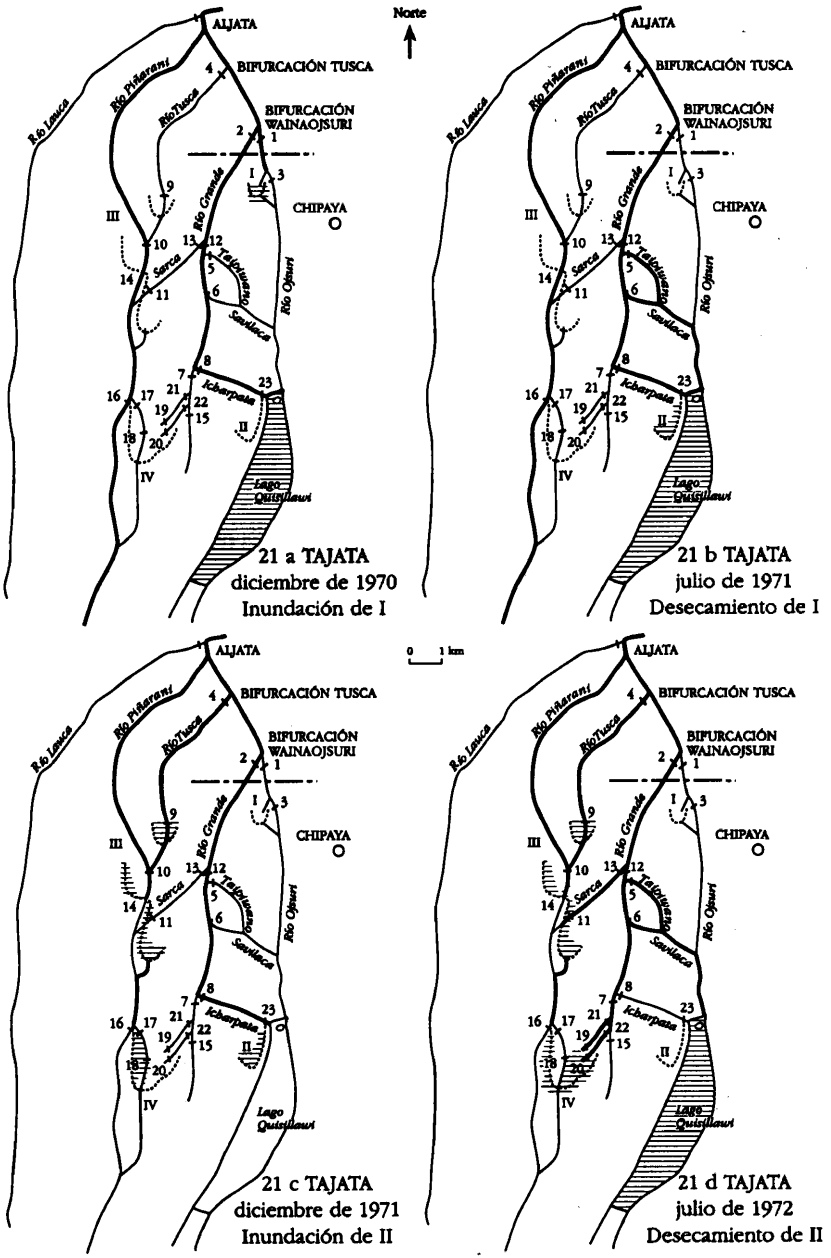
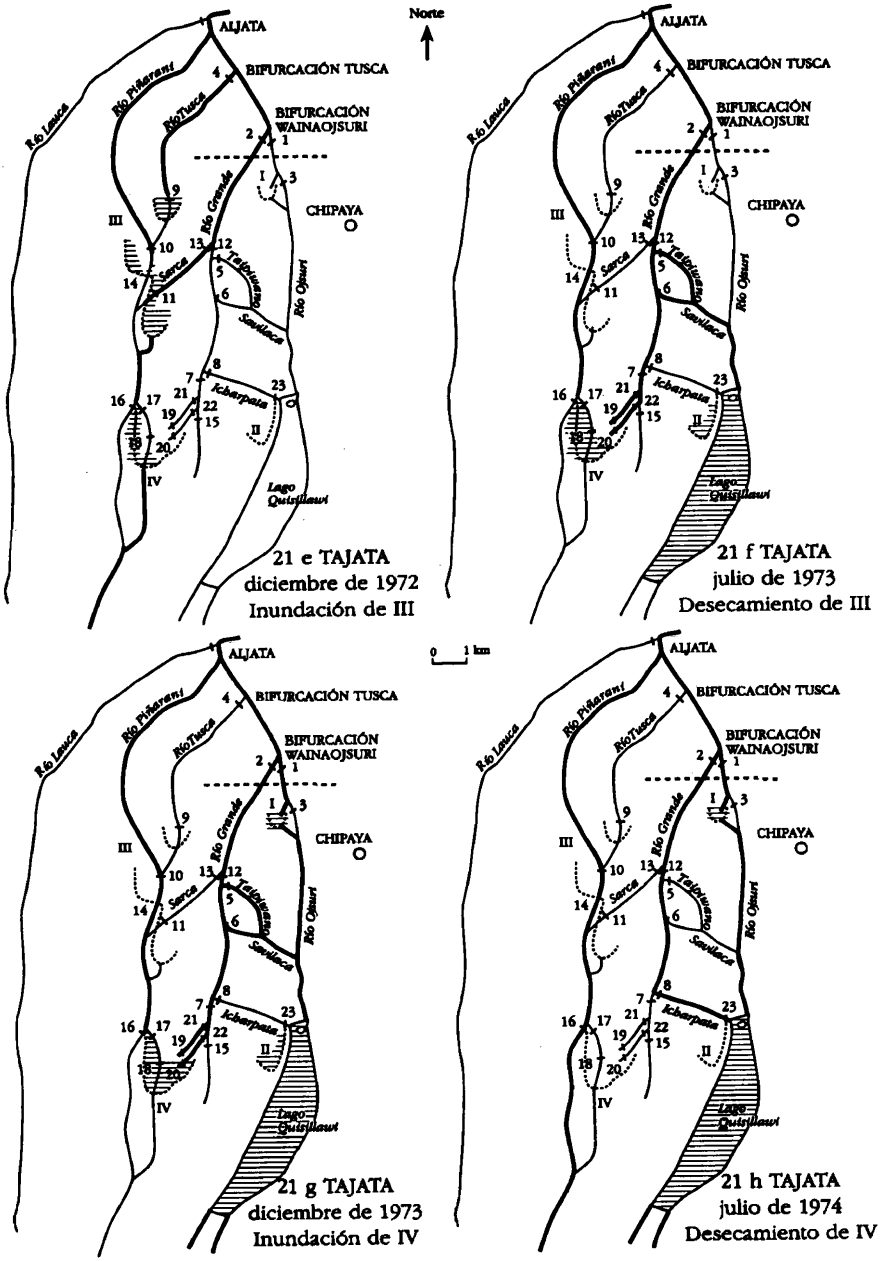


FIGURA 21. *El circuito*



de las aguas en Tajata

complejo conjunto de canales, alimentan el lago Qusillawi, que se extiende en forma de media luna alargada (de tres a cuatro kilómetros de largo por uno a dos de ancho); es el "lago de los cerdos" de Tajata, simétrico al lago Mamanica de Tuanta, y cuyas aguas se vuelcan también en el lago Coipasa.

a) El terreno de Maica (octubre de 1971-abril de 1972)

Al oeste del pueblo de Chipaya, a unos 800 metros, corre un dique en arco de un kilómetro, cuidado colectivamente. Durante dos años, en diciembre de 1969 y diciembre de 1970, los tajatas acondicionaron la inundación del terreno delimitado por ese dique (I). La bifurcación de Wainaojsuri funciona, pues, como un sistema de grifos: 1 permanece abierto y 2 parcialmente cerrado, de modo que el caudal baja en el río Grande y aumenta en el Ojsuri; éste a su vez se cierra en 3 y el agua pasa por un pequeño canal para acumularse en el terreno de Maica; luego se vuelca de nuevo en el río Ojsuri, rodeando el dique por el sur (véase figura 21a).

Para desecar el lago Maica, en julio de 1971, los tajatas realizan simplemente la operación inversa en Wainaojsuri: cierran 1, abren por completo 2 y toda el agua se desvía hacia el río Grande. El lago Maica queda, pues, inundado durante 18 meses, desde enero de 1970 hasta julio de 1971.

b) El terreno de Qusillawi (octubre de 1972-abril de 1973)

La parte noroeste del "lago de los cerdos" de Tajata (simétrica a Yunguyo, en Tuanta) sirve también como campo de cultivo (II). Hemos visto que desde diciembre de 1969 el agua entra en el río Grande por 2, abierto a medias, mientras que el río Ojsuri queda también abierto en 1. En diciembre de 1970 y diciembre de 1971, los tajatas cierran los pasajes 5 y 6 (para aumentar el caudal del río Grande) así como el 7, pero dejan abierto el 8: el agua es desviada hacia el este por el río Tcharpata, que a su vez es cortado para provocar la inundación; el lago artificial es retenido por un dique de casi dos kilómetros, también mantenido colectivamente.

Recordemos que desde la desecación de Maica, en julio de 1971, el pasaje 1 de Wainaojsuri está cerrado y el 2 abierto por completo. Un

año más tarde, en julio de 1972, los tajatas desecan el terreno de Qusillawi: abren nuevamente los pasajes 5 y 6 para desviar una parte de las aguas del río Grande hacia los ríos Taipiwano y Savilaca, y luego el brazo inferior del río Ojsuri hasta el "lago de los cerdos" de Qusillawi (rodeando así el futuro campo por el este). Al mismo tiempo cierran 8 y abren 7, de modo que el bajo río Grande o bien se pierde hacia el sur, o bien entra hacia el oeste en el lago de Marka Qollu. El terreno Qusillawi queda, por tanto, inundado durante 18 meses, de enero de 1971 a julio de 1972. Si recordamos lo visto arriba, constataremos que los terrenos de Maica y de Qusillawi quedan inundados simultáneamente desde enero hasta julio de 1971. El circuito de las aguas debe ser calculado para satisfacer condiciones sumamente complejas: en Wainaojsuri, 1 queda cerrado y 2 abierto para alimentar los lagos artificiales situados al oeste de Tajata: Atchwano y Pawallani por un lado (III), y Marka Qollu (IV) por el otro.

c) Los terrenos de Atchwano y Pawallani (octubre de 1973-abril de 1974)

Los terrenos de Atchwano y Pawallani (III) son regados por los ríos Tusca, Piñarani y Sarca; están acondicionados gracias a dos diques orientados de noroeste a sureste, encurvados en sus extremidades: el de Atchwano (de 500 metros) fue construido recientemente por *eqa;* el de Pawallani (de un kilómetro), más antiguo, está cuidado colectivamente. Para llenar los lagos artificiales, en diciembre de 1971 y diciembre de 1972, los tajatas abren por completo el río Tusca en 4 y cierran parcialmente el río Grande en 12 (ya abierto en su totalidad en 2, mientras que 1 permanece cerrado). Al mismo tiempo, cierran los ríos Tusca, Piñarani y Sarca en 9, 10 y 11 para provocar las inundaciones.

En julio de 1973, los tajatas desecan los lagos artificiales: agotan el río Tusca cerrando en 4, y canalizan toda el agua en el río Grande abriendo por entero en 12, mientras que cierran 13. Para facilitar la evacuación del lago Pawallani abren una brecha en el dique en 14, pues el Piñarani continúa siendo parcialmente alimentado por el Lauca. En resumen, los terrenos de Atchwano y Pawallani quedan inundados desde enero de 1972 hasta julio de 1973, o sea 18 meses. Recapitulando: los terrenos II (Qusillawi) y III (Atchwano y Pawallani) de Tajata están inundados simultáneamente desde enero hasta julio de 1972.

d) Los terrenos de Marka Qollu y Tansanilqota (octubre de 1974-abril de 1975)

Los terrenos de Tansanilqota y Marka Qollu, delimitados por dos diques (de un kilómetro y 500 metros) cuidados colectivamente, reciben aguas del río Piñarani al oeste y del río Grande al este. En diciembre de 1971, los tajatas cerraron el Piñarani en 16 y lo desviaron así hacia su canal de irrigación, cerrado en su extremidad (en 18) para provocar la inundación: el lago artificial estaba alimentado sólo por el Piñarani (que desbordaba del lago Pawallani), pues el río Grande (7 cerrado y 8 abierto) se vertía por el Tcharpata en el lago Qusillawi. Cuando en julio de 1972 los tajatas desecaron este último, volvieron a desviar el río Grande hacia el oeste (7 abierto, 8 y 15 cerrados) y bloquearon también los canales de irrigación en 19 y 20 para facilitar la inundación: el lago de Tansanilqota y Marka Qollu quedaba así alimentado por ambos lados. Pero recordemos que al mismo tiempo (julio de 1972) el caudal del río Grande bajaba al sur con la reapertura del Taipiwano (en 5) y del Savilaca (en 6); bajó aún más en diciembre de 1973 con la vuelta del ciclo en Maica (después de tres años de reposo), cuya preparación supone la apertura del río Ojsuri en 1 y el cierre parcial del río Grande en 2. Sin embargo, si el caudal del río Grande disminuye demasiado al sur, puede cerrarse nuevamente el Taipiwano en 5 y el Savilaca en 6 (lo que no fue necesario en razón de las abundantes lluvias de 1974).

En julio de 1974 los tajatas desecan los terrenos de Tansanilqota y Marka Qollu: desvían el río Grande hacia el este por el Tcharpata (8 abierto y 7 cerrado; los canales de irrigación también son cerrados en 19, 20, 21 y 22 para reforzar la seguridad durante la temporada de lluvias). El Piñarani también es abierto en 16, y su canal cerrado en 17 y 18. Así, los terrenos de Tansanilqota y Marka Qollu quedan inundados durante dos años y medio, entre enero de 1972 y julio de 1974.

En suma, aunque las redes de irrigación de Tuanta y de Tajata sean, en efecto, independientes entre sí, ambas obedecen a los mismos principios de organización: en cierto modo, se trata de un sistema de grifos que se abren y se cierran para hacer circular las aguas. En cada *ayllu*, un lago permanente ("lago de los cerdos") sirve de vertedero y de regulador; por otra parte, cierto número de pivotes permiten orientar el circuito en un sentido o en otro.

Así, en Tuanta:

1) La divergencia del Takata y del Mamanica (pasajes 10, 11, 12 y 13).

2) La confluencia del Takata y del brazo que emerge del Sumuspata (4, 5, 6, 7, 8, 9 y 14).

Y en Tajata:

1) Las bifurcaciones de Tusca y Wainaojsuri (1, 2 y 4).

2) La zona del bajo río Grande (7, 8, 15, 21 y 22).

Sin embargo, la red de Tajata parece a la vez más compleja y más equilibrada, en la medida en que permite la explotación de cuatro terrenos en una sucesión regular, mientras que Tuanta dispone sólo de tres terrenos (de los cuales dos tuvieron únicamente un año de reposo en el ciclo actual). ¿Se trata sólo de una ventaja coyuntural? Tuanta dispone de una ventaja realmente estructural, ya que su red nace en el río Lauca, aguas arriba de la toma de Tajata.

Otro resultado es ya evidente: el *ayllu* constituye la unidad fundamental en la organización de los trabajos de irrigación, ejecutados en faenas colectivas (aun si en cierto número de diques la vigilancia de las *eqa* es individual). Todas las decisiones referidas al manejo de las aguas se toman también en ese nivel. Por lo tanto, la extrema complejidad del sistema de irrigación en Chipaya, pese a su tecnología relativamente rudimentaria, significa una acumulación asombrosa de experiencias y de conocimientos: la utilización de los mínimos declives en un relieve casi totalmente plano, la previsión del trazo de los canales y del emplazamiento de los diques, la regulación del caudal en la totalidad de la red teniendo en cuenta todas las limitaciones, etc. No existen especialistas propiamente dichos (aunque haya algunos más expertos que otros): la naturaleza, las fechas y las modalidades de los trabajos se discuten y deciden, de manera muy democrática, en los parlamentos que reúnen a todos los hombres adultos del *ayllu*, y las discusiones se prolongan hasta obtener un consenso general. El alcalde se limita a presidir los debates, y luego vigila la ejecución de las tareas asistido por el juez de aguas, que ejerce como él un cargo anual rotativo.

B. Los campos

En el marco del *ayllu* la propiedad de las tierras es colectiva, pero cada jefe de familia se beneficia anualmente de chacras bien delimitadas. Se trata de un derecho de uso y no de una propiedad individual, pues las

extensiones y los contornos de los lagos temporales varían inevitablemente de un ciclo a otro, de modo que los terrenos de cultivo también cambian.

1. *La repartición de los lotes* (tsvi)

El ciclo agrícola comienza cada año en septiembre con la asignación de un cierto número de lotes *(tsvi)* a cada jefe de familia. Los miembros del *ayllu* se reúnen convocados por su alcalde (después de deliberar en el *Parlamento)* en los lugares donde se efectuarán las próximas siembras. Por la mañana, antes de las operaciones de agrimensura, se realiza una breve ceremonia en la que el mayordomo hace quemar incienso y copal para poner el día de la repartición bajo auspicios favorables. Luego, dos jóvenes se encargan de trazar con su *takisa* (azada) dos surcos rectilíneos, separados por unos 100 metros, en el sentido longitudinal del campo (por lo general de norte a sur), siguiendo la orientación general de la red hidrográfica. A lo largo de cada surco, dos "autoridades"[5] miden con la ayuda de una cuerda lotes de tres a cinco "brazas", destinados a cada jefe de familia. Los miembros del *ayllu* siguen a los agrimensores levantando con su laya, a la altura de las marcas indicadas, pequeños montículos de tierra *(chocos)* para fijar los límites de cada *tsvi*. Los lotes son definidos perpendicularmente a los surcos trazados, siguiendo por lo general una dirección este-oeste (véase figura 22).

La repartición de los lotes, como la de las *eqa* en los diques, sigue un orden determinado. El alcalde mantiene al día la lista de los beneficiarios, que incluye a todos los jefes de familias nucleares así como a los jóvenes o adultos que participan por lo regular en los trabajos colectivos, pues sólo cumpliendo con todas las obligaciones de la comunidad los miembros del *ayllu* pueden hacer valer su derecho de uso sobre la tierra. Todos reciben la misma cantidad de *tsvi*, independientemente del número de hijos que tengan. Las familias extendidas, designadas por su patronímico, se suceden de acuerdo con el orden indicado en el cuadro 7.

Notemos que ese orden corresponde en general al de las familias en el cementerio; en otros términos, la disposición de los campos también forma parte de la serie de juegos de espejos (cuartos del pueblo, pa-

[5] Esta tarea de agrimensura es generalmente ejecutada por el alcalde, ayudado por su sucesor designado para el año siguiente (quien estará en el cargo durante la cosecha).

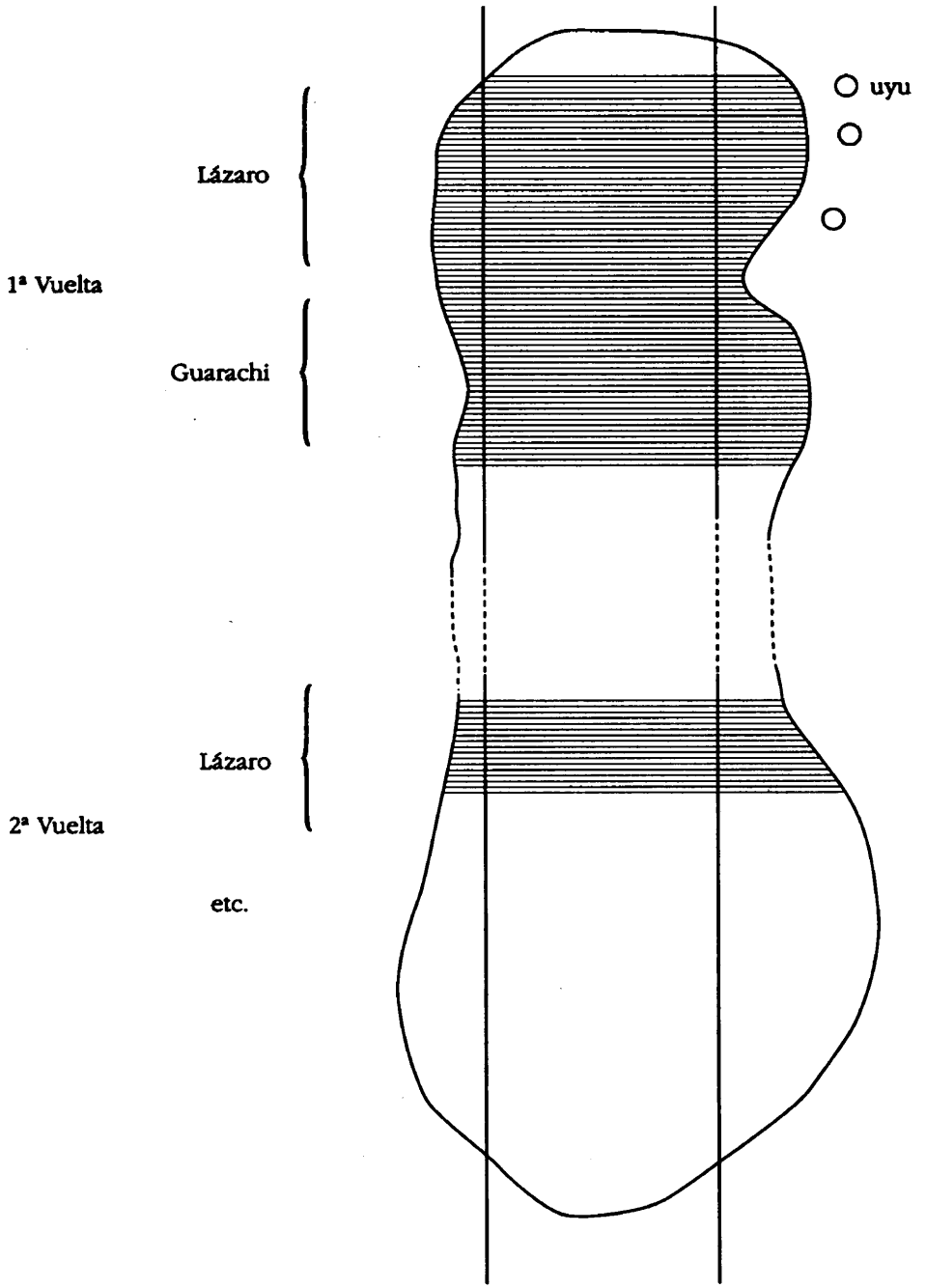


FIGURA 22. *La repartición de los* tsvi

CUADRO 7. *Orden de la repartición de lotes*

MANASAYA		
Familias		Jiru *(marcas)*
1) Condori chicos	(20 beneficiarios)	
2) López	(11 beneficiarios)	
3) Perca	(4 beneficiarios)	
4) Condori grandes	(16 beneficiarios)	
5) Mamani + 3 Loza	(20 beneficiarios)	
6) Mollo + 1 Chino + 1 Alave	(7 beneficiarios)	
ARANSAYA		
Familias		Jiru *(marcas)*
1) Lázaro	(20 beneficiarios)	
2) Guarachi + 4 Alave	(6 beneficiarios)	
3) Mamani	(10 beneficiarios)	
4) Felipe	(23 beneficiarios)	
5) Condori	(8 beneficiarios)	
6) López + 1 Copa	(8 beneficiarios)	
7) Quispe + 1 Vilca	(15 beneficiarios)	

tios de la iglesia, etc.) que rige en Chipaya los principios de la organización dual.

Dentro de cada familia extendida los beneficiarios también se suceden en un orden determinado: primero su jefe, luego sus hijos y después los demás miembros de la familia (el estudio del sistema de parentesco aclarará más adelante este orden de sucesión). Así, en Tajata, el primer *tsvi* se atribuye a Gerónimo Lázaro, el segundo a su primogénito Benito, el tercero a su hijo menor Víctor, el cuarto a su sobrino Fortunato, etc. Después de los 20 *tsvi* de los Lázaro vienen los nueve lotes de los Guarachi, luego los 10 de los Mamani, y así hasta acabar la lista con los Quispe. En el emplazamiento del primer *tsvi* de cada familia extendida, los beneficiarios inscriben en el suelo, con su laya, la marca distintiva *(jiru)* de esa familia: una pata de cóndor para los Condori, un sol para los López, una cruz para los Lázaro, etc. (véase cuadro 7). Cuando todos los hombres de la lista han recibido un lote, los chipayas dicen que una *vuelta* ha terminado y empiezan otra, siguiendo el orden de la lista. Las vueltas se suceden hasta donde lo permite

el terreno disponible, "saltando" los espacios inutilizables (túmulos, ríos, placas de sal, etc.). Cada trabajador recibe, según el año, un número variable de *tsvi* (cinco, seis o 10), que no constituyen un lote individual, sino que se hallan repartidos en la totalidad del terreno de cultivo. Ahora bien, los *tsvi*, de igual anchura, difieren en longitud y en calidad a causa de la irregularidad de los contornos del lago y de la desigualdad del lavado. Pero los resultados de la distribución, cualesquiera que fueren, no se ponen en duda, y los beneficiarios atribuyen a la "buena o mala suerte" los *tsvi* más o menos ventajosos que se les asignan. Este modo de repartición de parcelas permite además igualar las posibilidades de todos los miembros de la comunidad.

¿De qué superficie dispone cada beneficiario? Sabemos que el número de *tsvi* varía de un año al otro, así que una estimación media sólo puede referirse a un orden de extensión. Tomemos el ejemplo de Tuanta en 1973: cada jefe de familia recibió tres lotes en el terreno de Taipiwano y cinco en el de Chunkirini. Los lotes de Taipiwano medían tres "brazas" de ancho (alrededor de 4.5 metros) por 250 a 300 metros de largo. En Chunkirini, dos lotes medían tres brazas por cerca de 200 metros, y los otros tres medían 2.5 brazas por 200 metros. La suma de esas parcelas alcanzaba una superficie de unas 0.8 hectáreas. Pero el año 1973 está considerado como un año mediocre. Los informantes estiman que en un año bueno un jefe de familia puede recibir hasta 10 lotes. Supongamos el caso muy favorable de unos 10 lotes de cuatro metros por 400: así se llega a un total de 1.6 hectáreas, y se constata que entre malos y buenos años la superficie cultivada puede duplicarse. (En Tajata, en el caso favorable que acabamos de considerar, el terreno preparado debería extenderse, para los 95 miembros del *ayllu*, sobre 3 800 metros de largo.) ¿Sería significativo un promedio en estas condiciones? Consideremos la cifra de una hectárea (o hasta 1.2 hectáreas) como el mínimo necesario para la alimentación de una familia nuclear de cinco a seis personas.

En el momento del reparto, el alcalde designa a ciertos miembros del *ayllu* (pueden ser tres, cuatro o cinco) como *camayos* (o "guardianes"), encargados de cumplir los ritos agrarios[6] y de vigilar el campo (para evitar, entre otras cosas, que sea arruinado por los animales después de la siembra). Por lo general, son elegidos de entre los habitantes de las estancias vecinas al terreno cultivado, aunque no se trata de una

[6] Abordaremos el tema de los ritos agrarios en el cap. IV.

regla absoluta. Los *camayos* permanecen en funciones hasta abril, en vísperas de la cosecha. Para retribuir su trabajo se les asignan algunos lotes suplementarios (de cuatro a seis), situados entre cada vuelta, y reciben además el derecho de cultivar las "sobras", que no entran en el reparto. Los *camayos* son los únicos que disponen de partes suplementarias, pues ni las "autoridades" (corregidor, alcalde, etc.) ni los pasantes (encargados de la organización de fiestas religiosas) disfrutan de este beneficio. Finalmente, uno o dos lotes están previstos para satisfacer las necesidades de la escuela: su producto sirve para distribuir comida a los niños.

2. *Trabajos agrícolas*

La siembra de la quinoa se efectúa durante el mes de octubre, por iniciativa de los diferentes jefes de familia. Generalmente, éstos se hacen ayudar en *ayni* (intercambio de servicios) por dos o tres parientes, que son al mismo tiempo vecinos en la repartición de los *tsvi*. El beneficiario del *ayni* es considerado como el "patrón" del día, y no ofrece a sus ayudantes más retribución que coca y comida, a condición de devolver el mismo trabajo. Los sembradores se colocan a unos 50 centímetros de distancia uno de otro para recorrer todo el *tsvi* a lo ancho, y efectúan idas y venidas sucesivas para cubrir todo el campo a lo largo, comenzando por el lado este y terminando por el oeste (véase figura 23). En cada trayecto, cada 30 centímetros más o menos hacen con su *takisa* (azada) un agujero de unos 10 centímetros de profundidad, donde echan un puñado de semillas; éstas no son enterradas, sino retenidas por la humedad de la tierra. La duración de la siembra depende del número de *tsvi* distribuidos. Un trabajador aislado, ayudado por su mujer, puede sembrar dos *tsvi* por día; si ha recibido seis u ocho *tsvi* (como en un año "regular") tendrá que dedicar tres o cuatro días a la siembra. En *ayni*, el trabajo avanza dos veces más rápido, y los seis u ocho *tsvi* del patrón se pueden sembrar en dos días; pero como debe devolverse la ayuda recibida, la ganancia de tiempo resulta al final desdeñable. Sin embargo, los chipayas prefieren, trabajar en *ayni*, cuya

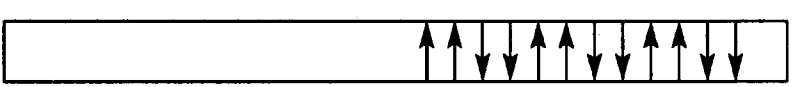


FIGURA 23. *Siembras en los* tsvi

práctica manifiesta y refuerza los lazos de solidaridad entre parientes y vecinos.

La cosecha se hace en abril, también por *ayni*, y puede durar entre dos y tres semanas, dada la maduración dispareja en los diferentes *tsvi*. Cada hoyo sembrado produce entre 10 y 15 tallos de quinoa, que los cosechadores arrancan con todo y raíz. Primero los amontonan en cada parcela y luego los juntan en unos cercados *(uyu)* de tres a cuatro metros de diámetro construidos en el linde de los campos. Un *uyu* es utilizado por dos o tres jefes de familia, quienes los construyen repartiéndose la tarea por *eqa:* en 1973, los 20 Lázaro construyeron siete cercados, y los 15 Quispe, cinco. En el interior de cada cercado, los montones respectivos de cada *tsvi* (de cada jefe de familia nuclear) permanecen diferenciados. Los chipayas dejan secar la quinoa de esa manera durante tres meses.

En julio comienza la trilla, también dentro del cercado, con la ayuda de un palo (el *akwaña):* los hombres separan los tallos *(itsa)* de los granos y de las hojas *(chani)*. Los tallos recogidos sirven para la alimentación del ganado. El *chani* debe batirse nuevamente, luego, se debe cernir (actualmente con la ayuda de un bidón perforado), y los granos aún mezclados con ramitas o pequeñas hojas se recogen en bolsas. Las operaciones quedan luego reservadas a las mujeres, quienes se encargan de aventar lo que queda de *chani*. Sacan las bolsas del cercado y extienden una manta en el suelo; luego, sirviéndose de una canasta trenzada de fondo plano *(pats),* van sacando la quinoa de las bolsas y la dejan caer sobre la manta; el viento se lleva las ramitas, más livianas, y los granos, más pesados, caen casi verticalmente. Éstos pueden ser entonces transportados en bolsas a las estancias o al pueblo. Para prepararlos, falta aún pisotearlos en las muelas de piedra *(takira);* en Chipaya, es común ver a una mujer encaramada sobre una muela, apoyando las manos contra una pared y acompañando sus pisadas con un movimiento de caderas. Por último se lavan los granos, ya listos para la cocina y el consumo.

La producción de quinoa es sumamente variable de un año a otro: depende, además del número de *tsvi* atribuidos, de la calidad de la desalinización de los suelos, la abundancia de las lluvias, las temperaturas, etc. Tratemos, no obstante (a falta de mediciones más precisas, difíciles de realizar), de calcular los rendimientos. Según nuestros informantes, cada jefe de familia reserva cada año entre una y 1.5 arrobas (12.5 a 18 kilogramos) de quinoa para la siembra. Una cosecha se con-

sidera buena cuando alcanza 10 "quintales" (450 kilogramos), o sea un rendimiento del orden de 30 por 1. Pero la producción puede bajar a dos o tres quintales (rendimiento de 9 por 1), e incluso perderse por completo (como en 1974, después de las inundaciones). En un año típico tanto en superficie (1.2 hectáreas) como en producción (6 quintales) se obtiene un rendimiento de 225 kilogramos por hectárea y de alrededor de 18 por 1 para la semilla.

La organización de las actividades agrícolas muestra una superposición de varias unidades de producción. El acceso a la tierra, del mismo modo que el manejo de las aguas, se sitúa esencialmente en el marco del *ayllu*, pero depende al mismo tiempo de la red de parentesco; como miembro adulto de un linaje, un chipaya goza del derecho a recibir los *tsvi*, pero también a condición de cumplir regularmente con sus obligaciones colectivas. La lista de beneficiarios se establece en el nivel del linaje, que representa el eslabón intermedio entre el *ayllu* y el individuo. Luego, la siembra y la cosecha son llevadas a cabo por unidades más reducidas, o sea un pequeño grupo de parientes, por ejemplo, un padre anciano con dos o tres hijos, o yernos o sobrinos. Por último, después de la cosecha (trilla, aventado, etc.), el tratamiento de la quinoa y su uso dependen de cada quien, es decir, en general de las familias nucleares.

C. Los lagos

Hemos visto que en las dos mitades del territorio chipaya, dos lagos, Mamanica en Tuanta y Qusillawi en Tajata, desempeñan un papel de vertedero para cada uno de los dos sistemas de irrigación. Ambos tienen una forma de media luna alargada, de dimensiones muy similares (de uno a uno y medio kilómetros de ancho por tres a cuatro kilómetros de largo). Al borde de esos lagos, y sobre los túmulos que emergen de sus aguas, se alzan innumerables chozas en terrones secos, conos de más o menos un metro de altura: esos pequeños *putuku* de techos puntiagudos, que parecen dibujar en cada mitad una especie de pueblo en miniatura, protegen a los cerdos.

Esos animales de pelo oscuro y hocico alargado constituyen uno de los principales recursos de los chipayas: su crianza, de tipo lacustre, depende directamente de la circulación de las aguas. De enero a junio, durante la temporada de lluvias, los cerdos se alimentan de diversas plantas acuáticas que crecen a lo largo de los canales y en los lagos:

tchunka, *skari* y, sobre todo, *sk'a*. Esta última presenta propiedades destacables: su tallo reverdece de diciembre a febrero, y ofrece un alimento de fácil acceso al superar el nivel de las aguas en unos 30 centímetros; en marzo-abril, se desarrolla su rizoma *(urwa)*, que, a partir de mayo, produce un tubérculo, el *kiwi*, apreciado particularmente por los cerdos (y los humanos). Hasta julio, lo desentierran de las orillas, pero luego, una vez que se agota, y a medida que avanza la temporada seca, deben buscarlo dentro de los lagos, donde su acceso es cada vez más difícil (está bajo el agua y bajo la tierra); es decir, los chipayas ejecutan trabajos de irrigación y de drenaje también para los cerdos. En el transcurso del año preparan sus pastos, como las tierras cultivadas, gracias a la rotación de las aguas.

Recordemos que es precisamente en julio cuando los chipayas evacuan el agua de los lagos artificiales para permitir que el suelo se seque hasta septiembre, periodo de siembra. Trasladan allí los cerdos, que, al desenterrar el *kiwi*, ramonean las malas hierbas, remueven la tierra y la enriquecen con su abono. La agricultura y la crianza de animales se encuentran de este modo perfectamente integradas en el conjunto del sistema económico. Pero los cerdos sólo hallan pastos en los terrenos de próximo cultivo durante más o menos un mes, pues a partir de agosto, en ambas mitades, los chipayas comienzan a desecar los lagos de Mamanica y de Qusillawi por parcelas sucesivas, hasta diciembre. Estos trabajos se realizan siguiendo distintas modalidades en función de la abundancia de las aguas y de su itinerario durante el año.

Tomemos el ejemplo de Tuanta en 1974. Hemos visto que en julio los chipayas cierran los diques 2 y 3 y abren el pasaje 1 para desecar el campo de Yunguyo: el agua del Mamanica es entonces desviada al este de la isla de Kalchoro. Los cerdos pueden pacer en el futuro campo *A* durante todo el mes de julio (véase figura 24). A comienzos de agosto construyen un nuevo dique, longitudinal (que designamos como *a)* que prolonga al sur la isla de Kalchoro: el agua continúa circulando detrás de la isla; la parte *B* situada al oeste de la isla y del dique se deseca, y los cerdos pueden alimentarse allí durante tres semanas. El 20 de agosto, los tuantas prolongan más aún el dique *a* en *b* para extender la parte desecada hasta *C*, donde los cerdos permanecen otras tres semanas (el agua sigue circulando al este de Kalchoro). El 10 de septiembre, para garantizar la seguridad del campo de Yunguyo antes de la siembra, los tuantas cierran al norte el dique 13 y abren el pasaje 11, desviando todas las aguas hacia el oeste para agotar todo el río Mamanica y dese-

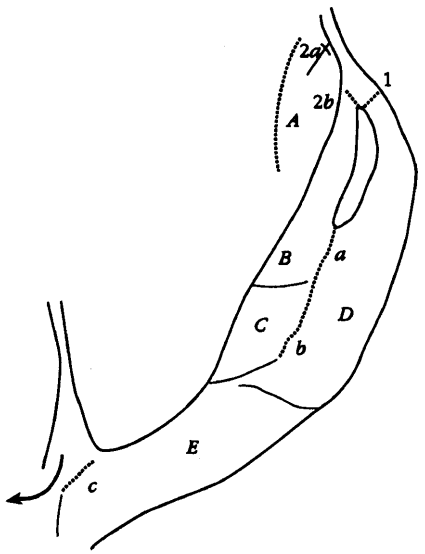


FIGURA 24. *El lago Mamanica (Tuanta). Desecación de parcelas para los cerdos (julio-diciembre de 1974)*

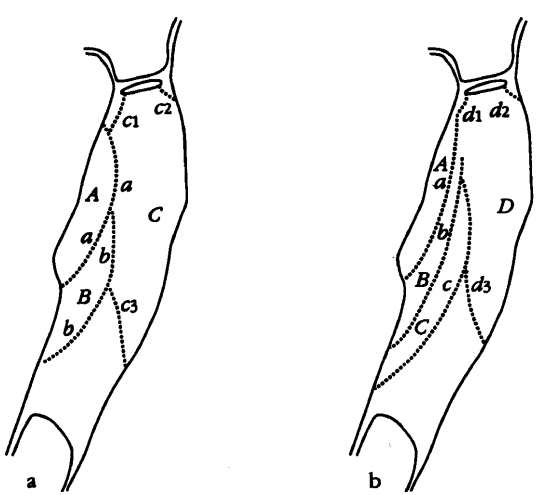


FIGURA 25. *El lago Qusillawi (Tajata). Desecación de parcelas para los cerdos:* a) *julio-diciembre de 1974;* b) *variante*

car la parte oriental *D* del lago; los animales pacen allí alrededor de un mes, hasta mediados de octubre. Sólo falta entonces evacuar la parte meridional del lago, aún alimentada por el río Takata: edifican el dique de Kostaqota, *c*, de modo que el agua corre hacia el oeste a causa de la pendiente del terreno. Los cerdos permanecen al sur del lago (o sea en *E*, en los lugares llamados Apartchoka y Kellaniqota) hasta fines de diciembre. Notemos que esta parte es la más alejada del campo de Yunguyo, sembrado desde octubre, y cuya protección debe ser desde entonces garantizada. Si el pasto no es suficiente hasta fines de diciembre, una parte de los cerdos puede ser transferida al lago artificial de Tchirimilla (13 y 10 abiertos, 12 cerrado). Pero en diciembre-enero vuelven las lluvias, los tallos de *sk'a* vuelven a crecer y el ciclo recomienza.

Consideremos ahora el ejemplo de Tajata, también en 1974. Después de haber ocupado, en julio, el futuro campo de Marka Qollu, los cerdos son trasladados a comienzos de agosto al lago Qusillawi, donde los chipayas levantaron un primer dique, *a*, de unos 300 metros de longitud, que permite desecar la parte occidental *A*. Los animales permanecen allí hasta comienzos de septiembre (véase figura 25*a*). Luego, los tajatas construyen el dique *b*, al sureste del primero, liberando la zona *B*, donde los cerdos permanecen hasta comienzos de octubre, mientras el agua aún circula por la parte oriental del lago Qusillawi. Ésta es evacuada a su vez gracias a la edificación de tres pequeños diques *(c1, c2, c3)* y a la apertura de una brecha al norte del dique *a*, que permiten desviar las aguas al oeste del lago (con lo que las parcelas *A* y *B* se inundan nuevamente); los cerdos pastan en *C* durante un mes, hasta fines de octubre. A comienzos de noviembre, se abren *c1, c2* y *c3*, se cierra *a* y los cerdos vuelven a pastar en *A* y *B*, como antes. Por último, a comienzos de diciembre, se transfieren los cerdos hasta *C*, después de haber abierto *a* y cerrado *c1, c2* y *c3*. De este modo, los tajatas practican una especie de rotación entre las partes occidental y oriental del lago Qusillawi. Señalemos que existen numerosas modalidades de desecación. Cuando el caudal es mayor, los tajatas pueden seguir el modelo que hemos descrito, pero construyendo un dique suplementario *c*, antes de cerrar en d_1, d_2 y d_3 (véase figura 25b), y agregando una etapa en los traslados de los cerdos de una parte a otra. Se advierten variaciones aún mayores en Tuanta, según los años.

En los lagos, como en los demás trabajos de irrigación, los chipayas construyen los diques colectivamente dentro de cada mitad. Los di-

ques edificados en los lagos, como en el resto del sistema de irrigación, son en general restauraciones de antiguos diques destruidos a medias por las lluvias o por los mismos cerdos. Pero aunque esos trabajos exijan la colaboración de todos los miembros del *ayllu*, cada jefe de familia nuclear posee cierto número de animales de los que dispone libremente. Y es él quien, solo o ayudado por sus parientes más cercanos (hijos o hermanos), construye las casitas de los cerdos. Dentro de cada mitad los pastizales son comunes: los animales se mezclan desordenadamente en los lagos o en las orillas de los ríos y regresan luego por su cuenta a cobijarse en sus nichos. No existe un porquerizo común: cada propietario vigila y cuida su piara (tareas masculinas). Por el contrario, la crianza está estrictamente separada entre las dos mitades: los animales de Tajata no pueden pastar en el territorio de Tuanta, y viceversa. En caso de infracción, se embarga el animal culpable (reconocible por sus marcas) y su propietario debe pagar una multa al alcalde de campo de la mitad invadida: cinco pesos por animal en la primera infracción, y luego 10, 15, etc. En 1974 hubo frecuentes incidentes: varios puercos de Tajata se escaparon y se obstinaron en atravesar los límites entre los dos *ayllus* para ir a pastar al lago Mamanica, en Tuanta, a unos cinco o seis kilómetros de distancia. Al parecer, ese año, el *kiwi* era mejor y más abundante "del otro lado", y los tajatas, inquietos, redoblaban su vigilancia, corrían en busca de su ganado y no dejaban de preguntarse, perplejos: "pero ¿cómo lo saben?"

D. Las estancias

Los chipayas llaman estancias a unos caseríos de dimensiones variables (entre seis y 20 chozas) distribuidos alrededor del pueblo en un radio de seis a ocho kilómetros, en la parte útil del territorio. Estas chozas *(putuku),* totalmente construidas de adobe y rematadas por un techo puntiagudo, presentan el aspecto característico que encontramos a comienzos del siglo XVII en los dibujos de Poma de Ayala. Recordemos que el hábitat de los chipayas es doble: cada jefe de familia nuclear dispone de una o varias casas en el pueblo y de varias chozas en el caserío. Durante la temporada de lluvias (diciembre-abril), cuando las inundaciones hacen difícil la circulación, no se sale de la estancia; el resto del año se vive principalmente en el pueblo (donde se hallan la escuela, la iglesia, los templos y las "oficinas"), aunque con

frecuentes idas y venidas, a veces cotidianas, impuestas por las actividades de pastoreo.

Los rebaños de ovejas y llamas —cuya propiedad, como la de los cerdos, es individual— pacen alrededor de las estancias. Si bien las tierras pertenecen en general a la comunidad (en el marco de cada *ayllu),* la costumbre concede a los habitantes del caserío un derecho de uso privilegiado sobre los pastizales vecinos. El nombre de las estancias corresponde a los topónimos, y no existen límites precisos entre las de un mismo *ayllu.* No hay problemas cuando las ovejas o las llamas se apartan de su lugar habitual para ganar terreno en pastos limítrofes, o incluso más alejados. En cambio, al igual que sucede con los cerdos, si llegan a atravesar los límites de su *ayllu,* el propietario debe pagar una multa a las autoridades del otro *ayllu.* Como vimos en el capítulo anterior, las familias extendidas están asociadas a un sector del territorio, donde sus miembros "poseen" sus estancias. Pero se puede construir una choza en cualquier otra estancia situada dentro del *ayllu* (en la de un suegro, por ejemplo) si los "dueños" del lugar lo autorizan, de modo que en un mismo caserío, vinculado a determinada familia extendida, los miembros de varias familias son en realidad vecinos.[7]

Para mejorar la calidad de los pastos, los "propietarios" de las distintas estancias acondicionan pequeños lagos temporales, con lo que también sacan provecho del sistema de irrigación para la crianza de las ovejas. Alzan diques secundarios que se articulan en la red existente, construidos y mantenidos colectivamente (por el conjunto del *ayllu).* De allí llegan a surgir conflictos que oponen por un lado a los miembros de la familia considerada como dueña del sector, y por otro al resto de la comunidad. Tomemos el ejemplo del sector septentrional de Tajachajta, dominio de la familia Lázaro, que suma unas 20 familias nucleares. Éstas se distribuyen entre cinco estancias, llamadas Atchwano, Pawallani, Sacarpaya, Tchijillani y Tuscalajma, dispuestas alrededor de uno de los terrenos de cultivo del *ayllu* (III) (véase figura 21). Los Lázaro construyeron, a título "privado", dos diques perpendiculares al gran dique de Pawallani, cada uno de unos 100 metros de largo, que permiten contener parte de las aguas del río Piñarani durante la temporada de lluvias (cuando el terreno cultivado se encuentra en I, II o IV). Esos diques se abren en abril para no perturbar el sistema comunitario.

[7] De hecho, los jefes de familias nucleares con patronímicos diferentes, pero vecinos en una misma estancia, son generalmente aliados (cuñados, suegros y yernos, etcétera).

La crianza de los ovinos entre los chipayas, mucho más desarrollada que la de las llamas, les permite agregar a la producción de lana y carne una actividad original (que sus vecinos aymaras sólo practican de manera marginal): la fabricación de quesos a partir de la leche de oveja. Se realiza durante el periodo de lluvias, sobre todo en noviembre y diciembre, y es una de las razones por las que, en esa época, permanecen en las estancias. La leche se calienta ligeramente en marmitas, y se fermenta con el jugo extraído del estómago de una llama recién nacida, sacrificada para la ocasión. Se bate todo con un palo y la mezcla se vierte en moldes redondos, de paja trenzada, donde endurece rápidamente. Por último, se echa sal en la superficie de los quesos. Éstos gozan de enorme aceptación en la región de Carangas y hasta en Chile, y, como veremos en el capítulo siguiente, es uno de los principales productos que los chipayas pueden vender en el exterior.

E. El pueblo en las dunas

Las dunas de Ayparavi, que se extienden hasta unos cinco kilómetros al este del *ayllu* Tuanta, suscitaron un conflicto secular entre los chipayas y los aymaras del pueblo vecino de Huachacalla. Al cabo de interminables litigios, los chipayas obtuvieron finalmente el reconocimiento de sus derechos en 1961, pero a cambio de una escisión: el sector de Ayparavi se elevó al rango de cantón separado, en los límites del cantón de origen. Los chipayas de Ayparavi (63 contribuyentes en 1974) siguen considerándose como hermanos de los de Tuanta y Tajata, y en la nueva comunidad se encuentran efectivamente las mismas familias (los Condori, Quispe, Lázaro, Mamani, etc.). En otras palabras, la creación del cantón traducía en términos administrativos el nacimiento de un tercer *ayllu* al lado de los otros dos.

¿Por qué se dio un conflicto tan apasionado por tierras aparentemente tan ingratas? Se trata de montículos de arena en forma de media luna, de cinco a diez metros de altura, de 100 a 200 metros de largo y móviles. En efecto, el viento del oeste empuja las dunas haciéndolas avanzar por lo regular hacia el este, en dirección del río Barras, al ritmo de 10 a 20 metros por año. Pero ese movimiento libera, en el emplazamiento antes cubierto por la arena, un espacio que guarda cierta humedad, propicio para el cultivo de la quinoa. Los chipayas, para beneficiarse de todas las posibilidades del medio, siembran en esos si-

tios, detrás de las dunas, en campos que toman la forma de media luna, de unos ocho a 15 metros de largo e igualmente móviles. Aquí queda el problema del viento, pues al mismo tiempo que empuja las dunas hacia adelante, cubre de arena el terreno cultivado. Para protegerlo, los chipayas alzan detrás del campo otro tipo de "dique", llamado *siwi*, plantando tallos de una hierba dura y seca *(pit)* en un surco de aproximadamente 25 centímetros. Como los tallos se alzan por encima del suelo a una altura cercana a los 40 centímetros, forman una barrera contra el viento de tal manera que la arena se acumula de un lado y de otro. Cada año, a medida que la duna avanza y que el campo se desplaza, se construye una nueva línea de *siwi* delante de la precedente; así como se deduce la edad de un árbol por los anillos concéntricos de su tronco, se puede leer en el suelo la progresión del terreno cultivado (véase figura 26). El campo sigue el movimiento de la duna hasta que ésta llega al río Barras, que fluye de norte a sur; la duna "cae" entonces en el agua, dicen los informantes, y el campo se va con ella.

La codicia que inspiran estos lugares, en un medio semidesértico, se explica por el rendimiento relativamente alto que puede alcanzar el cultivo de la quinoa: en un campo pequeño (de unos seis metros por 30) se llega a cosechar en un buen año hasta tres quintales con seis libras de semilla, aunque ciertamente la irregularidad de los vientos y de las lluvias vuelve aleatoria la producción. Un rasgo relevante en el contexto chipaya es que esos campos son considerados como propiedad individual, repartida en sí misma de manera desigual. Ciertos jefes de familia poseen varias dunas (hasta cuatro o cinco), mientras que otros, después de repartos sucesorios, sólo disponen de una mitad, o hasta de un tercio de duna. Ese régimen respondía antaño, como pasa con las estancias de Chipaya, a una división en cierto número de sectores designados por topónimos y vinculados a familias extendidas.[8] Hoy esta distribución del espacio ha desaparecido, y las dunas vecinas (a veces las porciones de una misma duna) pertenecen a chipayas de diferentes familias, que se ven así entremezcladas. Un propietario sigue el desplazamiento de su campo a lo largo de todo el cantón, hasta que desaparece en el río Barras. ¿Qué hace después? Recomenzar el proceso en el otro extremo (occidental) de la región de las dunas. Un *siwi* recubierto por la arena da origen a un pequeño montículo sobre el que se alza un nuevo *siwi*, de modo que el montículo crece, y con el tiempo el

[8] Véase cap. 1 de la segunda parte.

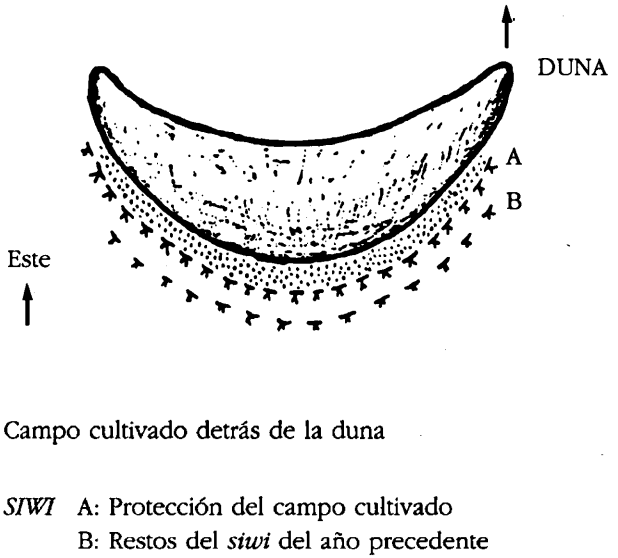


FIGURA 26. *Los campos detrás de las dunas de Ayparavi*

viento lo mueve. Es así como los chipayas pueden decir, con plena justificación, que ellos "hacen crecer" las dunas.

Además de esos campos de propiedad individual, los chipayas del cantón de Ayparavi preparan colectivamente, como sus parientes del cantón de origen, terrenos compartidos cada año entre los jefes de familia siguiendo el modelo de los *tsvi;* se trata de lotes de forma rectangular, largos y estrechos, dispuestos de manera paralela. Pero a diferencia de los miembros de Tuanta y de Tajata, cultivan la quinoa sin recurrir al procedimiento de los lagos temporales. No ignoran las inundaciones; al contrario, padecen con frecuencia las provocadas por el río Barras durante la temporada de lluvias. Los esfuerzos de los chipayas de Ayparavi apuntan a proteger sus campos de la amenaza de las aguas. Por eso en 1974 cavaron por faenas colectivas un canal de drenaje de más de seis kilómetros de largo, que nace al sur del pueblo de Ayparavi; primero dibuja un arco y luego se prolonga en línea recta (véase figura 27). Un dique alto, construido y cuidado comunitariamente por *eqa,* se extiende a lo largo del canal en más de tres kilómetros: se trata de un *siwi* doble, con dos hileras de hierba dura *(pit)* plantadas a cinco metros una de otra y cuyo espacio intermedio lo llena la arena llevada por el viento. Otro *siwi* doble, más corto, empalma con el primero al oeste del río Barras. Entre éste y el canal de drenaje se extien-

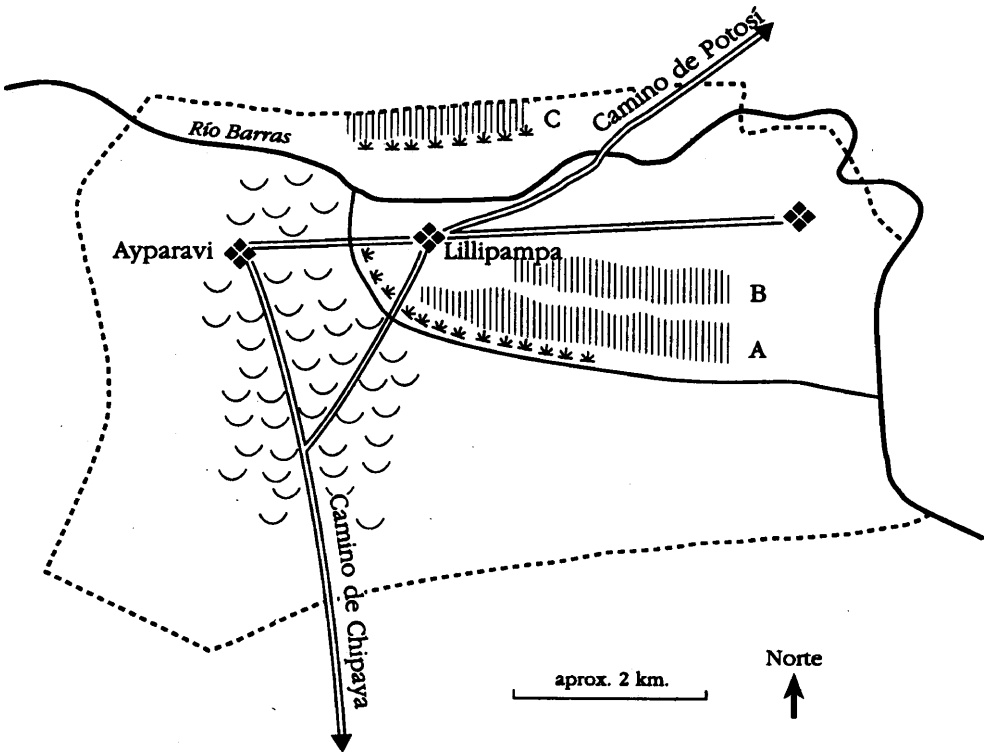


FIGURA 27. *Dunas y campos de Ayparavi*

den dos terrenos de cultivo: el primero "detrás" de la estancia de Lillipampa, utilizado en 1974, y el segundo al sur, utilizado en 1975. Al este del río Barras, a lo largo de la "frontera" con el cantón aymara de Andamarca, se halla un tercer terreno, cultivado en 1976, protegido a su vez por un doble *siwi* comunitario.

Como Ayparavi constituye un *ayllu* separado, el orden seguido para la repartición de los *tsvi* apenas conserva rastro de las listas de Chipaya, y las familias originarias de Tajata se intercalan con las de Tuanta:

1. Condori chicos
2. Condori grandes
3. Mamani (de Tuanta)
4. Mamani (de Tajata)
5. López
6. Quispe
7. Felipe
8. Lázaro
9. Guarachi
10. Chino
11. Mollo
12. Loza

El reparto de los lotes en estos terrenos colectivos permite corregir, en cierta medida, la desigual distribución de los campos individuales en las dunas. En 1974 cada jefe de familia pudo beneficiarse, al sur de Lillipampa, de cuatro *tsvi* de unos 200 metros de largo cada uno por tres brazas de ancho, donde se cosecharon cuatro quintales de quinoa como promedio. Los rendimientos en los campos colectivos de Ayparavi parecen análogos a los de Chipaya, pero las cosechas son allí aún más inciertas debido a las amenazas tanto de aguas como de vientos.

El agua y el viento son amenazas permanentes, pero también elementos dominados gracias a los cuales los chipayas, con modalidades originales, enriquecen al medio hostil en el que sobreviven, al borde de los límites de las posibilidades humanas. Las técnicas a la vez rudimentarias e ingeniosas que practican suponen, en definitiva, una experiencia inmemorial de las aguas: son en realidad *jas-shoni*. Un conjunto complejo de trabajos de canalización, inundación y drenaje, así como rotación constante de aguas, terrenos cultivables y pastizales permite asociar estrechamente, en las mitades Tuanta y Tajata, el cultivo de la quinoa y la cría de cerdos, sin contar la cría de ovejas y llamas, la pesca, la caza y la recolección. Es imposible dejar de admirar las capacidades de invención y adaptación de los chipayas, que obtienen tantos recursos de un territorio tan ingrato.

Sin embargo, como veremos en la Segunda Parte, ese sistema cohe-

rente, donde se equilibran agricultura y ganadería, es en realidad muy reciente. Si bien la caza y la pesca representan las actividades tradicionales de los urus, y la crianza lacustre de los cerdos se remonta con seguridad a los primeros tiempos de la época colonial, no ocurre lo mismo con la agricultura. Nuestros informantes más viejos recuerdan que, en su infancia, la técnica de los terrenos inundados y la repartición de los *tsvi* todavía parecían una novedad. En efecto, antes de comenzar el siglo xx la agricultura no existía en el territorio de los chipayas, quienes hasta entonces sólo cultivaban la quinoa en las márgenes, en las dunas de Ayparavi. Fue durante los años veinte y treinta cuando se realizó una verdadera revolución económica que dio origen al sistema actual.

Socialmente, ese sistema vincula unidades de producción que se sitúan en tres niveles distintos. La propiedad individual de los rebaños, de los campos en las dunas y la repartición de los *tsvi* a cada uno de los contribuyentes definen un núcleo básico que corresponde a la familia nuclear. Esto se inscribe en el marco más amplio de la estancia, cuyos pastos son utilizados por la red de los parientes más cercanos para la crianza de ovejas y de llamas. Por último, el sistema de irrigación, del cual dependen los terrenos de cultivo y los lagos de los cerdos (de Tuanta y Tajata), requiere del trabajo colectivo de todos los miembros del *ayllu*. En cuanto a las tareas de interés general en Chipaya, que requieren la colaboración de los miembros de los dos *ayllus* (como el cuidado de la iglesia, de la escuela o de las "oficinas" para las autoridades), éstas son menos frecuentes, y se efectúan en forma separada por los equipos de trabajadores de las dos mitades. En esas condiciones ¿cómo se articulan las diferentes unidades de producción? ¿Y qué es la comunidad?

III. EL CÍRCULO DEL DON

ES 26 DE JULIO, DÍA DE SANTA ANA, y cae la tarde en Chipaya. El sol desciende sobre la cordillera nevada, las sombras se alargan, los contrastes se acentúan. Frente a la casa del pasante se congrega una multitud: por un lado, la masa negra de las mujeres en cuclillas; por el otro, las manchas grises de los hombres apoyados contra la tapia. Las cocineras se afanan alrededor de sus ollas mientras los ayudantes circulan y distribuyen, como si fueran ofrendas, enormes platos de guiso de quinoa tostada con carne. Los niños en harapos van con su algarabía de un grupo a otro. Una chiquilla pasa, metiendo la mano en los pliegues de su túnica; de allí saca un puñado lleno de quinoa, que se lleva a la boca golosamente, embadurnándose la cara. Algunos borrachos vociferan con voz ronca. La gente reunida come y bebe en una atmósfera de alegría y recogimiento. Es la hora del *alsa,* la comida sagrada brindada por el pasante a la comunidad, espectáculo de una belleza conmovedora donde resalta, casi de manera palpable, y a pesar de los gritos de ebriedad, un sentimiento de intemporalidad: aquí está Chipaya, fiel a sus ritos, comulgando piadosamente en su identidad.

Al compartir el *alsa,* los comensales manifiestan que son como hermanos. Es el círculo estrecho de los parientes más cercanos el que brinda el modelo del don: comida compartida en el calor de la choza, ayuda mutua para el cultivo de las parcelas, intercambio recíproco de servicios. En un segundo nivel, el círculo del don se extiende a la comunidad entera, es decir al *ayllu,* unidad superior de producción en cuyo marco los chipayas riegan sus cultivos, acondicionan los lagos y utilizan los pastos. En la actualidad son tres unidades distintas: Tuanta, Tajata y Ayparavi (las dos primeras están reunidas, por tradición, en el sistema dual y, administrativamente, en un mismo cantón). De esta manera, la comunidad se funda sobre la solidaridad en el trabajo y el régimen colectivo de las tierras, concebidos como características esenciales del grupo y como condición de supervivencia. Asimismo, esto significa para sus miembros la igualdad de derechos así como de obligaciones: todos cuidan la misma cantidad de *eqa* y reciben la misma cantidad de *tsvi.*

¿Pero es real esta igualdad? En la práctica, encontramos una contradicción, pues a pesar de que las tierras (campos y pastos) son colectivas, cada jefe de familia posee su rebaño. ¿No existen entonces desniveles en el reparto del ganado y, en consecuencia, ricos y pobres? Aquí surge una nueva paradoja: por un lado, el *alsa* proclama el intercambio y la igualdad entre los miembros de la comunidad (todos comparten sucesivamente los bienes de todos), pero por el otro, sólo los más ricos pueden ofrecer a todo el pueblo una fiesta suntuosa. Por lo pronto, el honor está en juego: hay que dar, y lo más posible. Si se da poco, sólo se merece conmiseración y hasta desprecio. Si, por el contrario, se da con generosidad, entonces se gana o se confirma la estima y el prestigio. De este modo, el *alsa* es a la vez un don y una ostentación de riquezas. ¿Qué significa entonces el ideal igualitario de los chipayas? ¿Cuáles son los factores de cohesión de la comunidad?

A. El parentesco

Los lazos de solidaridad más inmediatos son los del parentesco. Recordemos que en las chacras, en el cementerio y en las *eqa,* los chipayas se suceden en un orden determinado, siempre el mismo (primero todos los Lázaro, luego todos los Guarachi, todos los Mamani, etc.), y que la lógica del sistema dual da cuenta de la disposición espacial de los linajes entre sí. Ahora conviene analizar con detalle la constitución misma de los linajes: ¿quiénes son los parientes y quiénes los aliados permitidos? Por otra parte, dentro de las familias extendidas, los individuos están también clasificados en un orden determinado: ¿existe una lógica subyacente también en ese nivel?

1. *Parientes y aliados*

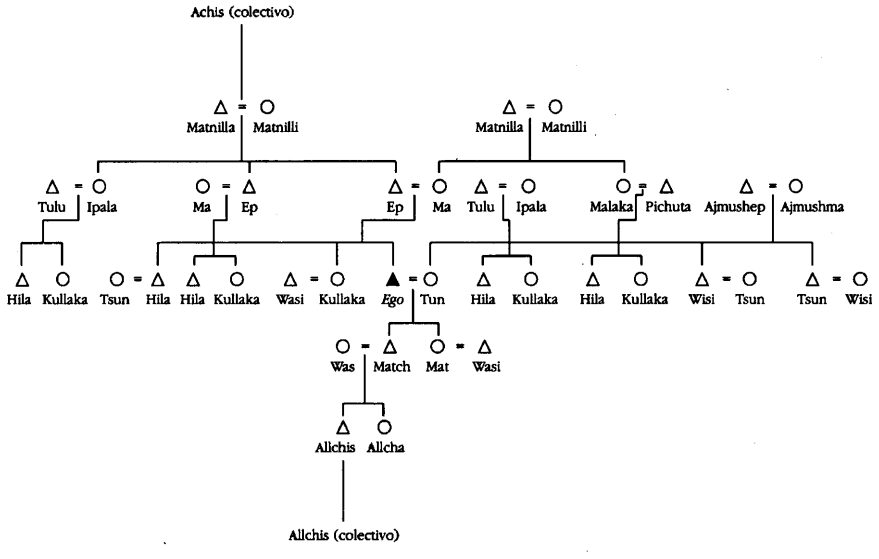
Los chipayas se casan únicamente entre ellos, y es prácticamente inconcebible que formen un matrimonio con los aymaras. Cuando excepcionalmente llega a suceder, el o la "culpable" debe abandonar el pueblo. Semejante casamiento no sólo es escandaloso, sino también funesto: uno de los esposos morirá ese mismo año. Por eso existe una estricta endogamia dentro de la etnia. ¿Y se autoriza el casamiento entre distintos *ayllus?* Sobre este punto los informantes muestran cierta reserva;

reconocen que "antes" una alianza con un miembro de la otra mitad era poco aconsejable, pero agregan en seguida que las costumbres "modernas" dejan libre la elección: ¡hoy, el amor decide! En otros términos, volvemos a encontrar los principios sobre los cuales se funda el sistema de las solidaridades encajadas unas en otras: *1)* casamiento preferencial dentro del *ayllu; 2)* tolerado con un miembro de otro *ayllu; 3)* prohibido con los aymaras.

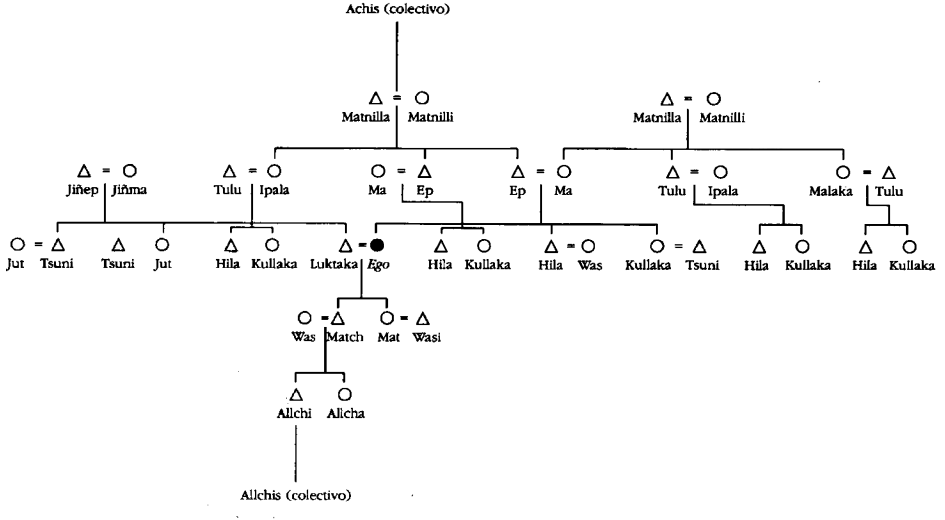
Quedan por definir, dentro del *ayllu,* a los parientes y los aliados: ¿cuál es el núcleo exogámico? Es precisamente la familia extendida, definida por el patronímico: un Lázaro, por ejemplo, no puede casarse con otro Lázaro; debe buscar un cónyuge dentro de alguna otra familia extendida. A esto se debe agregar una regla más: la prohibición es también válida para aquellos que, a pesar de tener patronímico diferente, fuesen todavía demasiado cercanos a causa de los lazos de parentesco de generaciones anteriores (pues las hijas de las hermanas del padre reciben otros apellidos). ¿Cómo se define esta "proximidad"? Los informantes contestan, de manera muy empírica, que un hombre y una mujer pueden casarse "cuando no se les conoce antepasados comunes". ¿Qué tanto se profundiza en la geneología? En la mayoría de los casos que recogí, los recuerdos no van más allá de los abuelos, tanto en la ascendencia paterna como en la materna. Sólo interrogando a los ancianos (ya bisabuelos), y atando numerosos cabos, pude reconstituir en algunas familias (los Quispe, los Mollo y los López) genealogías que alcanzan seis u ocho generaciones. La memoria genealógica "promedio" no va más allá de las dos generaciones que preceden la de *ego.*

La nomenclatura del sistema de parentesco (véanse organigramas 1 y 2) también es relativamente limitada.[1] Los términos diferenciados cubren sólo cinco generaciones, con una relativa densidad para la de *ego,* la que le precede y la que le sigue. Sin embargo, los primos cruzados no se distinguen de los primos paralelos, y están clasificados indiferentemente como "hermanos" *(hila)* o "hermanas" *(kullaka).* No existen más que dos términos para designar a los abuelos *(matnilla)* y a las abuelas *(matnilli),* y otros dos para los nietos *(allchi)* y las nietas *(allcha),* pero los demás ascendientes están todos reunidos bajo el término colectivo de *achis* (o *achachilas)* y los descendientes bajo el término, también colectivo, de *allchis.* El núcleo de parentesco denominado, y en con-

[1] Esta pobreza en la nomenclatura se encuentra en todo el mundo andino, y no debe sorprender cuatro siglos después de la invasión europea.



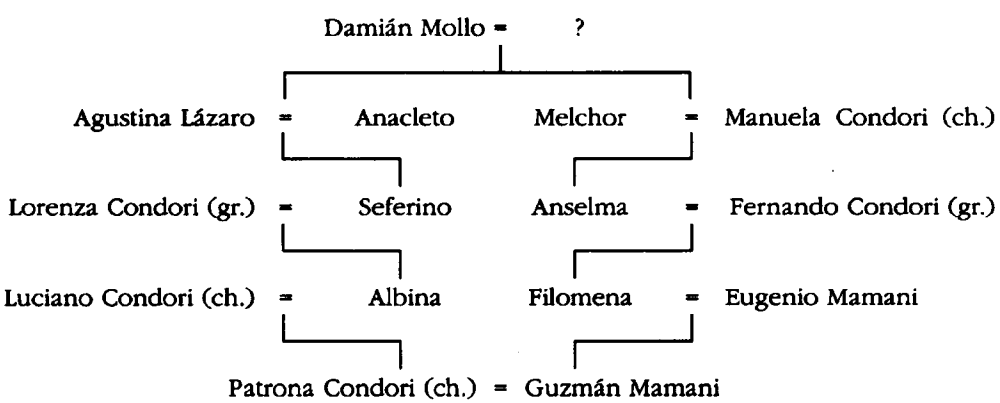
ORGANIGRAMA 1. *Nomenclatura de parentesco. Ego masculino*



ORGANIGRAMA 2. *Nomenclatura de parentesco. Ego femenino*

secuencia reconocido, parece limitarse entonces a las dos generaciones que se sitúan de un lado y otro de la de *ego*. Sin embargo, y a pesar de las lagunas o del indiferentismo de la nomenclatura, se pueden señalar ciertas particularidades que corresponden a la proyección de la relación hermano/hermana sobre la de padre/ hija, por un lado, y de la relación hermana/hermano sobre la de madre/hijo, por otro; el término *wasi* designa, por *ego* masculino, tanto al marido de la hermana como al marido de la hija, y el término *was,* por *ego* femenino, a la esposa del hermano y a la mujer del hijo. Estas equivalencias parecen ser las huellas de una estructura de parentesco que asocia el sistema omaha desde el punto de vista del hombre y el sistema crow desde el punto de vista de la mujer, según una complementariedad fundada en el principio de la filiación paralela.[2]

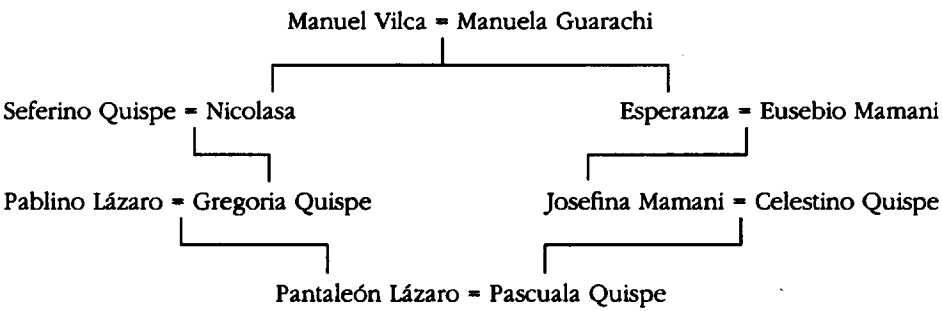
¿Qué es lo que ocurre en la práctica? Observemos el caso de los esposos Guzmán Mamani y Petrona Condori. Tienen como antepasado común a Damián Mollo, quien es para el primero el padre del padre de la madre de la madre, y para la segunda el padre del padre del padre de la madre (o sea una distancia de cinco generaciones):



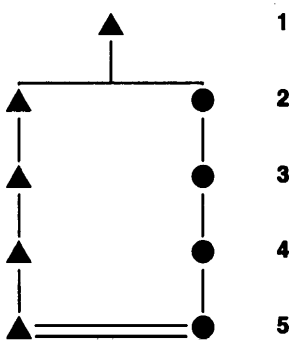
Examinemos otro caso particularmente interesante, pues fue todo un escándalo. Pantaleón Lázaro y Pascuala Quispe se casaron, durante mi estadía en Chipaya en 1976, contra la voluntad de sus padres, que juzgaban su unión incestuosa. ¿Por qué se les consideraba tan cercanos? Porque aún se recordaba que dos de sus abuelas habían sido hermanas: se ha-

[2] *Cf.* F. Héritier, 1981, en especial pp. 138-148, donde la autora analiza a F. Lounsbury, R. T. Zuidema y J. Earls.

llaban en relación con sus antepasados comunes (en este caso Manuel Vilca y Manuela Guarachi), en la cuarta generación:



A partir de las descripciones precedentes (de las que el último caso es considerado controvertido, y el primero, normal), podemos llegar a la conclusión de que el casamiento entre los chipayas está prácticamente autorizado a partir de la quinta generación que sigue al antepasado común:



Esta observación confirma, en el terreno, las conclusiones a las que llegan Tom Zuidema y John Earls en sus trabajos sobre el parentesco andino.[3] Entre los incas, el casamiento en la quinta generación a partir del antepasado común no era sólo autorizado, sino prescrito: *ego* se casaba con la hija (clasificatoria) de la hija de la hija de la hermana del padre del padre del padre. Es verdad que para los chipayas esta prescripción no es explícita. Pero los datos empíricos que hemos señalado permiten suponer, como lo atestigua el caso del matrimonio juzgado in-

[3] R. T. Zuidema, 1973, 1977a; J. Earls, 1971.

cestuoso, un implícito sistema semicomplejo de alianza, cuyo modelo queda definido por la regla del acordonamiento consanguíneo a la quinta generación.[4] Sin embargo, ésta se evalúa sin considerar el sexo de los ascendientes intermediarios ni su orden de sucesión. (Para simplificar, nuestra figura representa, por un lado, una rama puramente masculina, y por otro, una rama puramente femenina, pero en la realidad todas las inversiones de sexo son posibles, a partir del antepasado común.)[5]

Entre la familia nuclear y la familia extendida existe un nivel intermedio que reúne a los parientes y aliados más próximos (padre, hermanos, hijos casados o solteros, yernos, suegros) en redes de cuatro, cinco o seis hogares, unidos de manera más específica por vínculos de solidaridad, y, en principio, de afecto. Sus casas en el pueblo son vecinas (salvo entre los suegros y los yernos) y tienen chozas en las mismas estancias (a veces con los suegros y los yernos). Como sus campos son también vecinos, los cultivan en *ayni* y comparten el mismo *uyu* para depositar sus cosechas. Así hacen, por ejemplo, los cuatro primeros Lázaro: el viejo Gerónimo, sus hijos Benito y Víctor (los dos casados) y su sobrino Fortunato. Durante la siembra, Benito, Víctor y Fortunato trabajan juntos, primero en los *tsvi* de Benito, al día siguiente en los de Víctor y al tercero en los de Fortunato; de esta forma, cada uno rinde a los otros dos servicios estrictamente iguales a los que han recibido. Cuando Benito se ausenta de Chipaya, confía sus cerdos y sus llamas a Víctor, quien encargará los propios a su hermano cuando éste tenga que ausentarse.[6] Los dos ayudan por igual a su padre Gerónimo a cultivar sus lotes y cuidar su rebaño, pero sin esperar nada a cambio. El *ayni* se practica de nuevo durante las fiestas: "cuando uno de mis familiares debe enfrentar importantes gastos como pasante, es un deber para mí ofrecerle mi ayuda en productos o en dinero, sin contrapartida inmediata; pero sé que él me ayudará a su vez cuando me llegue el momento de ser pasante".

Así, tanto en la vida cotidiana como en las actividades ceremoniales, la reducida red de parientes cercanos forma el primer círculo, estrechamente unido, del don y la reciprocidad.

[4] F. Héritier, 1981, pp. 139-142.

[5] Desde el punto de vista histórico, conviene tener en cuenta también la debilidad numérica de la población chipaya durante tres siglos (de 300 a 350 personas). Véase el cap. 1 de la segunda parte.

[6] Siempre existe, pues, un desequilibrio en el tiempo, incluso en el caso de la reciprocidad "simétrica", ya que prácticamente siempre están en deuda por un servicio rendido con anterioridad.

2. *Los linajes*

La familia extendida, definida por el patronímico, representa el segundo círculo, el núcleo alrededor del cual se establecen las alianzas, los trabajos colectivos, la repartición de los *tsvi* y la organización general del espacio. Sabemos que cada una de las familias extendidas se arraiga en un sector del territorio y afirma su identidad con su emblema (el *jiru* trazado sobre el terreno cultivado), sus santos y sus *mallkus* (véase cap. I); estamos ante linajes cuya distribución espacial, su fuerte cohesión y sus atributos simbólicos nos autorizan designarlos, como lo hacía Alfred Métraux, como "clanes" (a pesar de las connotaciones hoy en desuso del término). En su nivel, están unidos por lazos de solidaridad que prolongan los del parentesco cercano. El linaje (o clan) reconoce en principio la autoridad del más viejo de sus miembros, llamado *pajep*.[7] En realidad, su papel varía, según su personalidad y el contexto. Si, por ejemplo, su edad o su salud aún le permiten participar en los trabajos colectivos, vigila la adecuada ejecución de las tareas de todos los suyos (entre otras cosas el cuidado de las *eqa)*. Si en cambio está afectado por la decrepitud, por lo menos es consultado sobre todos los proyectos de casamiento que conciernen al linaje, pues es quien encarna su memoria genealógica. Además, en las reuniones y ceremonias siempre ocupa un lugar honorífico: es uno de los principales del pueblo.

Actualmente se cuentan 19 patronímicos en Chipaya (nueve en Tuanta y 10 en Tajata), casi todos representados en Ayparavi. Ya presentamos la lista en el capítulo precedente. Son, en número, de importancia muy desigual. Algunos cuentan con alrededor de 20 jefes de familias nucleares (los Felipe, los Lázaro, los Quispe, los Mamani de Tuanta), otros con una decena (los Guarachi, los Mamani de Tajata, los Condori grandes y los Condori chicos), otros más apenas con uno o dos (Copa, Vilca, Alave, Chino, Loza). Recordemos la solución adoptada en este último caso: a los jefes de familia aislados se les asocia en las listas con linajes más numerosos de los cuales son aliados.[8] Para afirmar su autonomía y tener cierto peso en el marco del *ayllu*, un patronímico debe reunir un mínimo de ocho a 10 representantes: se trata de constituir redes de ayuda mutua suficientemente amplias. Un linaje demasiado reducido ya no es funcional en la organización

[7] *Ep:* padre; *paj:* mayor.
[8] Véase en el cap. II la lista relativa a la repartición de los *tsvi*.

comunitaria, y desaparece casi por completo, aún antes de su extinción demográfica.

A veces afloran conflictos, incluso violentos. Por ejemplo, sabemos que la concentración de un linaje en determinado sector del territorio lleva a algunos de sus miembros a realizar trabajos en común, en especial para irrigar sus pastizales; los habitantes de una o de varias estancias cavan entonces sus propios canales, diferentes de los de su mitad. En cualquier momento, sobre todo en caso de sequía, pueden ser acusados por los otros miembros del *ayllu* de desviar el agua de la comunidad en su provecho (en su interés "privado"). En ese caso es necesario que cuenten con el apoyo de un clan poderoso.

Actualmente, esas rivalidades amenazan la unidad misma del *ayllu* Tajata. Recordemos que los Guarachi están asociados a la parte meridional del sector Tajachajta. Ese linaje no es uno de los más numerosos (unos 10 jefes de familia, a quienes se suman algunos Mamani aliados), pero es dirigido por Vicente Guarachi, quien posee una fuerte personalidad. Es un hombre de unos cincuenta años, manco, de sonrisa sardónica, particularmente inteligente y algo megalómano. Adquirió también una reputación de temible *yatiri* (brujo). Su gran ambición es convertir su sector en un cantón aparte. "¡Aquí —me dijo un día enfáticamente, mientras barría con su único brazo un espacio inmenso y desierto, apenas salpicado por dos o tres chozas miserables— habrá un verdadero pueblo, con casas, calles y plazas!" Desde 1976 los Guarachi acondicionaron una red de irrigación separada y repartieron sus propios *tsvi*. Oficialmente, continúan formando parte del *ayllu* Tajata, pero si los proyectos grandiosos de Vicente siguen su curso, la escisión del actual "anexo" de Camichiri se verá consumada dentro de poco tiempo.[9]

Como lo hemos visto, en 1961 fue creado un nuevo cantón, el de Ayparavi, mas no por escisión, sino por la instalación de habitantes que representan a casi todos los linajes de Chipaya. ¿Qué ha pasado con estos últimos en el pueblo de las dunas? Siguen siendo lo que eran y observan las mismas reglas de alianza. Los Quispe de cada uno de los pueblos, por ejemplo, se reconocen como parientes, constituyen una misma familia y no se casan entre sí. Y si bien los Condori grandes y los Condori chicos, muy poco numerosos en Ayparavi, se "reunieron" en las listas, se consideran como dos familias distintas, simplemente homónimas (y por lo tanto pueden casarse entre ellos). Por supuesto, se

[9] Volveremos sobre esta escisión en el epílogo.

debe tener en cuenta que la creación del cantón es reciente: los hermanos no pueden olvidar que son hermanos y los ancestros comunes aún se conocen con exactitud. ¿Pero qué ocurrirá en las próximas generaciones? Los Quispe (o los Lázaro, los Felipe, etc.) de Ayparavi y los de Chipaya ¿se considerarán también como simples homónimos?

Mientras tanto, la cohesión de ciertos clanes resiste las transformaciones más modernas y aun se adapta muy bien, por ejemplo, ¡a la moda del futbol! Los chipayas han formado por lo menos seis equipos (tres en Tajata, dos en Tuanta y uno en Ayparavi), cuya composición presenta algunos aspectos notables: ¡el equipo Lauca está formado únicamente por Felipes, y el Inter sólo por Lázaros! En cambio, el equipo Alianza reúne, como su nombre indica, varios linajes (Quispe, Mamani, etc.) porque ninguno es suficientemente numeroso para formar un equipo "homogéneo". Incluso existía en Tajata un cuarto equipo, Sajama, compuesto por Guarachis y algunos Mamani (de los de Tajachajta), pero no pudo continuar su actividad porque sus miembros Mamani no querían competir contra sus parientes del Alianza. Los otros equipos, como Cóndor Andino, Bolívar (de Tuanta) y Colorados (de Ayparavi) son "mixtos" como el Alianza: los integrantes de diferentes linajes parecen repartirse indiferentemente, y juegan unos contra otros en las competencias. ¿Será que hay menor cohesión en estos dos últimos *ayllus?* Más adelante volveremos a encontrar ese problema.

3. *El casamiento*

Los linajes constituyen el núcleo básico del sistema de las alianzas: cuando hablamos de casamiento en Chipaya, se trata, en primer término, de concubinato (llamado *sals).* Supongamos que los padres de los dos jóvenes y los *pajep* respectivos de ambos clanes se han puesto de acuerdo. Se fija cierta fecha para proceder al pedido oficial. El padre del varón se procura una botella de aguardiente, una bolsa llena de coca y cigarrillos como regalo que debe ofrecer al padre de la muchacha. El pedido siempre se hace una vez caída la noche. El padre y la madre del joven se dirigen a la casa del padre y la madre de la joven y presentan el regalo. En principio, varios miembros de las dos familias deben estar presentes. Una vez entregado el regalo, los padres del muchacho regresan a su casa. La regla dice que los padres de la muchacha deben rechazar el regalo y devolverlo. Los padres del

varón hacen una nueva visita, seguida de un nuevo rechazo. Estas idas y venidas se repiten varias veces.

Al cabo de cierto tiempo, los padres de la muchacha terminan por aceptar el presente (ya no lo devuelven). Entonces los padres del joven regresan, esta vez acompañados por el interesado, que hasta entonces había quedado al margen de las visitas. Los padres de la novia se sientan ante una mesita ceremonial, al fondo de la casa, el padre a la derecha y la madre a la izquierda. El muchacho se sienta a la derecha de su futuro suegro, y la muchacha a la izquierda de su madre. En cuanto a los padres del novio, toman lugar a la mesa frente a los padres de la muchacha (véase figura 28).

Los presentes beben, intercambian coca, los padres "se consultan" y también lo hacen los dos *pajep* (sentados del lado de los hombres, cerca de la mesa). Al cabo de cierto tiempo, los padres del novio piden permiso para llevarse a la muchacha. Cuando el permiso es acordado, el muchacho toma la mano derecha de su novia y todos van a la capilla del *ayllu* (Santiago o san Gerónimo) para reunirse. Luego el varón lleva a la novia a casa de su padre. Allí son los jóvenes quienes se sientan en medio, ante la mesa ceremonial, con el padre del novio a la derecha de su hijo y la madre a la izquierda de su nuera. A la novia se le prodigan palabras de aliento, como "Te acostumbrarás a tu nueva casa". Poco después llegan los padres de la novia y se instalan ante la mesa ceremonial (en los lugares que habían ocupado en su casa los padres del muchacho). Los miembros de ambos linajes también están presentes (véase figura 29).

Siguen bebiendo toda la noche, y luego los padres de la novia se retiran. Los recién casados se arrodillan para escuchar los consejos de los padres del novio. Finalmente, los jóvenes se retiran para acostarse, mientras que los demás continúan las libaciones hasta el alba.

El ritual es de una perfecta simplicidad. El juego de las visitas y la disposición de los actores simbolizan la transferencia de la mujer de una casa a otra, o sea de un linaje a otro. Los lugares ocupados en las dos fases son exactamente simétricos e inversos, con una sola diferencia: en la primera figura, el lugar central corresponde a los padres de la muchacha, quienes, además de anfitriones, son los protagonistas, quienes reciben las súplicas; en la segunda figura, son los jóvenes quienes ocupan el sitio central, pues se convierten en los actores principales como recién casados y dueños de un nuevo hogar.

Aproximadamente un año después, se realiza el casamiento en el re-

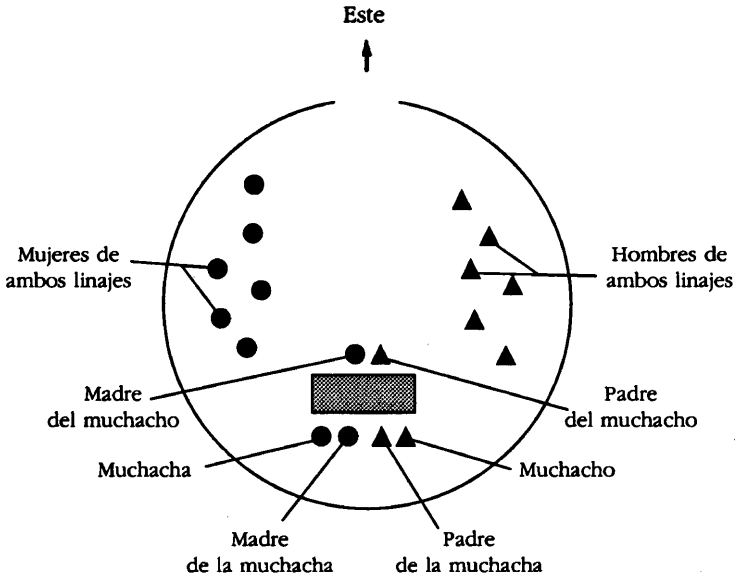


FIGURA 28. *Casamiento.*
Disposición de los actores en casa de los padres de la novia

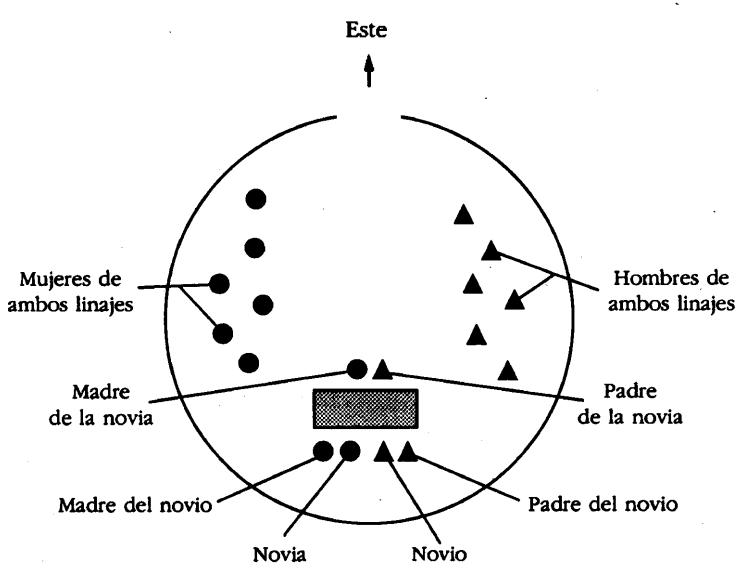


FIGURA 29. *Casamiento.*
Disposición de los actores en casa de los padres del novio

gistro civil, donde establece un "acta" oficial. Los esposos se reúnen en la iglesia del pueblo. Se ofrece una fiesta (facultativa, de acuerdo con las posibilidades de cada uno), ya sea en casa de los padres del novio, o en casa de los padrinos de la boda, quienes sacrifican un animal para el *alsa*. Es entonces cuando el recien casado empieza a construir su propia casa, por lo general al lado de la de su padre, ayudado por sus parientes: tres o cuatro personas para alzar los muros de *champas* (terrones de tierra seca) y una decena para instalar el techo de paja.

Los padres de los novios les ofrecen medios para vivir en autonomía: reciben, cada uno, cierto número de cabezas de ganado que formarán su rebaño. Para esto no existe ninguna regla particular, y los donativos dependen de las posibilidades de cada familia. Sin embargo, se hace un esfuerzo particular en el caso de las hijas, pues el aporte que haga la familia se considera una dote. Después del casamiento, los animales de ambos cónyuges se confunden en la propiedad de la pareja. Sólo en el caso de que una mujer sin hijos enviude, regresa a su familia de origen con su dote. En cambio, si tiene uno o varios hijos, los derechos de éstos (que pertenecen al linaje del difunto) se mantienen aun cuando ella vuelva a casarse.[10]

4. *Menores y mayores*

A la muerte de su marido, la mujer es heredera única, incluso si los hijos son ya adultos. El más joven de sus hijos, que por lo general es el último en casarse, permanece con ella y se ocupa del ganado. Cuando la madre desaparece, los hijos se reparten sus bienes de acuerdo con una regla estrictamente igualitaria. Sin embargo, hay algunos matices: las hijas heredan los utensilios de cocina y, por otra parte, se pueden tener en cuenta los donativos que cada hijo recibió en su casamiento, y compensar las posibles disparidades mediante una especie de ecuación en la división de la herencia (en virtud, de la regla de igualdad). Si sólo hay hijas, todos los bienes de la pareja se reparten del mismo modo, con una excepción: no pueden heredar la *sayaña* de su padre, o sea, el sitio del terreno por el cual el difunto pagaba su contribución como miembro de la comunidad. Ese lugar no debe salir de su linaje, y queda en poder del pariente hombre más cercano.

[10] Dicho de otro modo, los bienes poseídos por los miembros de un linaje no deben salir del mismo.

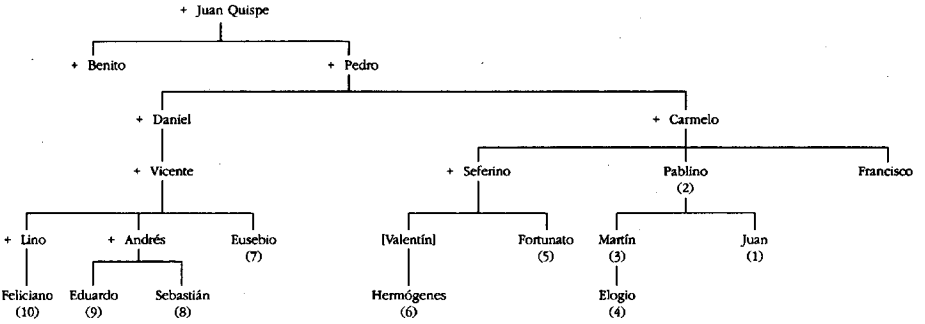
Pero en ningún caso interviene en las herencias derecho alguno de mayorazgo, ni para las mujeres ni para los varones. Al contrario, es el hijo menor, el que más tiempo vivió con su padre (pues permanece a su lado incluso después de su casamiento), quien tiene prioridad en los bienes más personales: ropa, herramientas de trabajo, casa, documentos y, sobre todo, la *sayaña;* también en el santo del cual el difunto hubiera sido "dueño" (salvo el caso excepcional de que otro hijo tuviera una devoción particular por ese santo). Lo mismo ocurre con las marcas del ganado, propias de cada individuo. Es decir que, en el marco económico-religioso de la comunidad, es el hijo menor quien reemplaza al padre.

Las consecuencias inmediatas de esta situación son las siguientes: si bien el principio de igualdad es respetado lo más posible en el plano material, no lo es (ni puede serlo) en el plano simbólico. En efecto, no todos los objetos heredados son equivalentes, y es forzoso que algunos, más prestigiosos o indivisibles, recaigan en uno de los hijos; de allí la inevitable asimetría entre los hermanos en beneficio del más joven. Existe, pues, dentro de cada familia extendida una rama privilegiada, puesto que la *sayaña* y los santos (entre otros) constituyen una especie de patrimonio que pasa de un hermano menor a otro en cada generación. A partir de ello, volvemos a encontrar una de las preguntas que nos planteamos al iniciar este capítulo: ¿esa prioridad explica el orden de clasificación de los jefes de familia?

Tomemos por ejemplo el caso de los Quispe, del *ayllu* Tajata. La lista de participación en los trabajos colectivos y la distribución de los *tsvi* de 1976 los mencionaba en el orden siguiente:

1. Juan
2. Pablino
3. Martín
4. Elogio
5. Fortunato
6. Hermógenes
7. Eusebio
8. Sebastiano
9. Eduardo
10. Feliciano
11. Celestino
12. Honorio
13. Dionisio
14. Policarpio Vilca

Pude reconstituir la genealogía de los 10 primeros de la lista: todos descienden de un antepasado común, Pedro Quispe. Al simplificar la genealogía para dejar sólo las ramas masculinas, resultó el organigrama 3, donde según nuestro sistema de lectura, los mayores figuran a la



ORGANIGRAMA 3. *Genealogía de los Quispe (linajes masculinos)*

izquierda y los menores a la derecha. Si proyectamos ahora sobre ese cuadro el orden de los jefes de familia para la distribución de los *tsvi*, constatamos que coincide exactamente con el que se obtiene leyendo la genealogía de derecha a izquierda, o sea desde los menores hasta los mayores.

Este importante resultado requiere algunos comentarios. En la clasificación de los jefes de familia, los padres preceden a sus hijos, a excepción de Pablino Quispe, *pajep* del linaje, que figura en segundo lugar, pues al establecerse la lista ya era un anciano y estaba enfermo (murió al año siguiente), y no participaba en los trabajos de la comunidad; por ello había cedido en vida su lugar (el primero) a su hijo menor, Juan. Mientras tanto otro Quispe, Valentín, figura en nuestro cuadro (entre corchetes), pero no recibe *tsvi* en Chipaya. Su ausencia en la lista se explica porque se estableció en Ayparavi en 1961; en cambio su hijo Hermógenes, que permaneció en Chipaya, se sitúa en el lugar que le corresponde en el orden de parentesco, el sexto, detrás de su tío Fortunato, hermano menor de Valentín. Un cambio más notable en el orden de los Quispe se dio cuando Francisco, hermano menor de Pablino, partió hacia Ayparavi: cuando aún residía en Chipaya ¡era él quien encabezaba la lista, no Pablino! Ésta es una clara confirmación de la prioridad de los menores.

Quedan los cuatro últimos Quispe (del 11 al 14 en la lista), cuya genealogía no pude relacionar con la de los 10 primeros. ¿Se tratará de una rama mayor respecto de la de los descendientes de Pedro, quienes constituirían una rama menor? Su orden de sucesión plantea otro problema, ya que parece contradecir la regla que acabamos de desentrañar para los precedentes: al contrario de los demás, se clasifican de mayores a menores. ¿Estaremos de nuevo ante un juego de espejos dentro del clan Quispe? Por el momento sólo podemos plantear la pregunta.

Recapitulemos el conjunto de estos resultados. Sabemos que los linajes por un lado, y el espacio chipaya por otro, se ubican en estructuras regidas por una serie de binomios de oposición (este/oeste, alto/bajo, masculino/femenino, etc.). Vemos ahora que los lazos de parentesco determinan otro binomio (menor/mayor) que permite insertar a los individuos en el sistema global de clasificación. El orden de sucesión implica, a su vez, una lógica subyacente: los *tsvi* no hacen sino reproducir en el terreno las estructuras de parentesco.

De inmediato surgen nuevas preguntas: ¿podemos aplicar las categorías menor/mayor a los propios linajes, a los cuartos e incluso a las mitades? Así, dentro del *ayllu* Tajata, ¿los Lázaro serán "menores" respecto de los Guarachi, y el sector Tajachajta "menor" respecto del sector Tuanchajta? Y dentro del *ayllu* Tuanta, simétricamente, ¿el sector Waruta será "menor" frente al sector Ushata? Tendemos a responder afirmativamente. En las listas actuales, los linajes se enumeran de oeste a este, y en el censo más antiguo de que disponemos,[11] Aransaya (es decir Tajata) precedía en efecto a Manasaya (es decir Tuanta). Según la hipótesis sugerida, Tajata tendría "prioridad" sobre Tuanta desde el punto de vista de la categoría menor/mayor, en tanto que Tuanta la tendría desde el punto de vista de las categorías este/oeste y masculino/femenino. Allí reside sin duda uno de los principales rasgos del genio chipaya, que siempre se esfuerza por apoyarse en la pluralidad de las perspectivas para compensar una asimetría con otra y restablecer así una especie de equilibrio, incluso de igualdad, utilizando precisamente las diferencias. Pero es una igualdad tal vez demasiado ideal, pues ¿se podrá en realidad adoptar al mismo tiempo todos los puntos de vista posibles?

B. La comunidad

Los linajes se sitúan a su vez en un conjunto más vasto, el *ayllu*, marco del matrimonio preferencial, de la propiedad colectiva de las tierras y del acondicionamiento del sistema de irrigación; el círculo de la reciprocidad se amplía, en ese tercer nivel, a la comunidad propiamente dicha. ¿Cómo está organizada? ¿Cómo se toman las decisiones que conciernen al grupo (construcción de diques, apertura de canales, elección de tierras de cultivo, etcétera)?

1. *Los contribuyentes*

El criterio de pertenencia a la comunidad es simple: ésta se compone de todos los hombres casados, a condición de que cumplan asiduamente con sus obligaciones. Un hombre joven soltero puede vivir junto a su padre y ayudarlo en sus trabajos, pero no es considerado como

[11] *Cf.* el censo de 1683, AGN, Sala XIII, 18-4-4, ff. 116r-118v.

un miembro pleno del *ayllu*. Hacia los 16 o 18 años comienza a colaborar en parte de las faenas colectivas; cuenta entonces como un *aumento* y recibe uno o dos *tsvi*, lo cual es menos de lo que se da a un verdadero comunero. Cuando se casa, en promedio a los 20 años, alcanza el nivel de jefe de familia; a partir de ese momento es inscrito como tal en la lista de su linaje y se convierte en miembro de la comunidad. En adelante puede gozar de todos sus derechos: recibir su parte normal de *tsvi*, llevar su ganado a pastar en todo el territorio del *ayllu* (en la práctica, en el sector de su linaje), regar las tierras que rodean su estancia, etcétera.

La principal obligación del comunero es participar con regularidad en los trabajos colectivos, ya sea en el marco de su mitad (diques, canales, etc.) o en el del pueblo (cuidado de la iglesia, de la escuela, etc.). Se toleran algunas ausencias periódicas, a condición de pagar al alcalde una compensación (que no es una "multa") equivalente al salario de una jornada de trabajo (o sea 20 pesos), o de varias jornadas si las faenas duran más tiempo. A veces, cuando el comunero no está en el pueblo, y si los trabajos no son demasiado penosos, se admite que lo reemplace su mujer o uno de sus hijos solteros, en cuyo caso no paga compensación.

Otra obligación es la "contribución" al Estado boliviano. Es una suma mínima, cinco pesos hasta 1978, 20 pesos después (o sea un jornal). Pero cuando se interroga a los chipayas sobre las cargas que deben satisfacer, ésta es de las primeras que mencionan, pues constituye el reconocimiento simbólico, en el exterior (a la vista de las autoridades superiores), de su estatus de comuneros. En ese sentido, la "contribución" aparece como heredera directa del tributo colonial.

Esta contribución se paga de acuerdo con las modalidades definidas por el Estado boliviano, que no puede tener en cuenta las particularidades locales. En 1905 fue sancionada la ley Martirián Camacho (por el nombre de su autor), que transformaba la contribución indígena en impuesto territorial. Se trataba, desde el punto de vista del gobierno central, de repartir las cargas de manera más equitativa entre los indios aymaras y quechuas, que desde hacía tiempo se habían apropiado de la mayor parte de las tierras comunitarias. Pero sabemos que éste no es el caso entre los chipayas, pues éstos debieron adaptarse artificialmente a la ley. Por lo tanto, debieron pagar su contribución por el lugar donde solían residir, o sea su estancia principal. Ese lugar del territorio por el cual pagan la contribución se llama *sayaña*. Así, Pedro Condori, de

Tuanta, tiene casas en cuatro estancias, Takata, Taipiwano, Mamanica y Yunguyoanka, pero paga su *sayaña* por el caserío donde se encuentra más a menudo, o sea Takata. Del mismo modo Martín Quispe, de Tajata, tiene casas en Uymurukuchu, Konchupata y Chipayavinto, pero paga su *sayaña* por Uymurukuchu. En Chipaya, las disposiciones legislativas han reforzado el arraigo de cada jefe de familia en un lugar preciso del territorio.

Sabemos que la *sayaña* del padre se transmite al hijo menor, pero ¿qué ocurre con los mayores? En ciertos casos reciben la *sayaña* de un tío o de un pariente más lejano que carezca de hijos varones, pues las hijas no pueden heredarla.[12] Por otra parte, puesto que la *sayaña* corresponde entre los chipayas a los lugares de residencia y de pastoreo colectivo, y no a tierras cultivadas de carácter privado, bastaba con que los alcaldes crearan, de acuerdo con la asamblea de los comuneros, *sayañas* nuevas a medida que aumentaba el número de contribuyentes. Las nuevas se diferenciaban de las antiguas (llamadas desde entonces *camachos)* por una tasa inferior, de dos pesos y medio, pero sus titulares cumplían con las mismas tareas y recibían la misma cantidad de *tsvi* que los demás contribuyentes.

En 1961 una ley del gobierno boliviano igualó las contribuciones en cinco pesos y prohibió la creación de nuevas *sayañas.* Para el resto del país se trataba sin duda de impedir el fraccionamiento de lotes, que con frecuencia resultaban insuficientes. Pero en Chipaya esta medida provocó dificultades paradójicas. Después de un fuerte crecimiento demográfico, muchos jóvenes llegaban a la edad de entrar plenamente en la comunidad, pero no disponían de *sayaña.* Sin embargo, ellos querían pagar su contribución para que se les reconociera su estatuto de comuneros. Para los chipayas fue fácil encontrar la manera de eludir la dificultad: como los pastos son colectivos, no hay problema si las *sayañas* quedan indivisas entre hermanos o entre padres e hijos casados. Éstos comparten entre ellos el monto de la contribución, y el lucro cesante recae en el Estado boliviano.[13]

[12] Si eso ocurriera, la *sayaña* correría el riesgo de salir del linaje (véase la nota 10 de este capítulo).

[13] Es el caso de Pedro Condori, quien, como hijo menor, había recibido de su padre Fernando la *sayaña* de Takata; por otra parte, había heredado (de otro pariente) una segunda *sayaña* situada en Piscoma: durante varios años pagó, pues, dos contribuciones (o sea 10 pesos de entonces). Cuando su hijo mayor, Dionisio, se casó, le transmitió la *sayaña* de Piscoma. Pero Pedro Condori tiene otros dos hijos: Marcelino y Máximo, quienes conservarán con él la *sayaña* de Takata aunque se casen. Cuando muera, será su hijo menor, Máximo, quien heredará la de Takata. El

2. *La asamblea*

Con frecuencia irregular (en ciertos casos varias veces por mes), los miembros de la comunidad se reúnen en una asamblea soberana —curiosamente llamada *Parlamento*—, para todos los asuntos que conciernen al *ayllu*. Trátese de irrigación, de cultivos, de designación de "autoridades", de conflictos con otro *ayllu* o con los aymaras, es siempre esta asamblea la que decide, dando un ejemplo notable de democracia directa.

La asamblea se reúne por iniciativa del alcalde, en su patio o dentro de su casa. Las mujeres pueden asistir a la sesión, pero no toman la palabra (de hecho, debido a lo reducido del lugar, deben contentarse con permanecer en el umbral). El alcalde preside y dirige los debates. Cada comunero puede exponer su opinión y, en principio, los ancianos hablan primero. En realidad, y en función de la naturaleza del problema, se escucha con más atención a tal o cual comunero. Pero no se vota; las discusiones duran todo el tiempo que hace falta para llegar a un consenso. Si la sesión termina sin haberse alcanzado un acuerdo, la asamblea se reúne de nuevo, tantas veces como sea necesario para que la decisión se tome por unanimidad.

En general, son los problemas del agua y de los cultivos los que suscitan los debates más animados. ¿Qué terrenos serán preparados para el año próximo? ¿Ya es tiempo de evacuar el lago? ¿Qué sectores deben desecarse para los cerdos? ¿Hace falta abrir tal canal, construir un nuevo dique? Los "expertos" proponen una solución y los vecinos de los lugares afectados defienden sus intereses, pues sus estancias se pueden inundar parcialmente; o, por el contrario, no pueden regar sus pastizales durante la inundación del terreno de cultivo. En esta democracia, demasiado perfecta en apariencia, la decisión demora a veces por falta de un acuerdo general y el problema "se pudre", o es finalmente resuelto gracias a la correlación de fuerzas. Así, cuando los Guarachi de Tajata decidieron en 1976 preparar en su sector campos separados dentro del terreno colectivo del *ayllu,* muchas familias manifestaron violentamente su oposición; pero ante la determinación de los Guarachi, y teniendo en cuenta los argumentos expuestos (el aumento de la superficie cultivada), terminaron por aceptarlo a regañadientes.

otro hijo, Marcelino, deberá ponerse de acuerdo, ya sea con Dionisio o con Máximo, para compartir una de las dos *sayañas*.

Sin embargo, el ambiente de las asambleas suele ser cordial, permite a los comuneros afirmarse como grupo y les ofrece un lugar de sociabilidad. Qué importa, después de todo, que no se decida nada y que las discusiones se prolonguen interminablemente si son una buena ocasión de conversar con los vecinos, hacer circular las noticias o intercambiar bromas. Las noches en que resuena el *pututu*,[14] con el que el alcalde convoca a la asamblea, se nota algo febril en las actividades de rutina: las cosas marchan con un poco más de rapidez, se come con apuro para ir a la reunión y estar juntos.

3. *Los tres* ayllus

Estar juntos significa estar entre miembros de un mismo *ayllu*. Los chipayas suelen utilizar el término *comunidad* en su sentido estricto, para designar ya sea Tajata, Tuanta o Ayparavi. Pero sabemos que esos tres *ayllus* no se sitúan exactamente en el mismo plano: los dos primeros tienen su sitio en un sistema dual coherente y forman un mismo cantón, mientras que el último, en cierto modo agregado, constituye un cantón aparte.

Los miembros de Tuanta y de Tajata pueden emplear el término de comunidad en un sentido más amplio para designar el conjunto del pueblo, el cantón de Chipaya: el círculo de la reciprocidad abarca entonces, en un cuarto nivel, las dos mitades reunidas. Éstas tienen "autoridades" comunes (como veremos en la sección siguiente) y sus miembros pueden realizar asambleas generales, pero sólo lo hacen en casos excepcionales de crisis grave (cuando hay, por ejemplo, un litigio con los aymaras). Es común que los problemas que conciernen al pueblo (la escuela, la iglesia, etc.) se traten por separado en cada uno de los *Parlamentos;* la vinculación queda asegurada por los dos alcaldes y las demás "autoridades", quienes deliberan entre ellos y luego informan a las asambleas respectivas. Esta situación, resulta cómoda, pues los miembros de Tuanta y de Tajata se cruzan cotidianamente en un mismo pueblo, aunque residan en mitades opuestas.

Lo que ocurre entre Tuanta y Tajata, por un lado, y Ayparavi por otro, no tiene nada que ver. Sin embargo, el término de comunidad puede ampliarse aun hasta un quinto y último círculo para designar, en su sen-

[14] *Pututu:* cuerno de carnero.

tido más amplio, el conjunto de los chipayas por oposición a los aymaras; dicho de otro modo, para referirse a la etnia misma, definida por el territorio (los dos cantones reunidos), la lengua, la indumentaria, el parentesco, las costumbres, la historia, etc. Antes de la creación de Ayparavi, la etnia íntegra estaba incluida en el sistema dual. Ahora lo desborda, lo que produce una especie de confusión en el sentimiento de identidad, más aún porque los habitantes de Ayparavi, en medio de sus dunas, serían más "hombres de viento" que "hombres de agua".

Ciertos conflictos oponen a los dos cantones, por ejemplo, el problema de la ayuda enviada de cuando en cuando por el gobierno boliviano. Vistos desde La Paz, "los chipayas" son una tribu pintoresca, de interés más o menos folclórico, pero en los altos niveles se ignora que la gente de Ayparavi pertenece a la misma etnia. Después de la inundación de 1974, los auxilios fueron dirigidos a "los chipayas" en general, sin más precisión. La gente de Tuanta y de Tajata aprovechó la ambigüedad del término (como la ambigüedad de la noción de comunidad) para que resultaran beneficiados sólo los habitantes de Chipaya, lo que provocó amargura y resentimiento en los excluidos habitantes de Ayparavi. Es verdad que se reconocen como hermanos, pero no existe ninguna institución común que permita dar expresión a la solidaridad. Ésta se manifiesta sólo negativamente, frente a los aymaras.

C. El sistema de cargos

Una de las funciones de los tres *Parlamentos* consiste en designar, cada año, a los titulares de los "cargos". Se trata de un tipo particular de obligaciones: los miembros de la comunidad deben asumir, por turnos, cargos de importancia desigual, tanto civiles como religiosos. En cierto modo, éstos forman el armazón del grupo, y su ejercicio ordena el ciclo anual de la vida comunitaria y exige de sus responsables gastos a menudo considerables. Este sistema de cargos se encuentra en realidad en todo el mundo andino (y aun hispanoamericano). Pero con distintos matices, cada comunidad lo practica según sus propias modalidades. ¿Qué ocurre en Chipaya?

1. *Los cargos civiles*

En Chipaya sólo existen tres cargos civiles, ejercidos en el marco del conjunto del pueblo: el de corregidor, el de agente municipal y el del re-

gistro civil. Los dos primeros se atribuyen cada año, alternativamente, a un miembro de Tuanta y a otro de Tajata; el tercer cargo presenta la particularidad de ser ejercido durante un periodo más largo, de cinco a seis años, pero también en alternancia.

El corregidor encarna, en principio, la "autoridad" superior del pueblo. Su función esencial consiste en representarlo en el exterior; por eso viaja con frecuencia, para realizar múltiples gestiones administrativas, a Sabaya (cabecera de provincia), a Oruro (capital del departamento) e incluso a La Paz, pagando de su bolsillo todos los gastos de los desplazamientos. Cuando permanece en Chipaya, se ocupa de las cuestiones de policía, como riñas, robos o adulterios. Antes existía una "cárcel", situada en el extremo este del patio grande de la iglesia, pero desapareció hace unos 20 años; ahora es la oficina del corregidor, sobre la plaza mayor, la que sirve eventualmente de prisión. No obstante, el corregidor tiene muy pocas ocasiones de intervenir. Y no porque la vida sea idílica en Chipaya. Las peleas estallan con frecuencia durante las borracheras, pero se consideran normales y rara vez dan lugar a quejas, salvo en caso de heridas graves. En cambio, los robos parecen ser muy raros. Desde mi primera estadía en 1973 sólo conocí un caso, el de S. L., acusado por P. C. de haberle robado ganado; el corregidor llamó a los policías de Sabaya, S. L. desapareció y luego el conflicto se resolvió amigablemente. Los adulterios son sin duda más frecuentes, pero por lo general se resuleven dentro de las familias: el papel de los padrinos de casamiento consiste en velar por la armonía y la moral de los esposos. En ocasiones excepcionales, cuando el caso se agrava por denuncia del marido engañado, el corregidor, rodeado de los padrinos y algunos miembros de la familia, hace comparecer a la pareja. Los culpables no sufren (por lo menos hoy en día) un castigo muy severo: deben escuchar una reprimenda, se les obliga a pedir perdón, el hombre debe pagar una multa de 20 pesos y se les hace prometer que no reincidirán. Es el hecho de comparecer en público lo que constituye, por sí solo, el verdadero castigo.

El agente municipal tiene competencia para los asuntos locales. Pero como por el momento no se plantean problemas de urbanismo o de vías públicas en Chipaya (ni en Ayparavi), sus responsabilidades parecen limitadas. Su trabajo se reduce a dar su aprobación y cobrar los derechos cuando se construye una nueva casa. Del agente dependen las construcciones comunes de los dos *ayllus:* escuela, oficinas de las "autoridades", el dispensario desde 1976, etcétera.

El cargo del registro civil existe en Chipaya apenas desde 1950, y en Ayparavi desde 1961. El papel de quien lo desempeña es el de un secretario que inscribe los nacimientos, los casamientos y las defunciones en los registros del estado civil. Para ocuparlo basta con saber escribir bien; la poco exigente tarea le permite escapar a otros cargos durante su ejercicio.

Todos los demás cargos civiles se sitúan en el marco del *ayllu*. Algunos, en realidad, sirven para dotar de ayudantes al corregidor, como es el caso de los corregidores auxiliares, que quedan a la cabeza de cada anexo (cuatro por *ayllu),* y de los "jueces de paz" (uno por *ayllu),* que lo asisten en los conflictos menores.

Sin embargo, los poderes más importantes son ejercidos, en cada mitad, por el alcalde: es el cargo por excelencia, la "autoridad" tradicional. Durante un año de su vida, su encargado es reconocido como el jefe de su *ayllu* y respetado como tal. Es asistido por un adjunto, el alcalde de campo. Su designación da lugar a una nueva alternancia dentro de cada mitad, de modo que cuando el alcalde de Tajata pertenece al sector Tajachajta, el alcalde de campo es en principio de Tuanchajta, y viceversa. De la misma manera, cuando el alcalde de Tuanta pertenece al sector Ushata, el alcalde de campo es en principio de Waruta, y viceversa.

El alcalde cumple múltiples funciones. La primera es cobrar las contribuciones, para lo cual mantiene al día la lista (la famosa lista) de los miembros de la comunidad. En el raro caso de que un integrante no pague, él debe poner dinero de su bolsillo. Una vez reunida la suma, la lleva a la Tesorería de Oruro. Ya sabemos, por otra parte, que reúne al *Parlamento,* preside sus debates y se encarga por lo general de velar por la ejecución de las decisiones de la asamblea. Es por lo tanto el alcalde (asistido por el alcalde de campo) quien dirige todos los trabajos de la comunidad. Ya lo hemos visto, en el capítulo precedente, en la tarea de medir los *tsvi* del terreno de cultivo para distribuirlos entre los miembros del *ayllu*. Trátese de la construcción de diques, el drenaje de canales, la desecación de lagos, etc., es siempre él quien reúne a los trabajadores y vigila su labor; por ello tiene como atributo, además de sus varas de mando, un látigo, de uso más simbólico que real.

En resumen, el alcalde es responsable del adecuado desarrollo de las actividades comunitarias y se encuentra en el centro de la vida del *ayllu*. Representa también a su mitad en todos los conflictos que po-

drían oponerla al otro *ayllu*. En todo esto, su prestigio está en juego: si es negligente, si carece de autoridad, o bien si abusa de ella, será recordado como un mal alcalde. En cambio, si su año de ejercicio pasa felizmente, en especial si la cosecha resulta abundante, será estimado no sólo como competente, sino también como protegido de los dioses: habrá hecho recaer en la comunidad la "suerte" que le acuerdan las potencias sagradas.

En efecto, las funciones de alcalde abarcan también la dimensión religiosa, pues debe cumplir una larga serie de ritos, en nombre de su *ayllu* a lo largo de todo el año. No existe casi ninguna fiesta a la cual el alcalde no esté asociado; más adelante veremos algunos ejemplos.[15]

2. *Los cargos religiosos*

Si bien las funciones de alcalde son tanto civiles como rituales (distinguimos estos dos aspectos solamente para la comodidad de la exposición), existen cargos cuya definición parece más bien religiosa: sus responsables son designados cada año para ocuparse, en la fecha prevista por el calendario, de la fiesta de un santo o de un *mallku*. Estas prácticas adquieren sentido en el sistema de clasificación de los chipayas (véase el cap. I), y el análisis detallado del ritual se verá más adelante por ello nos limitaremos aquí a recapitular el ciclo anual.

Los chipayas celebran en la iglesia a seis santos comunes al conjunto del pueblo, cuyos pasantes son elegidos, alternativamente, en cada uno de los dos *ayllus:*

Santa Ana, patrona del pueblo (26 de julio)
Cristo (Pascuas)
Santísimo (Corpus)
Taikis María (Pentecostés)
Joaquín (23 de julio)
Guadalupe (8 de septiembre)

También los dos mayordomos (uno por *ayllu)* que "acompañan" a los pasantes de las seis fiestas mayores dependen de la iglesia. Señalemos también las funciones de *fabriquero* y de *sacristán*, repartidas

[15] Véase, entre otros, el detalle de los ritos de fecundidad en el cap. IV.

entre las dos mitades. El primero se encarga en especial de la iglesia, y el segundo del cementerio, pero se trata (como en el caso del registro civil) de cargos de un tipo particular: sus titulares son nombrados prácticamente de por vida (designados por sus predecesores con el acuerdo de las asambleas respectivas). Y si bien sus tareas implican obligaciones que exigen una disponibilidad constante, también ofrecen ventajas apreciables a quienes tienen la vocación: el fabriquero y el sacristán participan en todas las borracheras, y pueden quedar dispensados de los demás cargos religiosos.

Por otra parte, cada mitad rinde culto a sus propios santos en la capilla del *ayllu* o ante los *silos*, cuyos pasantes se designan cada año en el *ayllu* correspondiente. En Tuanta son Gerónimo (30 de septiembre), Rosario (3 de octubre) y Yunguyo (19 de junio). En Tajata son Santiago (15 de julio), Felipe (1° de mayo) y Candelaria (2 de febrero).

A esto se añade el sistema de los *mallkus*, lugares sagrados repartidos en el conjunto del territorio, a razón de seis por mitad, cuyos pasantes también se eligen de entre los miembros del *ayllu* correspondiente. En Tuanta son Chunkirini (sábado de Carnaval), Estebani (Compadres), Quri anchuri (Compadres), Aviadoro (1° de agosto), Marka Qollu (6 de agosto) y Lauca (6 de enero). En Tajata son Qusillawi (sábado de Carnaval), Kiliminti (1° de agosto), Wajma (Compadres), Kemperani (Compadres), Marka Qollu (6 de agosto) y Lauca (6 de enero). Sabemos que la torre de la iglesia, el más grande de todos los *mallkus*, es común a todo el pueblo, y que es festejada, en Carnaval, por pasantes que no son sino los propios alcaldes (a quienes volvemos a encontrar en una función religiosa). A los cargos de los *mallkus* se suman además el de *jotchmayokama*, "guardián de los lagos" (uno por *ayllu)*, que ejecuta una larga serie de ritos acuáticos, y el de los *kamayos*, "guardianes de los campos" (cuatro a cinco por *ayllu)* que, además del trabajo efectivo (vigilancia del terreno de cultivo), cumplen con los indispensables ritos de fecundidad.

En la sociedad chipaya las instancias políticas, religiosas y económicas se mezclan de manera inextricable. La distinción que hemos adoptado entre cargos civiles y religiosos, por las necesidades de la presentación, se justifica en un elemento esencial: el calendario. Hemos visto que el alcalde asume su cargo el 1° de enero, como ocurre con todos los cargos llamados civiles.[16] Sin embargo, los chipayas consideran que el año

[16] En especial con el corregidor y el agente municipal.

religioso comienza justo después de la fiesta de santa Ana, que termina el 28 de julio. El detalle parece complejo: los pasantes de los santos de la iglesia (santa Ana, Cristo, Santísimo, Taikis María, Joaquín y Guadalupe), los de Santiago y de san Felipe, así como los mayordomos, entran efectivamente en funciones el 28 de julio; en cuanto a los pasantes de otros santos, así como los de los *mallkus*, lo hacen al terminar las fiestas correspondientes. Y aunque existan dos momentos especiales en el ciclo anual, Carnaval y santa Ana, es finalmente la fiesta de la patrona del pueblo la que cumple el papel de bisagra en el calendario.

En otros términos, los chipayas disponen de dos calendarios: uno civil, que corresponde al cómputo occidental (comienza el 1° de enero), y otro religioso, que es el suyo propio (comienza el 28 de julio). Estamos ante un nuevo dualismo, que les permite relacionar la representación del tiempo con la organización espacial y social, pero integrando su comunidad a la sociedad global.

3. *La rotación de los cargos*

Cada *ayllu* debe elegir en su seno, cada "año" (los calendarios se superponen), a ocho responsables para los cargos civiles y por lo menos a 16 para los cargos religiosos, o sea un total de 24, cifra considerable puesto que representa más de la cuarta parte de los jefes de familia (30% en Tuanta y 26% en Tajata). Por otro lado, un mismo individuo nunca ejerce dos veces el mismo cargo (salvo el de *kamayo*, que también puede empalmarse con otro cargo); así, siempre hay un porcentaje importante de la población ocupado. Es cierto que no todos los cargos son igual de onerosos: la fiesta de la Candelaria, por ejemplo, no es tan suntuosa como la de santa Ana o la de Santiago. Pero aun descartando los cargos que parecen relativamente menores, son al menos 15 los más costosos, lo cual equivale a 20% de los jefes de familia en Tuanta y 16% en Tajata. ¿Cómo se asegura la rotación? ¿Cómo se designa a los pasantes?

En principio, se trata de "voluntarios", quienes en la ebriedad de la fiesta (precisan los informantes) se proponen a sí mismos para tomar el relevo del cargo, y son aprobados en seguida. Pero ¿cómo distinguir entre la espontaneidad y la presión del grupo? Hasta un pasado reciente,[17]

[17] Es decir, hasta los años sesenta.

la aceptación de un cargo era considerada por los miembros de la comunidad como una obligación ineludible así como un honor. La competencia por el prestigio era tan fuerte que no faltaban los "voluntarios". Como para todas las decisiones de la asamblea, para la designación de los pasantes también debe haber un consenso, aceptado por los interesados con mayor o menor entusiasmo. Y, como en los demás asuntos de la comunidad, es el alcalde quien se encarga de establecer la lista para el año siguiente (él mismo ha recibido de su predecesor la lista de pasantes para el año de su gestión).

En Chipaya no existe un *cursus* determinado para el ejercicio de los cargos: un mismo individuo puede pasar sin problema de un cargo civil a otro religioso, en un aparente desorden. Existe una sola regla, según la cual antes de acceder a las funciones de alcalde hay que asumir, por lo menos, las de *jotchmayokama* y mayordomo, aunque esta obligación ya no se aplica estrictamente. Mencionemos algunos ejemplos.

Andrés Quispe, del *ayllu* Tajata, tenía 45 años en 1974, cuando "pasaba" el cargo de santa Ana (murió dos años más tarde, durante una borrachera). Se había casado en 1949 y había ejercido 10 cargos en 24 años, o sea, hubo un promedio de 2.4 años entre cada uno de ellos:

1951: *postillón*[18]
1955: *jotchmayokama*
1956: mayordomo
1961: *mallku* Lauca
1963: alcalde
1965: *mallku* Kiliminti
1967: *mallku* Kemperani
1970: alcalde de campo
1972: san Joaquín
1974: santa Ana

Joaquín López, del *ayllu* Tuanta, de más de 70 años, es uno de los más viejos de todo el pueblo. En su caso, es difícil conocer la fecha exacta de todos sus cargos, pero sabemos que ejerció 11 de ellos entre los 25 y alrededor de los 60 años; o sea, pasaron en promedio 3.5 años entre cada cargo:

Rosario
jotchmayokama
mayordomo
alcalde
mallku Estebani
Guadalupe
mallku Chunkirini
agente municipal
santa Ana
Taikis María
Santísimo

[18] *Postillón:* cargo confiado a jóvenes, que deben llevar el correo entre Chipaya y Sabaya o Huachacalla (una herencia del *chasqui* colonial, anteriormente inca).

Nos encontramos ante un *cursus* prácticamente completo: este ejemplo (así como todos los otros que recogimos y que es inútil mencionar con más detalle) muestra que un individuo no asume durante su vida todos los cargos posibles, pero cumple con cerca de una docena de ellos durante más o menos un tercio de sus años activos. Y cuando llega al término de esa norma, es considerado como un *principal,* un "notable" del pueblo.

Sin embargo, existe un problema: según nuestros ejemplos, el intervalo promedio entre los cargos va de 2.5 a 3.5 años, o sea un periodo ligeramente inferior al que se obtendría si todos los miembros del *ayllu* participaran por igual en la rotación de los cargos (y que llegaría entonces a unos cuatro años). ¿Es que una parte de la población se encuentra excluida del sistema? Antes de contestar esta pregunta, es necesario evaluar el costo de los cargos.

D. El don del *alsa*

El pasante tiene la obligación de ofrecer a la comunidad bebidas, alimentos, música, etc., durante la fiesta del santo o del *mallku.* También debe proporcionar los animales sacrificados para cumplir con el ritual. El símbolo de todos estos dones es el *alsa:* la palabra (de *als,* "bendición") designa una ofrenda en general, pero de manera más específica la comida ceremonial, sagrada por definición, ya que la carne proviene de los animales ofrecidos a los dioses. ¿Quiénes participan en esta comida? En principio, en el caso de los santos de la iglesia (en especial santa Ana) y del *Torre Mallku* (en Carnaval), la totalidad del pueblo; en el caso de los santos de cada mitad y de los *mallkus,* todo el *ayllu* correspondiente. En realidad, aun en este último caso, los miembros de la otra mitad pueden participar en los ágapes; todo depende de la red de alianzas del pasante: cuanto mayor sea el número de convidados, mayor gloria obtendrá. Participar en su *alsa* es una marca de estima y, por lo tanto, un deber para sus parientes.

Todo proclama el don. Aunque no es obligatorio, los comensales suelen ofrecer a su llegada, un poco de dinero a los pasantes: éstos (el marido y su mujer) lo reciben de rodillas, inclinan la cabeza y el donador desliza entonces un billete de 10 o 20 pesos en la cinta de su sombrero. Durante las fiestas, es un espectáculo familiar ver a los pasantes, ya ebrios, bailar tambaleándose con el sombrero adornado de bille-

tes, ostentando así sus numerosos parientes y amigos. Mientras tanto, un asistente (que permanece sobrio) anota con cuidado el nombre de los donadores y las sumas que aportan. ¡Porque hay que corresponder! A la mañana siguiente, el pasante ofrece una nueva *alsa*, llamada *por lista,* a la cual sólo se invita a los donadores, quienes reciben partes en función de su generosidad.

1. *El costo del* alsa

Los gastos que implican los diferentes cargos son de distinta importancia, ya que dependen por un lado del cargo en sí mismo (el de alcalde, por ejemplo, es considerado como el más costoso), y por otro de la voluntad o de las posibilidades del pasante. Por lo tanto, sólo nos proponemos estimar órdenes de magnitud con base en ciertos ejemplos.

Volvamos a Andrés Quispe, pasante de santa Ana en 1974. ¿Cuáles son sus recursos? Al comenzar el año poseía un rebaño de 46 ovejas, ocho llamas y 18 cerdos, lo que lo situaba, en la escala social, en un nivel promedio. Pero durante las inundaciones pierde seis ovejas, dos llamas y ocho cerdos; además, sólo puede cosechar un quintal de quinoa. ¿Y sus ingresos en dinero? Vende cinco ovejas en Oruro y una en Chipaya, que le procuran un ingreso de 720 pesos (alrededor de 120 pesos por oveja).[19] Por otra parte, fabrica dos *chipas* de queso (o sea 200 unidades) que vende en 600 pesos para alcanzar un total de 1 320 pesos. Por lo demás, hay que restar del rebaño los animales sacrificados para cubrir las necesidades de su familia: tres ovejas (en Carnaval, Pascuas y Pentecostés) y tres cerdos (el 1° de enero, en san Agustín y Todos los Santos).

¿Cuáles son ahora los gastos de Andrés Quispe por su cargo? Él ya ofreció una oveja en la "novena" de enero (para evitar la inundación) y un cerdo en Carnaval. En la víspera de santa Ana, para el *alsa*, sacrifica cuatro ovejas, dos llamas y un cerdo. También para el *alsa*, tuvo que comprar siete quintales de quinoa (a los que agrega el quintal cosechado), un quintal y medio de maíz y medio quintal de *chuño*. El total llega aproximadamente a 1 500 pesos, a lo que se añaden 30 libras de coca (300 pesos), cuatro cajas de aguardiente (600 pesos) más los gastos

[19] Los precios, salarios y gastos están expresados aquí en pesos, según el valor del peso boliviano en 1974-1976, o sea, mucho antes de la terrible inflación que afectó la economía del país en los años ochenta.

de velas, cigarrillos y orquesta (otros 500 pesos). O sea que en total, los gastos se elevan a 2900 pesos, e incluso a más de 4000 si se considera el valor de los animales sacrificados.

De ese modo, los ingresos (1320 pesos) no cubren ni siquiera la mitad de lo que necesita en efectivo. Una parte se puede cubrir con los donativos de los invitados el día del *alsa:* una suma de unos 400 pesos. Para obtener el resto, Andrés Quispe trabaja como peón agrícola fuera de Chipaya: un mes en Salinas, en junio (cosecha de papas y aventado de la quinoa por un salario de 600 pesos), y otro mes en Vitalina, en septiembre (siembra de papas, otra vez por 600 pesos). Esos dos meses apenas le alcanzan para completar su presupuesto, ya que, además, debe comprar la quinoa necesaria para la familia (una que tiene dos o tres niños consume, en promedio, de ocho a 10 quintales de quinoa por año). Por lo tanto, Andrés Quispe tendrá que trabajar en el exterior dos o tres semanas más; sólo el escaso saldo del año anterior le permite reducir el tiempo de trabajo fuera de Chipaya (véase cuadro 8).

Recapitulemos. Al finalizar 1974, el rebaño de Andrés Quispe cuenta apenas con 26 ovejas, cuatro llamas y cinco cerdos: ha disminuido casi a la mitad. En un solo día, el *alsa* exige casi tantos animales y tanta quinoa como toda su familia durante el año entero. En otras palabras, un cargo como el de santa Ana prácticamente duplica las necesidades del pasante.

Y éste no es un caso excepcional. En el mismo año, Fortunato Quispe asumió el cargo de san Felipe, y sus gastos fueron similares: cinco ovejas, dos llamas, seis quintales de quinoa, dos quintales de *chuño* y de papas, 30 libras de coca, dos cajas de aguardiente, etc. Otro ejemplo es el de Máximo Felipe, pasante de Santiago también en 1974, uno de los más pródigos de los últimos años: sacrificó para el *alsa* seis ovejas, cuatro llamas y tres cerdos, y ofreció una orquesta "moderna" (con metales) que le costó 1000 pesos. En cuanto al cargo de alcalde, es todavía más oneroso, ya que Juan Quispe tuvo que sacrificar, durante su ejercicio, 13 ovejas, dos llamas y un cerdo.

En resumen, podemos estimar que un cargo representa, en promedio, gastos del orden de 4000 a 5000 pesos, los cuales equivalen aproximadamente a las necesidades de una familia entera durante todo un año.[20]

[20] Se trata de una familia nuclear de tamaño medio compuesta por cuatro o cinco personas.

CUADRO 8. *Presupuesto de Andrés Quispe en 1974*

	Rebaño						
	Ovejas	*Llamas*	*Cerdos*	*Ingresos*	*Cosecha*	*Gastos*	
					1 quintal de quinoa	7 quintales de quinoa	
						1.5 quintal de maíz	1 500 pesos
Inicio	46	8	18			0.5 quintal de chuño	
pérdidas (inundaciones)	6	2	8				
para la familia	3		3			30 libras de coca	300 pesos
cargo	5	2	2			4 cajas de aguardiente	600 pesos
vendidas	6			720 pesos		velas, cigarros	
finales de 1974	26	4	5			orquesta	500 pesos
						Total	2 900 pesos
2 chipas de queso				600 pesos			
Salarios (2 meses)				1 200 pesos			
Donativos santa Ana				400 pesos			
Total de ingresos				2 920 pesos		Total de gastos	2 900 pesos

2. *El circuito del* alsa

Ahora bien, sabemos que existen en cada *ayllu* unos 15 cargos que exigen gastos elevados. Una simple multiplicación permite concluir que el conjunto de bienes consumidos en el marco del sistema alcanza, en cada mitad, a un valor del orden de 60 000 a 70 000 pesos. En otros términos, el equivalente de 3 500 jornadas de trabajo agrícola, que corresponden a más de un mes por cada uno de los miembros de la comunidad.

¿Qué representa esa masa de bienes en relación con los que poseen los chipayas? Contentémonos, por el momento, con una "evaluación global" (examinaremos en la siguiente sección la distribución de los bienes en el nivel de los jefes de familia). El criterio esencial de la riqueza en Chipaya es el rebaño; es difícil conocer la cantidad exacta de cabezas, pero se puede establecer, por cada uno de los dos *ayllus*, una base aproximativa (y mínima) del orden de 3 000 ovinos, 350 llamas y 600 cerdos. Esquematicemos haciendo una simple equivalencia: con un precio promedio de 120 pesos por oveja, los gastos efectuados por el conjunto de los cargos representan, en cada mitad, cerca de la quinta parte del ganado ovino.

Eso no es todo. Todavía hasta 1970, la fiesta de santa Ana era mucho más suntuosa que ahora, pues formaba en realidad un ciclo de 14 días, del 15 al 28 de julio, de los cuales 13 tenían su propio "patrón", de modo que los pasantes de los grandes santos veían redoblar sus gastos (cada día tenía su *alsa):*

15 de julio: santa Ana
16 de julio: san Joaquín
17 de julio: Guadalupe
18 de julio: Taikis María
19 de julio: Cristo
20 de julio: Santísimo
21 de julio: Santiago
22 de julio: san Felipe
23 de julio: san Gerónimo
24 de julio: Rosario
25 de julio: Santiago
26 de julio: santa Ana
27 de julio: Candelaria
28 de julio: *Kacharpaia.*

Aun cuando los gastos de los pasantes no alcanzaran durante ese ciclo, los que exigía la fiesta de su santo, podemos razonablemente aumentar en 50% el valor del circuito del *alsa:* o sea un total del orden de 100 000 pesos (de los años 1974-1976), que representa la cuarta parte del total del ganado ovino. Es un costo enorme, que absorbe constan-

temente capitales, salarios, energías; pero que constituye en cierta medida el motor de todas las actividades (tanto económicas como religiosas) de los miembros de la comunidad.

E. Ricos y pobres

¿Qué significa ese círculo inmenso de bienes consumidos en común en forma de dones ostentosos? ¿Será la "parte maldita"? Cuanto más gasta el pasante, más gana en prestigio y más se empobrece; al parecer, el sistema de los cargos tiene la función de transformar el capital real en capital simbólico y nivelar las desigualdades entre los miembros del grupo. Según las apariencias, se trataría de una práctica esencialmente "democrática", tal como la hemos visto funcionar en la distribución de los *tsvi,* la división de las herencias, las reuniones del *Parlamento,* etc. Pero ¿es realmente así? Pasemos ahora del nivel comunitario al individual. ¿Cómo se reparten las riquezas entre los jefes de familia? ¿Qué efecto tiene el *alsa* sobre sus recursos? ¿En verdad engendra el circuito del don la igualdad entre los miembros de la comunidad?

1. *La estratificación social*

Existe un terreno en el que los chipayas no demuestran demasiada originalidad: ven con sospecha, y hasta eluden, cualquier intento de inventario de sus bienes. Traté de superar la dificultad realizando, con ayuda de varios informantes, un cuadro donde los miembros de cada uno de los tres *ayllus* están clasificados en cinco categorías, según la importancia de su rebaño. Los datos recogidos se completan y corrigen mutuamente, pues si bien los chipayas no confiesan mucho en el marco de una investigación oficial, no pueden ocultarse nada entre ellos. Por lo tanto, podemos decir que nuestros resultados, en sus puntos principales, son significativos. Para la comodidad del análisis, nos limitaremos por el momento al *ayllu* Tajata (véase cuadro 9).

Las cinco categorías de nuestro cuadro agrupan individuos que, en el contexto chipaya, pueden incluirse en las categorías de "pobres", "mediocres", "acomodados", "ricos" y "muy ricos". Un hecho esencial surge de la lectura de este cuadro: la desigualdad de las condiciones. Las dos primeras categorías (de 0 a 10 ovejas y de 10 a 30) en la parte inferior

de la escala reúnen a más de la mitad de los jefes de familia, cerca de 60%. Por el contrario, en el extremo superior, las dos últimas categorías (de 50 a 100 ovejas y más de 100) corresponden a un pequeño grupo de 17% de los jefes de familia. Entre estos dos polos se sitúa una categoría intermedia (de 30 a 50 ovejas), reducida a casi 22%; su importancia no basta para ocultar la diferencia entre los extremos: sobre la base de una pobreza o una medianía masiva, se destaca una "élite" privilegiada. (Los datos recogidos en los otros *ayllus* ofrecen resultados similares.)

CUADRO 9. *Bienes del* ayllu *Tajata*

	Volumen de rebaño	*Jefes de familia*	*%*
Categoría 1	0 a 10 ovejas 2 o 3 cerdos 2 o 3 llamas	20	22.0
Categoría 2	10 a 30 ovejas 3 a 6 cerdos 2 a 4 llamas	35	38.0
Categoría 3	30 a 50 ovejas 6 a 10 cerdos 5 a 8 llamas	20	22.0
Categoría 4	50 a 100 ovejas 10 a 20 cerdos 10 a 12 llamas	8	8.8
Categoría 5	más de 100 ovejas 20 a 30 cerdos 10 a 12 llamas	8	8.8

CUADRO 10. *Repartición del ganado entre las categorías del* ayllu *Tajata*

	Ovejas		*Cerdos*		*Llamas*	
Categoría 1	200	800	40	200	40	130
Categoría 2	600		160		90	
Categoría 3	600		120		90	
Categoría 4	500	1700	100	300	50	140
Categoría 5	1 200		200		90	
Total	3 100		620		360	

Entre los más pobres y los más ricos la distancia es del orden de 1 a 20. Consideremos, con base en promedios generales, la repartición del ganado (véase cuadro 10): las categorías 4 y 5 (una minoría de 17%) poseen, respecto de las categorías 1 y 2 (la mayoría de 60%), aproximadamente la misma cantidad de llamas, una mitad adicional de cerdos y, sobre todo, más del doble de ovejas.

Además, la desigualdad se ve agravada por sus propias consecuencias. Tratemos de hacer una evaluación de los recursos de un jefe de familia con nuestros informantes. Sabemos que todos los miembros del *ayllu* disponen en principio de la misma superficie cultivada y que sólo la "suerte", perfectamente aceptada, determina las cosechas de mayor o menor abundancia. Como el producto de los *tsvi* de un solo individuo rara vez supera los 10 quintales de quinoa consagrados casi íntegramente a la subsistencia de la familia, sólo existen dos medios para obtener dinero en efectivo: *1)* vendiendo los productos del rebaño: la carne en el mercado de Oruro y los quesos a los comerciantes aymaras que llegan hasta Chipaya (la lana, o incluso la fabricación de bolsos, sólo representan beneficios menores), y *2)* si los recursos del rebaño son insuficientes, es necesario trabajar fuera. El dinero en efectivo es necesario para comprar todo lo que no se produce en Chipaya: coca, papas, *chuño*, sal, azúcar, etc.[21] Por otra parte, como la cantidad del rebaño varía considerablemente de acuerdo con cada individuo, los recursos son, desde luego, desiguales; en consecuencia, los periodos de trabajo en el exterior son inversamente proporcionales al número de animales que posee cada jefe de familia. Las posibilidades son las siguientes.[22]

1. Primera categoría. De unas 10 ovejas, dos o tres se reservan durante el año para cubrir las necesidades de la familia, de modo que no queda prácticamente ninguna para la venta. De igual forma, sólo se pueden fabricar tres cuartos de *chipa* (75 quesos), que representan un ingreso de 250 pesos. La esquila sólo produce cinco libras de lana, utilizadas íntegramente en el hogar.[23] Pero, en última instancia, se puede vender un *chalón* de cerdo en 500 pesos. En total son 750 pesos de ingreso. Se necesita entonces un trabajo externo largo, de entre seis y

[21] Hasta la sal debe comprarse, pues la que se extrae en las orillas del lago Coipasa no se halla en el territorio chipaya. En cuanto al trueque, se practica mucho menos desde hace algunos años.

[22] El cuadro que sigue sólo presenta órdenes de magnitud.

[23] Conviene señalar que cada oveja se esquila sólo cada dos o tres años.

ocho meses, que aporte de 3000 a 4000 pesos (las necesidades de dinero en efectivo para una familia con dos o tres hijos están estimadas en 4000 o 5000 pesos).

2. Segunda categoría. Con un rebaño mediocre (unas 20 ovejas, tres o cuatro llamas y cinco o seis cerdos) se puede llegar a consumir, para las "costumbres" y la familia, tres o cuatro ovejas, uno o dos cerdos y una llama. Quedan para la venta unas tres ovejas y uno o a lo sumo dos cerdos, o sea un ingreso que puede llegar de 900 a 1400 pesos. Por otro lado, se pueden fabricar tres *chipas* de queso, que representan otros 900 pesos, y quedarán tal vez tres o cuatro libras de lana, de poco valor (15 a 20 pesos). En total, los beneficios van de 1800 a 2300 pesos. Hará falta entonces trabajar tres o cuatro meses en el exterior, para ganar entre 1800 y 2400 pesos (volvemos a encontrar, sumando las ventas y los salarios, la misma cantidad indispensable de 4000 a 5000 pesos).

3. Tercera categoría. Un rebaño "regular" (de unas 40 ovejas, cinco o seis llamas y siete u ocho cerdos) permite vivir con relativa holgura. Para las "costumbres" y la familia: cinco ovejas, un cerdo y una llama. Para la venta: cinco o seis ovejas y dos o tres cerdos, o sea, por lo menos 1600 pesos; seis libras de lana, o sea 30 pesos, y sobre todo cinco o seis *chipas* de queso, o sea 1500 pesos. En total resultan más de 3000 pesos de ganancia. Es suficiente trabajar un mes o cuando mucho dos en el exterior para ganar los 600 a 1000 pesos que completarán el ingreso.

4. Cuarta categoría (un rebaño de 60 a 80 ovejas, unas 10 llamas y unos 20 cerdos). Para las "costumbres" y la familia: entre 12 y 15 ovejas, tres cerdos y una o dos llamas. Para la venta: 15 a 20 ovejas y cinco cerdos, que representan por lo menos 4000 pesos; 20 libras de lana, o sea 100 pesos, y entre 10 y 12 *chipas* de queso, como mínimo 3500 pesos. En total, 7500 pesos de ganancia. No es necesario ir a trabajar al exterior.

5. Quinta categoría. Aun con un rebaño abundante (más de 100 ovejas, unas 10 llamas y unos 30 cerdos), no se dedican a las "costumbres" y la familia más animales que en la categoría anterior: 12 a 15 ovejas, tres cerdos y una o dos llamas. Pero queda mucho más para la venta: hasta 30 ovejas y 10 cerdos, o sea entre 8000 y 9000 pesos, 60 libras de lana, o sea 300 pesos, y unas 20 *chipas* de queso, o sea 6000 pesos. En total, unos 15000 pesos de beneficio. Es la verdadera riqueza, tanto más cuanto que en esta categoría encontramos cinco o seis propietarios de comercios,[24] cuyos ingresos no entran en el cuadro 11.

[24] Esos comercios, pobremente provistos, no son especializados, y ofrecen al mismo tiempo productos de almacén, de papelería, de botica, de mercería, etcétera.

CUADRO 11. *Categorías de recursos y cargos*

	Familias y costumbres	*Ventas*		*Trabajo externo*		*Total de ingresos*
Categoría 1	2 o 3 ovejas	1 cerdo (?)	500 pesos	6 a 8 meses	3000 a 4000 pesos	4000 a 4500 pesos
		3/4 *chipas* de queso	250 pesos			
Categoría 2	3 o 4 ovejas 1 o 2 cerdos 1 llama	3 ovejas 1 o 2 cerdos	900 a 1400 pesos	3 a 4 meses	1800 a 2600 pesos	4000 a 5000 pesos
		3 *chipas* de queso	900 pesos			
		3 a 4 libras de lana	15 a 20 pesos			
Categoría 3	5 ovejas 1 o 2 cerdos 1 llama	5 o 6 ovejas 2 o 3 cerdos	1600 pesos aproximadamente	1 o 2 meses	600 a 1200 pesos	4000 a 5000 pesos
		4 o 5 *chipas* de queso	1200 a 1500 pesos			
		6 libras de lana	30 pesos			
Categoría 4	12 a 15 ovejas 3 cerdos 2 llamas	15 a 20 ovejas 5 cerdos	4000 aproximadamente			7500 a 8000 pesos
		10 o 12 *chipas* de queso	3500 pesos			
		20 libras de lana	100 pesos			
Categoría 5	15 a 20 ovejas 3 cerdos 2 llamas	30 ovejas 10 cerdos	9000 pesos aproximadamente	—		más de 15000 pesos
		20 *chipas* de queso	6000 pesos			
		60 libras de lana	300 pesos			

Se nota el efecto multiplicador de la riqueza: cuanto más grande es el rebaño, más altos son los ingresos. Entre los más pobres y los más ricos, el producto de las ventas presenta la misma variación de 1 a 20. Del análisis precedente podemos concluir que existen varios umbrales dentro de la sociedad chipaya. El principal se sitúa entre las tres primeras categorías y las dos últimas; se trata de la diferencia fundamental, entre los que deben trabajar en el exterior y los que pueden evitarlo. Los ingresos de las categorías 1, 2 y 3 no superan el "mínimo vital" (entre 4 000 y 5 000 pesos), mientras que la categoría 4 alcanza casi el doble (7 500 pesos) y la 5 el triple (15 000 pesos). Pero también hay una diferencia (aunque aparentemente menor) entre los que deben ausentarse seis meses, o hasta ocho, para trabajar en el exterior, y los que sólo necesitan uno o dos meses; para estos últimos el trabajo asalariado es únicamente un complemento de los recursos comunitarios, mientras que para los primeros la situación se invierte: el trabajo asalariado se vuelve su actividad principal y la vida en comunidad no es más que complementaria (en los casos más desfavorecidos).

2. *El mecanismo del* alsa

¿Qué significa, pues, el circuito del *alsa?* ¿Genera un igualamiento entre los miembros de la comunidad, una transferencia de bienes de los más ricos a los más pobres? Los resultados obtenidos demuestran que no. Retomemos las distintas situaciones posibles:

1. Para los más pobres (primera categoría) es casi imposible asumir un cargo, por lo menos de manera decente. Si de 10 ovejas, dos o tres son destinadas en el año a las necesidades de la familia, no queda ninguna para los gastos suntuarios. Así se elimina del sistema a casi 22% de los comuneros (mientras permanezcan en ese nivel). Ahora comprendemos por qué el intervalo en la rotación de los cargos no supera el promedio de tres años: una parte de la población (aunque minoritaria) no está en condiciones de asumir tales gastos. Esos comuneros miserables aprovechan los ágapes que los demás ofrecen, pero no pueden retribuirlos, ni, por lo tanto, aspirar a ningún prestigio.

2. Las condiciones cambian en la segunda categoría: a partir de 15 a 20 ovejas, es posible ofrecer una buena *alsa* (o sea cuatro o cinco ovejas), aunque cueste grandes esfuerzos y se termine arruinado. Habrá que trabajar largos meses en el exterior para reconstituir el rebaño. En

otros términos, en ese nivel (que representa casi 40% de la población) el *alsa* equilibra perfectamente las riquezas, pues no deja de empujar hacia abajo a los pasantes.

3. Otro tanto ocurre con la categoría intermedia (22% de la población): con 30 o 40 ovejas no hay demasiadas dificultades, en principio, para soportar un cargo de manera honrosa. Pero no se dispone de ningún margen de seguridad. Una inundación, una epizootia o simplemente dos cargos demasiado cercanos hacen pasar de la holgura a la mediocridad. Así lo cuenta Hilarión Felipe, alcalde de Ayparavi en 1974: antes de asumir el cargo poseía 46 ovejas; en el curso de ese mismo año tuvo que sacrificar 15 y vender 10. Hubiera sido prudente quedarse así durante cierto periodo, pero no tuvo tiempo de reconstituir su rebaño ni pudo evitar, en 1976, el cargo de Copacabana. Entonces sacrificó seis ovejas y vendió siete. Al finalizar el año sólo le quedaban 12 ovejas (que le darían cinco crías). De la holgura de antes pasó a la pobreza.

4 y *5*. Todo cambia en las dos categorías superiores (17% de la población). Con un ingreso de 7500 pesos, es posible asumir los gastos de un cargo (alrededor de 4500 pesos) sin afectar irremediablemente el capital. El sacrificio de una decena de ovejas, sobre un rebaño de 60 u 80, deja suficientes animales para que el ganado se reproduzca y alcance el nivel anterior. Este margen de seguridad existe, con más razón, para los más ricos, quienes poseen más de 100 ovejas y disponen de un ingreso de 15000 pesos: pueden ofrecer *alsas* fabulosas y seguir siendo ricos.

Así se esclarece la ilusión del *alsa* y la del ideal igualitario: los cargos empobrecen a los pobres, pero no arruinan a los ricos. El proceso de nivelación actúa con eficacia para la masa de la población, pero no toca a la elite. Más aún: al corroer continuamente los recursos de los más numerosos, el *alsa* contribuye a aumentar la distancia entre la multitud de los pobres y la minoría de los ricos. En resumen, se puede decir que el *alsa* es a la vez igualitaria y antiigualitaria: por un lado arrastra constantemente hacia abajo a la mayoría de los miembros de la comunidad y por otro mantiene en la cumbre a los pocos que ya se encuentran allí. Así, podemos comprender la verdadera función del *alsa:* al proclamar el don y el intercambio, oculta las desigualdades al tiempo que las crea. ¿Simple mistificación? No exactamente, ya que el *alsa* hace circular inmensas cantidades de bienes reales, tangibles y en realidad consumidos; nivela efectivamente las condiciones en la base disimulando el otro aspecto del proceso, a saber, la reproducción de una élite privi-

legiada. En otras palabras, estamos ante un "hecho social total": una práctica a la vez económica, política y religiosa que produce en su realización la propia máscara ideológica que oculta a sus autores el sentido profundo de su acción.

El ejemplo chipaya permite comprender una de las lógicas de las sociedades andinas. Ciertamente, la institución del cargo data de la época colonial, pero la costumbre de la generosidad obligatoria viene de los tiempos precolombinos. Es interesante hacer un paralelismo sobre este punto: en la visita de Pedro Gutiérrez Flores a Chucuito, en 1574, encontramos una lista de "Mil Indios ricos".[25] Sin duda es algo temerario hacer comparaciones a cuatro siglos de distancia y en contextos tan diferentes entre los riquísimos indios del reino lupaqa y los desgraciados urus de Chipaya. Los que se mencionan en la lista poseen 100, 200 y hasta 500 llamas. Pero ¿cuál es el límite inferior? Los menos ricos entre esos ricos tienen 50 animales, la misma cifra que en Chipaya. Para unos se trata de llamas, para otros, de ovejas, pero en ambos casos encontramos el mismo umbral.

3. *Un proletariado rural*

Así, más de la mitad de los chipayas debe trabajar en el exterior. Si bien el *alsa* no es la única causa (los problemas ecológicos bastan para explicar los límites de la producción), sí agrava esa dependencia. Si para la mayoría chipaya es difícil encontrar el sustento de su familia, para el pasante la situación es aún peor pues ve prácticamente duplicadas sus necesidades anuales y su turno vuelve cada tres años. El *alsa* actúa por tanto como un mecanismo que obliga a las categorías más pobres a abrirse a la economía de mercado y a transformarse en proletariado rural.

¿Qué pasa con los que deben ausentarse durante el periodo más largo, por seis u ocho meses? Intentan estar en el pueblo para los trabajos más importantes, ya sean personales o colectivos: en octubre para la siembra de sus *tsvi,* en abril para la cosecha, en noviembre y diciembre para el refuerzo de los diques. Y regresan, por supuesto, para las fiestas, al menos para la de santa Ana; de manera que, mediados de julio se ve un verdadero flujo de migrantes temporales que se reúnen en

[25] G. Díez de San Miguel [1567], 1964, pp. 301-363.

Chipaya para participar en las fiestas de la comunidad. Ya sabemos que el resto del tiempo pueden contar con sus parientes: la mujer no viaja y se ocupa del pequeño rebaño de ovejas; un hermano o cuñado puede cuidar sin problemas dos o tres cerdos más y hasta sembrar los *tsvi* vecinos en caso de necesidad, pues los mismos servicios le serán prestados cuando le toque ausentarse. En otros términos, los que tienen el trabajo asalariado como actividad principal encuentran en la comunidad un apoyo complementario. Ésta arroja a los caminos a un gran número de migrantes, al tiempo que les proporciona un punto de arraigo, también indispensable, ya que los salarios solos tampoco serían suficientes para mantener a la familia. Se trata de una simbiosis en apariencia paradójica entre las tradiciones comunitarias y la economía de mercado, que se apoyan mutuamente: los chipayas salen a vender su fuerza de trabajo para redistribuir una gran parte de sus salarios en el *alsa*, y el *alsa* alimenta constantemente las regiones vecinas de mano de obra móvil.

Sin embargo, el trabajo asalariado no existe como tal en Chipaya. Como los más ricos disponen de la misma superficie de cultivo que los demás, ellos mismos siembran y cosechan sus terrenos; y si necesitan ayuda para cuidar su abundante rebaño, emplean a jóvenes, a quienes retribuyen en especie (además de la comida, les dan una parte de los animales recién nacidos) y reclutan de preferencia de entre sus parientes pobres o sus ahijados.

Para procurarse dinero en efectivo fuera del producto de sus ventas, los chipayas deben salir por un tiempo del pueblo y contratarse en el exterior como obreros agrícolas (jamás trabajan en las minas). Generalmente van a los pueblos vecinos, como Sabaya, Huachacalla o Escara (a unas horas de camino), donde participan en la siembra de papas o quinoa, fabrican adobes, construyen corrales, etc. Sus "patrones" son pequeños y medianos propietarios aymaras, quienes los alimentan y les pagan el jornal a 20 pesos. En Vitalina se puede ganar más, 30 pesos por día, pero por un trabajo más pesado: extraer panes de sal. Otros se van aún más lejos, hasta Chile, pasando clandestinamente la frontera, pues los chipayas no tienen pasaporte. Pero existen lazos tradicionales que los unen a los valles situados del otro lado de la cordillera, en especial el de Camiña (a cinco o seis días de camino), donde ayudan a cultivar maíz, irrigar los campos, etc. Esos viajes al extranjero eran valorados en otros tiempos en razón del cambio favorable del escudo chileno. Algunos llegaban hasta Iquique, donde

ejercían modestos oficios como vendedores ambulantes, empleados de garajes, etc. Pero a partir de los acontecimientos políticos de los últimos años, la tasa de cambio dejó de ser favorable y se han dejado de realizar esos viajes lejanos.

Durante esos desplazamientos, los chipayas establecen a menudo lazos de compadrazgo con sus "patrones". Cada uno se forma así una red de parentesco ritual y organiza un espacio propio, definido por itinerarios y lugares de hospitalidad. Notemos a este propósito un fenómeno curioso. En el mundo andino, se buscan, por lo general, compadres de rango social superior que cuenten con las ventajas correspondientes. Pero, al parecer, aquí sucede lo contrario: los aymaras aprecian en especial que los chipayas, pese a su estatus inferior, apadrinen a sus hijos. ¿Por qué? No olvidemos que los urus, "sobras de los *chullpas*", descienden de la primera humanidad, un halo de misterio los envuelve y el desprecio que inspiran va acompañado por una especie de temor ante sus poderes mágicos; por ello los aymaras desean aprovecharlos. Los padrinos chipayas tienen la fama de traer suerte a sus ahijados, como ellos mismos lo proclaman con orgullo: "¡Nuestros ahijados no se mueren!" Ésta es una manera de compensar, simbólicamente, las diferencias étnicas y sociales.

Al término de este capítulo, y al cabo de numerosas peregrinaciones de los chipayas, nos volvemos a encontrar con los lazos de sangre y de matrimonio, fundamentos de la comunidad. El parentesco y la alianza dibujan varios círculos concéntricos, todos regidos por relaciones de reciprocidad, pero que difieren del centro a la periferia y de igualitarias se vuelven inequitativas.

En el centro se encuentra la familia nuclear, que asocia los trabajos complementarios de los hombres (cultivo de los *tsvi,* cría de cerdos y llamas), de las mujeres (vigilancia de las ovejas, tejido, cocina) y de los niños. Ésta forma con sus parientes próximos (padres, hermanos, cuñados, yernos, hijos casados) un círculo estrecho y fuertemente unido de una media docena de hogares; los miembros de esta red viven en vecindad cotidiana, en el pueblo o en las estancias, y practican un intercambio recíproco de servicios en el que sólo se da aquello que se ha recibido (trabajo en *ayni*, utilización de los corrales, reemplazos en caso de ausencia, etc.). Es decir, el modelo de una auténtica reciprocidad, o del don puramente generoso.

Todas estas familias pertenecen a linajes que representan círculos más

amplios, también definidos por los lazos de parentesco (núcleos exogámicos, genealogías inscritas en el suelo en el orden de los *tsvi,* etc.). Los miembros de estos linajes mantienen igualmente relaciones de vecindad, aunque menos estrechas (sectores del territorio, cuartos del pueblo), e intercambian servicios, pero con menos frecuencia (apoyo en caso de conflictos, ayuda para los cargos, participación en las ceremonias, etc.). Las condiciones varían además según la extensión o la homogeneidad del linaje; su unidad puede verse alterada por la interferencia de diferencias sociales, ya que algunos de sus miembros alcanzan la riqueza mientras que otros son los parientes pobres.

En el nivel del *ayllu*, es decir, de la comunidad propiamente dicha, el círculo cambia de naturaleza y se convierte en el espacio por excelencia de la competencia y de la lucha por el prestigio. Es verdad que, la comunidad se funda también sobre principios de igualdad e intercambios recíprocos (propiedad colectiva de las tierras, faenas, organización formalmente "democrática"), pero ahora conocemos la ambigüedad del *alsa:* don en apariencia generoso, pero en realidad ostentoso. Por un lado, asegura una nivelación efectiva en la base, a costa de la mayoría, y por otro, ahonda las desigualdades en favor de una élite. El don engendra un círculo perfectamente vicioso, ya que el mecanismo del *alsa* reproduce y perpetua las diferencias dentro de la comunidad, ocultando la conciencia de la desigualdad social bajo la afirmación de la identidad del grupo. Este proceso agrava igualmente la dependencia de los chipayas y provee con regularidad un contingente de obreros agrícolas al mercado exterior.

El círculo del *alsa* abarca los dos *ayllus,* Tuanta y Tajata, en especial en santa Ana y en Carnaval, ocasiones en que la comida ceremonial demuestra la fraternidad de todos los chipayas. Fuera de los cargos comunes, el orden dual reúne los dos *ayllus* en un juego de espejos donde se definen oponiéndose entre sí. A la vez antagónicos y complementarios, se insertan en un vasto sistema de clasificación que dirige la sociedad, el espacio, el tiempo y el universo.

Pero este sistema no incluye al tercer *ayllu*, Ayparavi, de creación demasiado reciente. Éste no entra en el esquema tradicional de las mitades, y el círculo del *alsa* tampoco lo alcanza (salvo en casos esporádicos).[26] Sólo quedan, los lazos de parentesco, que se entrelazan o

[26] Los habitantes de Ayparavi realizan gustosos visitas a sus parientes de Chipaya en el periodo de las fiestas, en especial cuando son *pasantes.*

dispersan en el nivel individual y familiar: la comunidad de Ayparavi permanece separada. ¿Restablecerá el equilibrio la creación de un nuevo *ayllu* en Tajachajta, con los Guarachi, y podrá funcionar de nuevo el dualismo con base en una cuadripartición? ¿O asistiremos a una mera fragmentación del territorio, seguida de un desvanecimiento progresivo de la conciencia étnica?

IV. LA CUADRATURA DE LOS DIOSES

UNA OVEJA ESTÁ TENDIDA EN EL SUELO, detrás de la vara sagrada, con las patas atadas. Con un movimiento rápido, el auxiliar del oficiante degüella al animal y la sangre brota; el oficiante la recoge en una copa y, alargando su brazo, la derrama en dirección al este, mientras invoca solemnemente al santo o *mallku* a quien se dirige la ofrenda. Luego renueva las libaciones de sangre en honor de las demás divinidades tutelares de Chipaya. Ésta es una escena repetida muchas veces durante el año en cada mitad, pues el sacrificio es uno de los momentos esenciales de toda ceremonia religiosa. Le precede y le sigue una serie de prácticas rituales de una riqueza y una complejidad en verdad sorprendentes. Cuando la fiesta por fin acaba, la comida colectiva *(alsa)* que reúne a todos los miembros de la comunidad se vive como un don no solamente del pasante, sino también de las potencias sagradas, a cambio de las ofrendas que han recibido. La carne que se distribuye entre los comensales proviene del animal sacrificado, de modo que el *alsa* expresa, además de los lazos de solidaridad que unen a los chipayas, la armonía entre los hombres y los dioses.

Pese a su extrema diversidad, las "costumbres" chipayas se destacan por un estilo propio y presentan numerosas recurrencias, como si por su profusión y su complejidad hablasen de manera indefinida un mismo lenguaje sometido a las mismas reglas. ¿Se puede elucidar la lógica que rige los ritos chipayas? La mayoría de las ceremonias que ordenan el año religioso tienen por objetivo explícito, en distintos niveles, apartar la desgracia (sequía, inundación, etc.) y obtener de los dioses suerte y prosperidad. Analizaremos primero el otro momento esencial del culto de los santos y los *mallkus,* que por lo general precede al sacrificio: el de las libaciones preparadas sobre las *mesas* rituales. Luego, como no podemos estudiar aquí la totalidad del ciclo religioso, concentraremos nuestro interés en los ritos que parecen más directamente ligados a las actividades económicas. Reducido a sus meros aspectos técnicos,[1] el trabajo no bastaría para asegurar la supervivencia de los

[1] Véase el cap. II.

chipayas. Debe ir acompañado por un conjunto de prácticas simbólicas que garanticen su eficacia y le den todo su sentido. Examinaremos, pues, en este capítulo, cuatro series de ritos (agrarios, lacustres, pastoriles y de caza) que corresponden a los cuatro polos, antiguos o actuales, de las actividades de producción en Chipaya. Estas series se agrupan a su vez en dos (agricultura y cosecha por un lado, ganadería y caza por otro), según un orden impuesto por las categorías del pensamiento indígena que combina varios binomios de oposición: alto/bajo, tierra/agua, animal/vegetal, doméstico/salvaje, etc. Se trata de un discurso en el cual cada gesto, cada ingrediente, aparece cargado de una significación precisa. Para oír la voz de los ritos, conviene primero seguir un itinerario descriptivo, meticulosamente etnográfico. El cuadro que aparece analizado en cada caso permite entender, poco a poco, que esos ritos se articulan entre sí de acuerdo con una lógica rigurosa y constituyen un sistema coherente.

A. Los juegos de *mesas*

Las fiestas en honor de los santos o de los *mallkus* se distinguen formalmente poco unas de otras, pues encontramos en ambos casos las ofrendas (hojas de coca, botellas de aguardiente, pasterios,[2] etc.) depositadas en la "boca" del monumento *(silo* o *pokara),* así como los dos momentos esenciales señalados más arriba: el rito de las *mesas* y el sacrificio de uno o varios animales. Mientras que el pasante asume los gastos de la fiesta, todos los ritos son ejecutados por un oficiante especializado, el *sukachiri* (de *sukache,* suplicar), instruido por su predecesor.[3] Al comienzo de la ceremonia, el oficiante planta una vara ritual delante del monumento, en torno al cual se distribuyen, formando un semicírculo, los hombres a la derecha y las mujeres a la izquierda.[4] Luego procede a la preparación de la o las *mesas* para el rito de las libaciones destinadas al santo o al *mallku.* Tratemos de comprender, mediante algunos ejemplos, qué significan los objetos rituales depositados en esas *mesas.*

[2] Pasterios: panecillos de azúcar con diversas figuras (santo caballero, estrella, camión, diablo, etcétera).

[3] Se llega a ser *sukachiri* a raíz de una vocación particular, cuya revelación suele tomar la forma de un sueño.

[4] Recordemos que la derecha y la izquierda se definen frente al este.

1. *La* mesa *de Kiliminti*

Las *mesas* dedicadas a los *mallkus* constan generalmente de dos piezas de paño extendidas al pie del monumento: la primera es grande (llamada también *mallku)* y se ubica a la derecha; la segunda es pequeña *(t'alla)* y va a la izquierda. Examinemos las del *mallku* Kiliminti. En la *mesa* de la derecha hay 36 copitas, dispuestas en seis hileras de seis; dos copas más grandes se hallan adelante, y otras dos atrás. Sobre la *mesa* de la izquierda hay 12 cubiletes; adelante se hallan también dos copas más grandes. Estas dos últimas contienen alcohol puro; el oficiante vierte agua en todos los demás recipientes y agrega los ingredientes apropiados. Delante de las *mesas,* a la derecha, hay un "cáliz" en el que se quema incienso. La disposición, el contenido y la finalidad del conjunto son los siguientes (de adelante hacia atrás, es decir, de este a oeste):

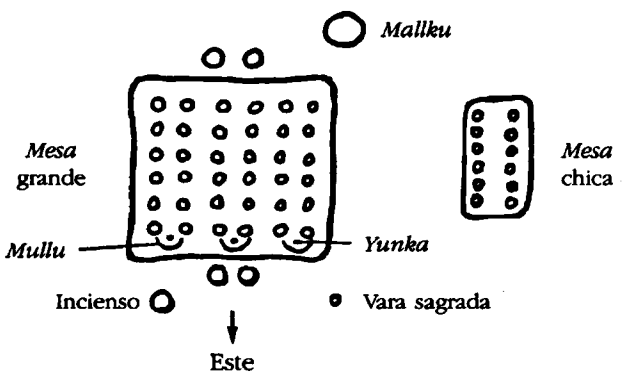


FIGURA 30. *La* mesa *de Kiliminti*

a) La mesa *grande*

1. Las dos copas situadas delante de la mesa grande contienen *pasterios* con figura de santo, previamente molidos, así como incienso, esparcidos para pedir al cielo *(Ararpacha)* permiso para cumplir con el rito.

2. Las seis copitas de la primera hilera horizontal, también con incienso y plumas de *chiwchi* (un pájaro pequeño de negro plumaje que vive en los *tolares),* están dedicadas a los santos en general para rogarles que susciten lluvias favorables.

3. La seis copitas de la segunda hilera horizontal reciben *qoriwan-*

terilla (papel dorado grueso) y *tchajchajni* (hoja cobriza) para pedir suerte a todos los *mallkus*.

4. Las seis copitas de la tercera hilera horizontal contienen *qorilimpi* (papel dorado más fino) y *negrolimpi* (hoja metálica negra), así como incienso y copal; se dirigen tanto al cielo como a la Pachamama para obtener, además de suerte, la llegada de las nubes.

5. Las seis copitas de la cuarta hilera, con *qollqelimpi* (papel plateado), *qollqewanterilla* (papel plateado más grueso) y copal, están dedicadas a todos los *mallkus,* cercanos y lejanos, para pedir su protección en general.

6. Las seis copitas de la quinta hilera contienen *kata* (una raíz amarilla de los valles calientes) y *piña* (polvo mineral de plomo), para que los *mallkus* y la Pachamama protejan el crecimiento de los pastos terrestres y acuáticos.

7. Las seis copitas de la sexta hilera reciben *kulli* (maíz negro molido) mezclado con incienso, y *llumpaqa* (maíz blanco molido) mezclado con copal, para pedir todas las bendiciones al cielo, a la Pachamama, a los *mallkus* y al conjunto de las vírgenes.

8. Las dos copas situadas atrás en la mesa grande contienen *kulli* e incienso la de la derecha, y *llumpaqa* y copal la de la izquierda; repiten la plegaria de la sexta hilera.

b) La mesa *chica*

1. Las dos copas situadas adelante, llenas de alcohol puro al que se agrega polvo mineral *(sebario)* de "12 colores", se dirigen a los *samiri.*

2. Las seis copitas de la columna vertical de la derecha, que contienen maíz *pirua*[5] molido, se dirigen al cielo para pedirle su bendición.

3. Las seis copitas de la columna izquierda, que contienen maíz *suka*[6] molido, se dirigen a la Pachamama para pedirle también su bendición.

En resumen, el cuadro 12 muestra el contenido, la disposición y la finalidad de ambas mesas.

La *mesa* grande lleva además tres cordoncitos a los que están atados (como a collares) pequeñas piedras de distintos colores. Son los *mullu,* dispuestos delante de las 36 copitas, a las que dividen en tres hileras verticales (cada una comprende seis pares): la de la derecha está atri-

[5] Maíz *pirua:* presenta varias espigas unidas en la base.
[6] Maíz *suka:* su espiga tiene 12 filas.

CUADRO 12. *Contenido, disposición y finalidad de las mesas de Kiliminti*

Mesa *grande*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*	*Objetivo de la ofrenda*
2 copas adelante	Agua + incienso + *pasterio* molido de santo caballero	Santos caballeros	Permiso
1ª hilera	Agua + incienso + plumas de *chiwchi*	Cielo	Lluvia
2ª hilera	Agua + *qoriwanterilla* + *tchajchajni*	Todos los *mallkus*	Suerte
3ª hilera	*Qoriimpi* + *negroimpi* + incienso + copal	Cielo y Pachamama	Nubes y suerte
4ª hilera	*Qoliqelimpi* + *qoliqewanterilla*	Todos los *mallkus*	Suerte y protección
5ª hilera	*Kata* + *piña*	Todos los *mallkus* y Pachamama	Protección del crecimiento de pastos terrestres y acuáticos
6ª hilera	*Kulli* + *llumpaqa*	Cielo, Pachamama, *mallkus* y vírgenes	Todas las bendiciones
2 copas atrás	*a)* A la derecha: *kulli* + incienso *b)* a la izquierda: *llumpaqa* + copal	*a)* Cielo *b)* Pachamama, *mallkus* y vírgenes	Todas las bendiciones

Mesa *chica*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*	*Objetivo de la ofrenda*
2 copas adelante	Alcohol puro + *sebario* de 12 colores	*Samiri*	Rebaños y suerte
6 copitas columna derecha	Agua + maíz *pirua*	Cielo	Todas las bendiciones
6 copitas columna izquierda	Agua + maíz *suka*	Pachamama	Todas las bendiciones

buida a Santiago, la del medio a san Felipe, y la de la izquierda a san Gerónimo. El cordoncito de Santiago lleva tres piedras, negra, roja y blanca; el de san Felipe dos piedras, negra y blanca; el de san Gerónimo, cuatro piedras, gris, blanca, roja y verde. El simbolismo de los colores es el siguiente: el negro para la lluvia, el blanco para la suerte, el azul para el agua terrestre (el Lauca) y el verde para los pastos. Cada uno de los collares se dispone sobre la *mesa* alrededor de otra piedra llamada *yunka* (la de Santiago negra, la de san Felipe blanca, la de san Gerónimo gris), que el oficiante sujeta en la boca, una detrás de otra, a medida que ofrece las filas respectivas de copitas. El *sukachiri* procede a las libaciones derramando en el suelo, hacia el este, a la derecha de la vara sagrada, el contenido de las copas, copitas y cubiletes, tomándolos siempre por pares, en el siguiente orden:

1. las dos copas de los dos santos caballeros;

2. la hilera vertical de la derecha, llamada de Santiago, de adelante hacia atrás;

3. el oficiante vuelve hacia adelante para derramar las copitas de la hilera vertical del medio, llamada de san Felipe;

4. el oficiante vuelve otra vez hacia adelante para derramar las copitas de la hilera vertical de la izquierda, llamada de san Gerónimo;

5. las dos copas de la parte posterior de la *mesa* grande, dedicadas a todas las divinidades;

6. las dos copas de la parte delantera de la *mesa* chica, para los *samiri* (en dirección, excepcionalmente, del sur), y

7. la hilera de los seis pares de la *mesa* chica.

Ya hemos visto en el primer capítulo que la religión chipaya asocia divinidades que residen en dos polos opuestos: los santos en el cielo, los *mallkus* en la tierra. La dicotomía parece aún más acentuada, ya que es resultado de la superposición de dos estratos históricos diferentes, y se materializa en dos tipos de monumentos: los *silos* por un lado, los *pokara* por otro. Observamos ahora que el rito de las *mesas,* practicado aquí en honor del *mallku* Kiliminti, trata de reproducir algo semejante al paso entre los dos polos. Retomemos la disposición de las *mesas.* Sobre la *mesa* grande, las divinidades se suceden en el orden siguiente: los santos caballeros, los santos en general, los *mallkus,* el cielo y la Pachamama, de nuevo los *mallkus,* los *mallkus* y la Pachamama, y por último el cielo, la Pachamama, los *mallkus* y las *t'allas* ("vírgenes") en conjunto. Se trata de una progresión del cielo hacia la tierra, pasando por una primera síntesis (parcial), realizada en la terce-

ra hilera, para llegar a la síntesis (general) de las dos copas dedicadas al conjunto de las divinidades chipayas. Esta conjunción del cielo y de la tierra (a la cual los *samiri* de las dos copas de alcohol puro están asociados de manera explícita) queda reafirmada también por la *mesa* chica. La lógica que rige esta cadena semántica se basa en la combinación de dos principios, el dual (las dos *mesas,* los pares) y el ternario (los tres santos caballeros, las seis hileras de seis copitas). Pero las libaciones se suceden en un orden a la vez vertical y horizontal, regido por los mismos principios, en un complejo vaivén que repite tres veces en la *mesa* grande el paso del cielo a la tierra, repetido de nuevo por las seis copitas de la *mesa* chica. Todo el rito de las *mesas* se despliega en este sutil entrecruzamiento de lo horizontal y lo vertical, que permite la mediación de un polo al otro. Las ofrendas y los gestos se cruzan también con las plegarias. Así, a medida que el oficiante derrama las seis copitas de la mesa chica de adelante hacia atrás, invoca sucesivamente a los seis *mallkus* de su mitad, o sea Qusillawi, Kemperani, Wajma, Lauca, *Torre Mallku* y Kiliminti (termina por el *mallku* en honor del cual se celebra la fiesta). Todo gira alrededor de este último, que funciona como un centro, con los hombres a su derecha y las mujeres a su izquierda. La organización del espacio, la mediación de los gestos rituales, el simbolismo de los ingredientes y el orden de las invocaciones son pruebas de que la estructura global del rito de las *mesas* concreta, en otro microcosmos, el conjunto de las categorías del pensamiento chipaya.

2. *La* mesa *de Santiago*

El rito de las libaciones ofrecidas a un santo sólo requiere una *mesa* que contiene (como la *mesa del mallku)* 36 copitas dispuestas en seis hileras de seis, a las cuales se agregan por lo general dos copas adelante y otras dos atrás. La disposición, el contenido y la finalidad de estos elementos se resumen como se muestra en el cuadro 13.

La *mesa* de Santiago presenta, comparada con la del *mallku* Kiliminti, ciertas variantes, pero volvemos a encontrar en los dos casos el mismo conjunto de ingredientes rituales. Observamos también la misma progresión del cielo a la tierra, pasando por la transición de las hileras centrales, hasta la síntesis final de las dos copas colocadas atrás. Se trata de efectuar en la *mesa* de Santiago, como en las del *mallku* Kiliminti, una mediación y una conjunción entre todas las divinidades chipayas, donde

CUADRO 13. Mesa *de Santiago*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*	*Objetivo de la ofrenda*
2 copas adelante	Agua + incienso + pasterio molido de santo caballero	Santiago	Permiso
1ª hilera	Agua + incienso + plumas de *chiwchi*	Cielo	Lluvia
2ª hilera	Agua + *qorilimpi* + *qollqewanterilla*	Cielo	Suerte
3ª hilera	Agua + *qollqelimpi* + *qollqewanterilla*	Pachamama	Bendición para los campos
4ª hilera	Agua + *negrolimpi* + *tchajchajni*	Pachamama	Pastos
5ª hilera	Agua + *kulli* + *kata*	Pachamama, Lauca	Agua y plantas acuáticas
6ª hilera	Agua + *llumpaqa* + *piña* + incienso	Pachamama y cielo	Todas las bendiciones
3 copas atrás	*a)* A la derecha: (Santiago) agua + *kulli* *b)* Al centro: (san Gerónimo) agua + *sebario* rojo *c)* A la izquierda: (san Felipe) agua + *llumpaqa*	*a)* Todos los *mallkus* y todos los santos *b)* Todos los *mallkus* y santos; todas las *t'allas* y santas *c)* Todas las *t'allas* y todas las santas	Todas las bendiciones

las diferencias de detalle se deben en esencia a que el rito se dirige, en el primer caso, a una potencia de arriba, y en el segundo a una potencia de abajo.

3. *El sistema de los ingredientes rituales*

Las variantes que presentan las *mesas* permiten deducir, por comparación, ciertos significados de los ingredientes rituales. Cada uno comporta connotaciones más o menos precisas, pero vistos aisladamente, su significado es incierto: sólo asociados confieren sentido a las ofren-

das. Las descripciones de los párrafos precedentes permiten observar, por ejemplo, que el uso del incienso significa que la ofrenda se dirige a los santos o al cielo, mientras que el del copal significa que se dirige a los *mallkus* o a la Pachamama. La pluma de *chiwchi* mezclada con el incienso quiere decir que se pide lluvia a los primeros; el *kata* (ramita amarilla de los valles cálidos) con el copal indica que se pide a la segunda protección para los pastos. Así se concretan las plegarias que los gestos de ofrenda encadenan unas con otras a lo largo del ritual. No debemos traducir mecánicamente los ingredientes término por término ("palabra por palabra"), pues están combinados en una compleja red de relaciones. Como todo lenguaje, el de las *mesas* se presta a cierta diversidad de estilo y de discurso, pero no permite decir cualquier cosa; también obedece ciertas reglas. ¿Cómo se ordenan por tanto esos "juegos de *mesas*"?

Comencemos por un inventario de los principales ingredientes, en el cual seguiremos la clasificación indicada por los propios informantes. Éstos los ordenan en seis categorías (que pueden tener subcategorías).

1. Las piedras son de dos tipos. Los *mullu,* según ya vimos, son pequeñas piedras de diferentes colores, atadas a tres cuerditas que se hallan en las *mesas* y definen tres hileras de copitas. El término *mullu* designaba originalmente las conchas empleadas en la época prehispánica para prácticas rituales. Entre los chipayas, se trata de piedras encontradas en las tumbas *(chullperías)* atribuidas a los antepasados, o en los lugares que albergan sus vestigios. Los *mullu* sirven para frotar las copitas según sus respectivas hileras, antes de que el oficiante les ponga las ofrendas. Las *yunka,* por su parte, son piedras que provienen de "los valles": se sabe que el oficiante se las pone una a una en la boca a medida que va derramando el contenido de las tres hileras de copitas.

2. Los minerales y metales también tienen dos subgrupos. En el primero están el *qorilimpi* (hoja dorada), el *qollqelimpi* (hoja plateada) y el *negrolimpi* (hoja metálica negra), que utilizados o mezclados con incienso se dirigen a los santos y al cielo. Para destinarlos a los *mallkus* se les agrega copal o polvos minerales. Los demás minerales o metales están reservados para las divinidades de abajo: Pachamama, *mallkus* y *samiri.* Es el caso especial de la *piña* (mineral de plomo), del *tchajchajni* (hoja cobriza) y de los *sebarios,* que son polvos minerales de diferentes colores (12 en total).[7]

[7] La simbología de los 12 colores se puede esquematizar como sigue: verde para los pastos y el río Lauca; blanco para la suerte; rojo para los rebaños; azul para el agua terrestre; amarillo para

3. El maíz puede utilizarse de dos maneras. Por un lado, en granos o en mazorca, siempre está destinado a la Pachamama o a las vírgenes. Se distinguen algunas variedades, como el *suka,* cuya mazorca tiene 12 filas, o el *pirua,* que presenta varias mazorcas unidas en su base. Por otro lado, el maíz también se muele para preparar dos de los ingredientes más importantes: el *kulli* (maíz negro) y el *llumpaqa* (maíz blanco). Pueden utilizarse tanto para las divinidades de arriba como para las de abajo. Así, el *kulli* mezclado con incienso y un pasterio (molido) de santo caballero se dirige al cielo; con copal y polvo mineral "de 12 colores" se ofrece a los *mallkus.* Paralelamente, el *llumpaqa* mezclado con incienso y un pasterio (molido) con figura de santo se dirige al cielo; sin otro ingrediente, o mezclado con un pasterio redondo *(t'alla),* también molido, se ofrece a la Pachamama. El *kulli* y el *llumpaqa* forman juntos una especie de pareja donde el primero connota lo alto, y el segundo, lo bajo.

4. Las plantas "naturales" comprenden una primera serie de ingredientes ofrecidos bajo forma de sahumerios: el incienso, siempre para los santos y el cielo; el copal para los *mallkus* y la Pachamama, así como la *k'oa* (arbusto "de la cordillera") y el romero. Vimos, sin embargo, que el incienso y el copal se utilizan también en las libaciones propiamente dichas, mezclados con los demás ingredientes. Una segunda serie incluye las plantas utilizadas "al natural": las hojas de coca (que representan el don), el *kata* (raíz amarilla "de los valles") para la Pachamama, el anís para el río Lauca, la quinoa salvaje (de color negro) para los muertos.

5. Entre los productos animales encontramos las plumas de *chiwchi* (para pedir lluvia a los santos), las plumas de papagayo (por su color verde, para las vírgenes de los lagos) y las grasas animales, preparadas en forma de pequeños conos *(tchua)* destinados a la Pachamama.

6. Por último, están los productos de fabricación humana, como los pasterios, panecillos de azúcar en varias figuras (santo caballero, *mallku, t'alla,* diablo, estrella, etc.), los confetis, que son caramelos de distintos colores (rojos para los santos, blancos para la Pachamama), y las bebidas alcohólicas, también ofrecidas en todas las ocasiones (el alcohol puro está reservado únicamente a los *samiri).*

Hemos advertido, en el caso del *kulli* y del *llumpaqa,* que ciertos in-

los pastos secos; rosa para la bendición en general; gris para las nubes; marrón para los *serenos* y los *samiri;* negro para la lluvia; naranja para los campos y los pastos; malva para que florezcan los pastizales; cobrizo para la suerte y la lluvia.

gredientes van por "pares", señalando complementariedad, u oposición entre dos términos (siendo el objetivo del ritual una mediación entre ambos). El *kata* y el *kulli* mezclados en la misma hilera forman otro binomio para obtener la protección de los pastos, así como la *piña* y el *llumpaqa* para pedir suerte a los *mallkus,* o el *tchajchajni* y el *negrolimpi* para la llegada de la lluvia. Los principales ingredientes se combinan así en una red de significaciones que permite múltiples posibilidades de expresión en función de las circunstancias y hasta del "estilo personal" del oficiante. Tomemos dos ejemplos. La *mesa* de Santiago que hemos descrito arriba muestra una transición progresiva debida al juego de los entrecruzamientos: incienso en la primera hilera, copal en la cuarta, incienso en la quinta y estos dos ingredientes asociados en las dos copas situadas atrás (el incienso con el *kulli* en la copa de la derecha, el copal con el *llumpaqa* en la de la izquierda).

CUADRO 14. Mesa *de san Gerónimo*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*	*Objetivo de la ofrenda*
1ª hilera	*Chicha* + incienso + copal*	Los santos, los *mallkus* y las vírgenes	Permiso y bendición
2ª hilera	*Chicha* + *qollqelimpi* + *llumpaqa*	Cielo	Purificación
3ª hilera	*Chicha* + *qollqelimpi*	*Mallkus, champi*	Suerte
4ª hilera	*Chicha* + *kulli* + *pasterio* molido de calavera	Ancestros	Bendición
5ª hilera	*Chicha* + *pasterio* molido de santo caballero	Santos	Buen año
6ª hilera	*Chicha* + *pasterio* molido de santo caballero	Cielo	Lluvia
3 copas atrás	Alcohol puro + *sebario* marrón + *sebario* blanco + *sebario* rosa + *pasterio* molido de santo caballero	*Samiri*	"Hacer dialogar a los *samiri* con los santos"

* El incienso es preparado en la copita de la derecha (de cada par); el copal en la de la izquierda.

CUADRO 15. Mesa *a la virgen de Copacabana*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*	*Objetivo de la ofrenda*
2 copas adelante	Agua + *pasterio* molido de virgen de Copacabana	Virgen de Copacabana	Permiso, bendición
1ª hilera	Agua + incienso + plumas de *chiwchi*	Cielo	Lluvia
2ª hilera	Agua + *qorilimpi* + *qoriwanterilla*	Todos los *mallkus*	Protección del rebaño
3ª hilera	Agua + *qorilimpi* + *qollqewanterilla*	Marka Qollu	Salud
4ª hilera	Agua + *negrolimpi* + *tchajchajni*	Pachamama	Lluvia
5ª hilera	Agua + *kulli* + *kata*	Las vírgenes	Los campos
6ª hilera	Agua + *llumpaqa* + *piña*	Los *mallkus*, *samiri* y Pachamama	Los pastos
2 copas atrás	*a)* Derecha: *llumpaqa* + copal *b)* Izquierda: *kulli* + incienso	*a)* Todos los *mallkus*, todas las vírgenes de la tierra *b)* Virgen de Copacabana	Suerte y todas las bendiciones

Por el contrario, en el ejemplo de una *mesa* dedicada a san Gerónimo, podemos observar una presentación muy directa, y hasta brusca, con la mezcla del incienso y del copal en la primera hilera (véase cuadro 14).

Como en todo lenguaje, se observan algunas excepciones que confirman la regla. Consideremos, por ejemplo, la pareja formada por el *kulli* (negro) y el *llumpaqa* (blanco): las *mesas* descritas anteriormente confirman sus connotaciones propias, pues el primero se sitúa por lo general del lado derecho, el masculino y de los santos, y el segundo, del lado izquierdo, el femenino y de la Pachamama. Pero éste es un caso peculiar: en una *mesa* dedicada a la virgen de Copacabana, las dos copas situadas en la parte de atrás contienen *kulli* mezclado con

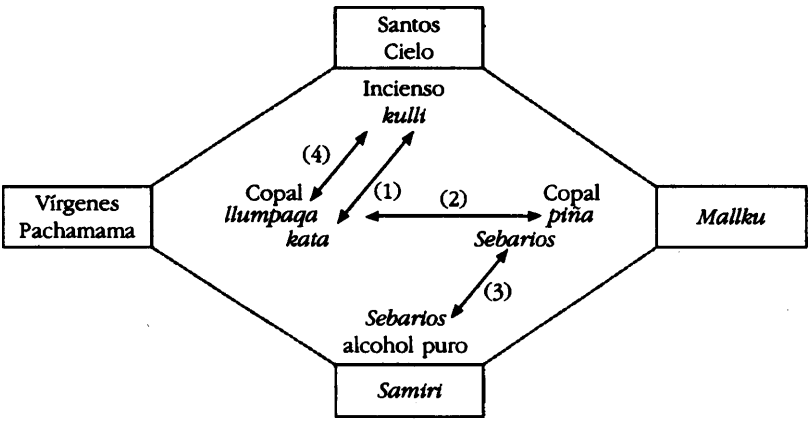


FIGURA 31. *El sistema de los ingredientes rituales*

incienso, a la izquierda, y, a la derecha, *llumpaqa* mezclado con copal (véase adelante). ¿Por qué esa inversión respecto de los ejemplos anteriores? Porque en este caso la *mesa* está dedicada a una santa; el *kulli,* ofrecido a una divinidad de arriba, se ve afectado aquí por el signo femenino, y se desliza hacia la izquierda, de modo que el *llumpaqa*, que connota de manera complementaria los *mallkus,* queda marcado por el signo del masculino y se desplaza hacia la derecha (véase cuadro 15).

Advertimos que si bien el incienso y el copal desempeñan el papel de "señales" que determinan la significación global de una cadena semántica, los signos atribuidos a los demás ingredientes pueden invertirse en función de su posición en el sistema. Pero las inversiones o deslizamientos se efectúan según reglas que confieren una lógica a las *mesas* rituales. En suma, los ingredientes forman parte de una configuración que se puede representar, en un primer esbozo, con un esquema que se articula en torno a cuatro polos, definidos a su vez por los santos arriba, los *samiri* abajo, las vírgenes y Pachamama a la izquierda y los *mallkus* a la derecha (véase figura 31). Las relaciones que las flechas indican en este esquema (como ejemplos) pueden traducirse de la siguiente manera:

1. que los santos y las vírgenes se unan para concedernos buenos pastos;

2. que la Pachamama y los *mallkus* se asocien para traernos suerte;

3. que los *mallkus* y los *samiri* protejan nuestros rebaños,

4. que el cielo y la tierra se unan para darnos su bendición.

Estas plegarias que los hombres pronuncian por medio de los ingredientes ofrecidos a los dioses se concentran en el espacio reducido de las *mesas* rituales, ordenado hasta en sus menores detalles por las categorías del pensamiento chipaya; se trata de un microcosmos que implica una dimensión no sólo estética (por su carácter de miniatura), sino también dramática, pues de él depende la buena o la mala cosecha, la suerte o la desgracia, y en definitiva el destino de los hombres.

B. Los guardianes de los lagos y de los campos

Queda por situar los juegos de *mesas* en el conjunto de las prácticas rituales. Tomaremos como ejemplo los ritos que parecen más directamente relacionados con el tema de la fecundidad. El culto ofrecido a las divinidades tutelares de los lagos y de los campos está asegurado por medio del "guardián de los lagos" *(jotchmayokama)* y de los "guardianes de los campos" *(skalmayokama,* que son entre cuatro y seis), cargos que se asignan cada año dentro de cada mitad. Mientras que el guardián de los lagos cumple un papel esencialmente ceremonial, los guardianes de los campos (por lo general designados con la palabra *kamayo)* aportan además un trabajo efectivo: vigilan el terreno de cultivo para evitar sobre todo que los animales lo dañen después de la siembra.[8] Pero es el cargo de *jotchmayokama* el que procura mayor prestigio al que lo ejerce.

1. *Ritos de las siembras*

a) La apertura del campo

Una mañana de octubre (elegida de acuerdo con augurios favorables), después de la repartición de los lotes, los *kamayos* se reúnen para pedir a los espíritus y a los dioses, en nombre de la comunidad, permiso para sembrar. Acompañados por su *sukachiri,* van primero a la capilla de su mitad (dedicada a Santiago del lado Tajata y a san Gerónimo del lado Tuanta) y luego hacia el cementerio, para dirigir a los antepasados plegarias y sahumerios. Van después hasta el terreno de cultivo, donde el oficiante determina el lugar donde se alzará el *mallku* del

[8] Como compensación a su trabajo, los *kamayos* reciben lotes suplementarios, situados en el centro del campo (en la *totalyoka,* "la tierra del cielo").

campo, llamado *skalqontawi,* que por lo general estará situado en medio de los lotes suplementarios otorgados a los *kamayos.* El oficiante hace quemar incienso en una pequeña copa, para los santos, y, en otra, copal para la Pachamama, mientras que los *kamayos* juntan semilla de quinoa delante del sitio elegido y la siembran alrededor con sus azadas *(takisas).* Luego, un ayudante sacrifica una llama o una oveja aportada por el *kamayo* principal (llamado *hospitario),* y dejan terrones de tierra para señalar el lugar. Al día siguiente los guardianes del campo comienzan la siembra, dando así la señal a los demás miembros de su mitad de que pueden sembrar a su vez.

b) El cierre del campo

La siembra dura dos o tres semanas. Cuando acaba, los guardianes realizan los ritos de cierre del campo. Se trata primero de construir el *mallku* protector. En el emplazamiento ya marcado se entierra una mazorca de maíz junto con dos *pasterios,* uno de forma cuadrada *(mallku),* otro de forma redonda *(t'alla).* Luego se sacrifica un animal aportado por uno de los guardianes. Entonces se puede edificar el *skalqontawi,* un pequeño cono de tierra de unos 80 centímetros de alto que tiene un nicho orientado hacia el este. Se riega el monumento con agua bendita y con la sangre extraída del animal sacrificado, después de lo cual el oficiante realiza el rito de las libaciones, con la *mesa* reducida para la ocasión a seis copitas dispuestas en tres hileras y dos columnas (véase figura 32 y el siguiente cuadro).

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*
1ª hilera	Agua + *sebario* rojo	*Samiri, mallkus,* vírgenes
2ª hilera	*Kulli*	Santos
3ª hilera	*Llumpaqa*	*Skalqontawi,* vírgenes

Después de haber derramado en el suelo, hacia el este, el contenido de las copitas (tomadas de dos en dos, de adelante hacia atrás), el oficiante entierra un *tchua* (pequeño cono de unos 10 centímetros hecho con grasa de oveja y de llama) al pie del *skalqontawi* y otro en el campo. Durante ese tiempo, las mujeres de los guardianes cocinan allí mismo la carne del sacrificio, acompañada con quinoa. Por su lado, los

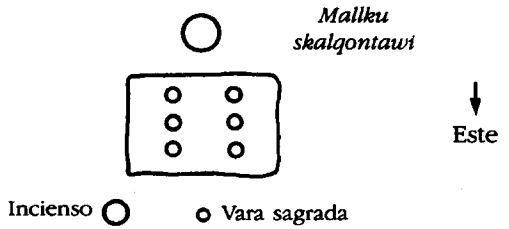
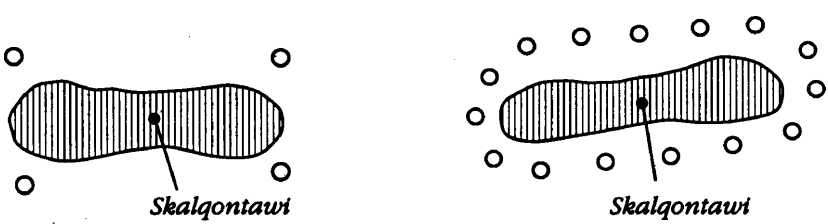


FIGURA 32. *La* mesa *de skalqontawi*

hombres efectúan el cierre del campo propiamente dicho: le dan la vuelta por la derecha (es decir, en el sentido inverso de las agujas del reloj), derramando *kulli* y *llumpaqa*, y lo clausuran construyendo cierto número de mojones también de forma cónica de casi un metro de altura. En ese punto, las costumbres difieren entre las dos mitades: en Tuanta los *kamayos* construyen una decena de mojones alrededor de todo el campo; en Tajata se contentan con poner sólo cuatro, uno en cada esquina. Esos mojones, llamados *chocos* (en memoria de un ancestro mítico de los chipayas, Juan Choco), están todos rematados por una pequeña botella que contiene agua bendita, sal, *kulli*, *llumpaqa* y briznas de "palma";[9] los informantes los comparan con pastores (véase figura 33). Cuando el campo queda así "cerrado", los *kamayos* regresan al pie del *skalqontawi* para comer la comida ritual o *alsa*. Luego regresan a la estancia del guardián principal, en cuya casa entierran (del lado derecho) un tercer *tchua*. Y la ceremonia termina con las habituales borracheras en honor de los santos y de la Pachamama.

Así, los ritos de apertura y de cierre del campo asocian a los dioses de arriba y de abajo: el terreno sembrado se llama *tatalyoka,* es decir,



Cierre del terreno cultivado en Tajata

Cierre del terreno cultivado en Tuanta

FIGURA 33. *Cierre del terreno cultivado en Tajata y en Tuanta*

[9] Según los informantes, se trata de ramitas procedentes de los "valles cálidos".

"tierra del cielo". El incienso, el agua bendita y el *kulli* se dirigen a los santos, señores de la lluvia, pero el conjunto del ritual se centra en torno al *skalqontawi,* señor de los sitios cultivados, y de la Pachamama, señora de la fecundidad. Sin lugar a dudas, los antepasados desempeñan un papel de mediadores entre el cielo y la tierra.

c) Vientos y lluvia

Los guardianes de las chacras también están atentos a las potencias intermediarias entre lo alto y lo bajo: los vientos. Una o dos semanas después de la siembra, se reúnen en casa del alcalde designado para el año siguiente para proceder al rito de la captura de los vientos (que veremos en el próximo capítulo). La temporada de lluvias es para entonces inminente, o bien acaba de comenzar. El 30 de noviembre, día de san Andrés, patrono del rayo (en cierta medida gemelo de Santiago), los guardianes de la mitad Tuanta brindan un sacrificio delante del pequeño oratorio *(silo)* dedicado a ese santo, que se encuentra en el patio de la capilla de san Gerónimo. Durante el mes de diciembre, los guardianes de la mitad Tajata efectúan el mismo rito delante de la capilla de Santiago.

Sabemos que en la región de Chipaya las lluvias se concentran durante los meses de enero y febrero, marcados por una intensa actividad ritual; durante ese periodo se celebran la mayoría de los *mallkus,* cuyo ciclo culmina con la fiesta del *Torre Mallku,* en Carnaval. Sólo describiremos aquí las ceremonias en que los guardianes de los campos y de los lagos desempeñan un papel central.

2. *Las tres novenas*

El ciclo comienza con una serie de "novenas" que, en realidad, duran 12 días en total. Primero, en las dos mitades se celebran de manera simultánea "novenas chicas" de seis días en honor de san Gerónimo en Tuanta y de Santiago en Tajata. Luego las dos mitades se reúnen en la iglesia del pueblo para celebrar una "novena grande", también de seis días, en honor de santa Ana. Se trata de pedir a los santos protectores que otorguen a los chipayas lluvia suficiente, mas no excesiva.

Supongamos que estamos en la mitad Tajata. La "novena chica" co-

mienza el primer jueves de enero. El alcalde, los guardianes de los campos y de los lagos, y los pasantes de Santiago y de Felipe se reúnen en la capilla de Santiago (la de su mitad). El alcalde y el guardián de los lagos ofrecen cada uno un sacrificio ante el oratorio situado en el patio. El pequeño grupo se dirige luego hacia el extremo de la línea norte de los *silos,* hasta el pequeño templo de Santiago. El oficiante derrama un poco de sangre procedente de los sacrificios sobre el monumento y prepara una *mesa* de 36 copitas para cumplir el rito de las libaciones. El grupo regresa después al pueblo, a la capilla de Tajata; el alcalde se arrodilla delante de seis niños, tres chicos y tres chicas, y les dirige súplicas (para obtener un año feliz y fecundo). Luego sale al patio, se arrodilla ante el oratorio y le da vuelta tres veces, siempre de rodillas, sin dejar de rogarle a Santiago que haga llover. Los días siguientes se repite el mismo ritual con la participación de los miembros de la comunidad. Todo el ceremonial se efectúa en forma doble, ya que durante ese mismo tiempo se celebra la otra "novena chica" en la otra mitad, Tuanta.

Llega entonces la "novena grande", también de seis días. Ésta reúne a la totalidad del pueblo y reproduce el modelo que acabamos de describir, pero en la iglesia común a las dos mitades. Los dos alcaldes ofrecen los sacrificios, y 12 niños (tres chicos y tres chicas de Tuanta más tres chicos y tres chicas de Tajata) reciben las súplicas. La "novena grande" termina un lunes, y al día siguiente los chipayas consumen juntos el *alsa* ritual.

3. *Las tres* tishñe

Comienza entonces el ciclo de los ritos lacustres y agrarios propiamente dichos, cuyos protagonistas son el guardián de los lagos *(jotchmayokama),* por un lado, y los guardianes de los campos *(kamayos),* por otro. Celebran una serie de tres *tishñe* (de *tisins,* adorar), que se realizan durante tres jueves consecutivos en honor de los lagos, y tres sábados en honor de los campos.

a) La tishñe *lacustre*

Sigamos al *jotchmayokama* de la mitad Tuanta. El primer miércoles después de la "novena grande", se va a su estancia acompañado por su

mujer; ambos llevan puesto un sombrero negro. El guardián de los lagos manda degollar una oveja, en sacrificio, y se dedica luego a los preparativos de la fiesta. Se trata en esencia de fabricar 300 *tchua,* pequeños conos hechos con grasa cruda de llama, de oveja y de cerdo a la cual se agregan numerosos ingredientes: fragmentos de papel dorado y plateado, un poco de azúcar, copal, *pasterios* redondos (rojos y verdes), maíz blanco y negro molido y semillas de coca. Los *tchua* se dividen en tres categorías de 100 unidades cada una: se insertan dos plumas de flamenco en la cima de los primeros, dos plumas de papagayo encima de los segundos y dos ramitas de *k'oa* sobre los terceros. También se preparan los ingredientes que serán ofrecidos en libación (ceremonia de las *mesas)* al día siguiente. En la tarde del mismo miércoles, el guardián de los lagos, acompañado por un oficiante llamado *laime,*[10] va hasta el *mallku* Aviadoro; le presenta el contenido de las *mesas* y le dirige en forma de sahumerio una mezcla de grasa de llama, copal y *k'oa,* a la que añade un *pasterio* que lleva la imagen de una *pokara.*[11] Luego se aleja del *mallku* para ir a recoger plantas acuáticas *(kiwi, ska, wailla,* etc.), después de lo cual regresa a su casa en la estancia. Delante de su puerta, a la derecha, prende un fuego con una mezcla de guano y romero, consume el *alsa* del sacrificio realizado por la mañana y, hasta entrada la noche, bebe abundante alcohol en honor de los *mallkus* y de los lagos, pidiéndoles que favorezcan el crecimiento de las plantas acuáticas.

El jueves por la mañana el *jotchmayokama,* el oficiante y sus esposas se dirigen hacia el *mallku* principal de su mitad, el Chunkirini. Como en la víspera, el guardián de los lagos prepara un fuego de guano y romero, para luego adornar el monumento con dos bolsas ceremoniales de coca: una, de hombre, contiene una botella de alcohol puro, así como dos *pasterios* que representan una *pokara* ("para los *mallkus");* la otra, de mujer, contiene una botellita de vino y dos *pasterios* redondos ("para las vírgenes de los lagos"). Entonces se efectúa la ceremonia propiamente dicha. El oficiante sacrifica una llama y derrama su sangre sobre el *mallku.* Luego planta su vara sagrada delante del monumento y prepara las dos *mesas* para el rito de las libaciones, según la disposición que se muestra en el cuadro 16.

Al terminar las libaciones, el oficiante retira la vara sagrada y la le-

[10] *Laime:* oficiante (equivalente de *sukachiri).*

[11] El término *pokara* designa concretamente el monumento de tierra seca, de forma cónica, donde se creee que reside la pareja formada por el *mallku* y la *t'alla.*

CUADRO 16. *Disposición de las* mesas *para el rito de las libaciones de la* tishñe *lacustre*

Mesa *grande*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*	*Objetivo de la ofrenda*
2 copas adelante	*Chicha* + incienso + *pasterio* molido de santos caballeros	*Ararpacha* (cielo)	Bendición y lluvia
1ª hilera	*Chicha* + incienso + plumas de *chiwchi*	Santos	Lluvia
2ª hilera	*Chicha* + *qollqewanterilla* + *Qollqelimpi*	Santos	Plantas acuáticas
3ª hilera	Chicha + *qoriwanterilla* + qorilimpi	Santos	Plantas acuáticas
4ª hilera	*Chicha* + *negrolimpi* + *kata*	Vírgenes	Lluvia, plantas acuáticas
5ª hilera	*Chicha* + *kenalla* (piedra negra)	"*Mallkus* de las montañas"	Lluvia regular
6ª hilera	Copitas frotadas con el *mullu* verde + *chicha*	"*Mallkus* lacustres"	Lluvia regular
2 copas atrás	*a)* Derecha: alcohol puro + *kulli*	*Samiri*	Pastos y fecundidad de los rebaños
	b) Izquierda: vino + *llumpaqa*	Vírgenes	Plantas acuáticas

Mesa *chica*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*	*Objetivo de la ofrenda*
2 copas adelante	*a)* Derecha: alcohol + *sebario* verde	*Samiri*	Todas las hierbas y fecundidad de los rebaños
	b) Izquierda: vino + *sebario* rojo	Vírgenes	Bendición
1ª hilera	*Chicha* + maíz *atchira* (de dos colores) molido	*Ararpacha* (cielo)	Lluvia y nubes
2ª hilera	*Chicha* + maíz *kenalla* (gris) molido	*Ararpacha* (cielo)	Lluvia y nubes
3ª hilera	*Chicha* + maíz *urpo* (amarillo) molido	*Mallkus* cercanos y lejanos	Lluvia y nubes
4ª hilera	*Chicha* + maíz *suka* (rojo) molido	Vírgenes	Pastos secos
5ª hilera	*Chicha* + *llumpaqa*	Vírgenes	Pastos acuáticos
6ª hilera	*Chicha* + *kulli*	*Mallkus*	Agua lacustre, huevos de pájaros acuáticos

vanta con su mano derecha; todos los asistentes dirigen sus súplicas al cielo, a los *mallkus,* a los *samiri* y a la Pachamama, mientras pronuncian los nombres de las plantas acuáticas. Luego el oficiante coloca tres madejas de hierba trenzada al pie del *mallku,* así como su sombrero a su izquierda y el del oficiante a su derecha. El *laime* agita una campanilla en su dirección, ruega a los pájaros que pongan huevos y les pide permiso para recogerlos. Por último, el guardián de los lagos ofrece al *mallku* una comida de maíz, previamente preparada, para que la suerte lo acompañe.

El oficiante y el *jotchmayokama* pueden ya alejarse del Chunkirini. Se dirigen con sus esposas hacia el *mallku* Estebani, situado a unos 10 kilómetros al sur. Es un camino difícil, por lagos y terrenos inundados, muchas veces el agua les llega hasta la cintura. Mientras caminan, el *jotchmayokama* lleva una copa en la que arde *k'oa,* y el oficiante se encarga de todos los demás objetos rituales. Al llegar al *mallku* Estebani, repiten los mismos gestos y plegarias: sahumerios de guano y romero, ofrenda de sangre (procedente del sacrificio al Chunkirini), libaciones de las *mesas,* llamado de la campanilla.

El grupo reemprende enseguida su marcha rumbo al norte, hacia el Chunkirini. De regreso, el *jotchmayokama* y el oficiante entierran en cada lago los 300 *tchua* preparados el día anterior, invocando cada lugar por su nombre. A cambio, recogen hierbas acuáticas y juntan todos los huevos que pueden encontrar. Cuando por fin llegan al Chunkirini, le presentan su colecta y le agradecen sus bondades. Por último, vuelven a la estancia del guardián de los lagos para comer la comida ritual *(alsa),* y, como de costumbre, todos velan emborrachándose hasta entrada la noche.

b) La tishñe *agraria*

El viernes de la misma semana (al día siguiente de la *tishñe* lacustre), los *kamayos,* guardianes de los campos, se preparan para celebrar su propia *tishñe* (se utiliza la misma palabra para ambos casos). Se reúnen por la tarde en la estancia del *hospitario* designado y comienzan ofreciendo un sacrificio (en las ceremonias de los *kamayos,* se proporciona el animal por turno). Luego fabrican 36 *tchuas,* que se componen de los mismos materiales que los de los lagos, aunque con una diferencia: cada uno lleva dos hojas de coca insertas en su punta.

CUADRO 17. *Disposición de las* mesas *para el rito de las libaciones de la* tishñe *agraria*

Mesa *grande*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*	*Objetivo de la ofrenda*
1ª hilera	Agua + incienso	Santos	Buena cosecha
2ª hilera	Agua + *qorilimpi*	"*Aviadoros* de los valles"	buena cosecha ("como oro")
3ª hilera	Agua + *qollqelimpi*	*Santísimo* (sol)	Luz, sol
4ª hilera	Agua + *qorlwanterilla*	"*Aviadoros* de los lagos", *mallku* Lipis, *mallkus*	Nubes
5ª hilera	Agua + *qollqewanterilla*	*Putus mallku* (de Potosí)	Suerte, dinero
6ª hilera	Agua + *llumpaqa*	Los *mallkus* de Tuanta	Buena cosecha
2 copas atrás	*a)* A la derecha: alcohol puro + *sebario* marrón	*Samiri*	Salvación del campo
	b) A la izquierda: agua + *luria* de *t'alla*	Pachamama	Buena suerte

Mesa *chica*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*	*Objetivo de la ofrenda*
6 copitas de la columna vertical de la derecha	Agua + *kulli* + *qorilimpi* + *luria* roja (de santos)	Santos	Buenas condiciones atmosféricas
6 copitas de la columna de la izquierda	Agua + *llumpaqa* + *qollqelimpi* + *luria* blanca (de *t'alla)*	*Aviadoros* de Tuanta, muertos	Por una buena cosecha

Se guardan luego en dos cajas (18 en cada una), llamadas *mallku* y *t'alla.*

El sábado por la mañana, acompañados por sus esposas y por el oficiante, los *kamayos* se dirigen hacia el terreno de cultivo. Dos de ellos dan la vuelta al campo por la derecha quemando incienso en un "cáliz", para los santos, y copal en otro, para la Pachamama. Luego el grupo entero se presenta ante el *mallku* de los cultivos, el *skalqontawi,* para el que se sacrifica un animal cuya sangre se derrama sobre el monumento. El oficiante procede entonces al rito de las libaciones, disponiendo copas y copitas de acuerdo con el orden indicado en el cuadro 17.

Mientras el oficiante efectúa las libaciones, los *kamayos* dan la vuelta al campo por la derecha y entierran los *tchua* en los lotes asignados a los miembros de la comunidad de manera que resalten las dos hojas de coca. Al mismo tiempo, recogen las espigas de quinoa más maduras, mostrando claramente con ese gesto que esperan, a cambio de su don (los *tchua)* otro don: la próxima cosecha. Cuando han terminado, regresan al *skalqontawi,* beben en su honor y rinden gracias a las divinidades de lo alto y de lo bajo; los hombres, a la derecha del monumento, elevan un "cáliz" en el que arde incienso, y sus mujeres, a la izquierda, otro en el que arde copal. Luego regresan todos a casa del *hospitario* donde, como en el caso del guardián de los lagos dos días antes, el alcalde se une a ellos para participar en la comida y la embriaguez.

c) Las otras tishñe

Los ritos que acabamos de describir se repiten, en las otras dos series de *tishñe,* tanto de los lagos como de los campos, que se realizan otros dos jueves para el *jotchmayokama* y otros dos sábados para los *kamayos.* Las diferencias con las primeras son mínimas, y se refieren especialmente al número de *tchuas,* que decrece siguiendo una regresión aritmética. Recordemos que el guardián de los lagos y su oficiante entierran 300 *tchua* durante su primera *tishñe,* en la segunda sólo 200, y 100 en la tercera. Vimos también que los guardianes de los campos entierran 36 *tchua* en su primera *tishñe,* se conforman con 18 en la segunda y con nueve en la tercera. El paralelismo entre los dos rituales queda así estrictamente respetado.

4. *El Carnaval*

El periodo de Carnaval constituye uno de los momentos clave del ciclo religioso de los chipayas (el otro es la fiesta de santa Ana, en julio). Comprende una larga serie de ritos cuya parte central se desarrolla el domingo delante del *Torre Mallku*, donde se reúnen las dos mitades del pueblo con los alcaldes como principales actores. Sólo describiremos aquí el ritual que cumplen los guardianes de los campos y de los lagos en sus mitades respectivas.

El lunes por la mañana el *jotchmayokama* se va a su estancia, acompañado por su oficiante y seis muchachas. Ofrece primero un sacrificio, y las jóvenes se dedican a juntar plantas acuáticas *(kiwi, tchunka, awa,* etc.) mientras que el guardián de los lagos y el oficiante recogen huevos de flamenco o de pato silvestre. Cuando regresan a la estancia, comen el *alsa* antes de volver todos al pueblo a dar gracias en la capilla de su mitad y en la iglesia. Se dirigen luego a la casa del alcalde, a quien ofrecen (así como a las demás "autoridades") las hierbas y los huevos recogidos.[12]

El mismo lunes, paralelamente, los *kamayos* van hasta el terreno de cultivo, ofrecen un sacrificio al *skalqontawi* y se ponen a recoger las espigas de quinoa más maduras (tarea masculina). Consumen luego el *alsa* en casa del guardian principal y, regreso en el pueblo, realizan acciones de gracias en la capilla de su mitad y en la iglesia. Después, se dirigen también a la casa del alcalde para ofrecerle a su vez, así como a las demás "autoridades", las espigas de quinoa cosechadas.

A la mañana siguiente, los miembros adultos de cada mitad se reúnen delante de la casa de su alcalde. Éste entrega a cada "contribuyente"[13] su parte de hierbas acuáticas y de quinoa, tomándolas de las ofrendas que los guardianes de los campos y los lagos le brindaron la víspera. Se trata, para cada beneficiario, de un don que le trae suerte y que al mismo tiempo lo reconoce como miembro pleno de la comunidad. El término de "contribuyente", así como el de "tributario" en la época colonial, designa a aquel que no sólo pagó su contribución, sino que también participó regularmente en los trabajos colectivos de la comunidad (en los diques, los canales, etc.). A cambio de esto, el beneficiario recibe el derecho, como individuo, de utilizar la parte que le co-

[12] Durante las festividades, que se prolongan hasta el miércoles, el *jotchmayokama* baila con un sombrero decorado con huevos de flamenco y una hucha llena de hierbas acuáticas en la espalda.

[13] O sea, en principio, cada jefe de familia nuclear.

rresponde en el terreno de cultivo y en los lagos. Los trabajos que llevó a cabo son los que le otorgan ese derecho, pero el don simbólico que lo reconoce proviene de la generosidad de las potencias telúricas y celestiales, en respuesta a los *tchua* que los guardianes les han ofrecido y al conjunto de los ritos observados en su honor. En otros términos, los productos de la tierra y de las aguas son menos el resultado de un trabajo que el don retribuido por los dioses a cambio de los dones ceremoniales.

5. *La entrega de los cargos*

a) Entrega del cargo de guardián de los lagos

El *jotchmayokama* celebra el término de su cargo el sábado que precede al "domingo de los cinco panes".[14] Ofrece un sacrificio en su estancia y luego recorre los *mallkus,* como durante las *tishñe,* acompañado por el oficiante, quien ofrece a cada uno de los *mallkus* la sangre del sacrificio, y efectúa el rito de las libaciones. Pero esta vez dispone una *mesa* con sólo 12 copitas, más dos copas adelante y otras dos atrás (véase cuadro 18).

Después de las libaciones, el oficiante entierra cuatro *tchua* al pie de cada uno de los *mallkus:* el primero lleva dos plumas de flamenco, el segundo dos de papagayo, el tercero dos de *chiwchi* y el último dos ramitas de *k'oa.* En el camino de regreso a la estancia, el guardián de los lagos y el oficiante juntan huevos de flamenco y de pato, mientras que seis muchachas (como en Carnaval) recogen plantas acuáticas. El alcalde llega a la estancia para consumir el *alsa,* que incluye esencialmente, además de la carne del sacrificio, las plantas acuáticas, que se comen crudas. Las borracheras se prolongan hasta entrada la noche. A la mañana siguiente, el guardián puede por fin quitarse el sombrero negro, y lo reemplaza por uno blanco.

b) Entrega de los cargos de los guardianes de los campos

Los guardianes del terreno de cultivo celebran el final de su cargo el jueves que sigue al "domingo de los cinco panes". Se puede notar aquí un quiasma con el *jotchmayokama:* las *tishñe* de los lagos se efectúan

[14] O sea, a mediados de Cuaresma.

CUADRO 18. Mesa *para la entrega del cargo de guardián de los lagos*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*	*Objetivo de la ofrenda*
2 copas adelante	Agua o *chicha* + *lurta* de santos caballeros	Santos caballeros	Acción de gracias
2 copitas de la 1ª hilera	Agua o *chicha* + incienso + plumas de *chiwchi*	Santos	Acción de gracias
2 copitas de la 2ª hilera	Agua o *chicha* + *qollqelimpi* + *qollqewanterilla*	*Ararpacha* y Pachamama	Acción de gracias
2 copitas de la 3ª hilera	Agua o *chicha* + *qorilimpi* + *qoriwanterilla*	*Ararpacha* y Pachamama	Acción de gracias
2 copitas de la 4ª hilera	Agua o *chicha* + *negrolimpi* + *tchajchajni*	Pachamama	Acción de gracias
2 copitas de la 5ª hilera	Agua o *chicha* + *kulli* + *kata*	*Ararpacha*	Acción de gracias
2 copitas de la 6ª hilera	Agua o *chicha* + *llumpaqa* + *kata*	Pachamama	Acción de gracias
2 copas atrás	*a)* A la derecha: agua o *chicha* + *kulli*	*Ararpacha*	Acción de gracias
	b) A la izquierda: agua o *chicha* + *llumpaqa*	Pachamama	Acción de gracias

durante tres jueves, y su guardián entrega su cargo un sábado; de manera inversa, las *tishñe* de los campos se efectúan durante tres sábados, y sus guardianes entregan su cargo un jueves. O sea que las dos series de ritos, lacustres y agrarios, se conciben como una unidad que se fragmenta en dos subconjuntos paralelos.

Los guardianes de los campos brindan varios sacrificios al *skalqontawi* (cada uno de ellos provee un animal); luego el oficiante realiza el rito de las libaciones, después de haber dispuesto una *mesa* reducida a 12 copitas (como en la entrega del cargo de *jotchmayokama)* más dos copas adelante y otras dos atrás (véase cuadro 19).

CUADRO 19. Mesa *para la entrega de los cargos de los guardianes de los campos*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*	*Objetivo de la ofrenda*
2 copas adelante	Agua o *chicha* + *luria* de santos caballeros	Santos caballeros	Acción de gracias
2 copitas de la 1ª hilera	Agua o *chicha* + *qorilimpi* + *qoriwanterilla*	*Ararpacha*	Acción de gracias
2 copitas de la 2ª hilera	Agua o *chicha* + *qorilimpi* + *qoriwanterilla*	*Ararpacha* y Pachamama	Acción de gracias
2 copitas de la 3ª hilera	Agua o *chicha* + *qorilimpi* + *qoriwanterilla*	*Ararpacha* y Pachamama	Acción de gracias
2 copitas de la 4ª hilera	Agua o *chicha* + *qorilimpi* + *qoriwanterilla*	*Ararpacha* y Pachamama	Acción de gracias
2 copitas de la 5ª hilera	Agua o *chicha* + *qorilimpi* + *qoriwanterilla*	*Ararpacha y* Pachamama	Acción de gracias
2 copitas de la 6ª hilera	Agua o *chicha* + *qorilimpi* + *qoriwanterilla*	*Ararpacha y* Pachamama	Acción de gracias
2 copas atrás	*a)* Derecha: agua o *chicha* + *kulli*	*Ararpacha*	Acción de gracias
	b) Izquierda: agua o *chicha* + *llumpaqa*	Pachamama	Acción de gracias

Después de las libaciones, el oficiante saca la mazorca de maíz sobre la que fue construido el *skalqontawi* y la entrega al guardián principal; luego entierra al pie del monumento cuatro *tchua;* el primero lleva dos plumas de flamenco, el segundo dos de *chiwchi* y los dos últimos dos ramitas de *k'oa.* Los guardianes de los campos, asistidos por sus parientes y varios miembros de su mitad, se ponen después a recoger las espigas de quinoa ya maduras y las guardan en bolsas. Sus ayudantes cargan las bolsas a la espalda y corren por todos lados, "como

si fueran llamas". Los *kamayos* los atan con una cuerda para obligarlos a seguir la dirección correcta, y todos se dirigen, imitando una caravana de llamas, hacia la casa del guardián principal, entre risas, bromas y cantos de *pinkillu:*[15] "Todos hacen como si llegaran de viaje desde los valles calientes". Una vez delante de la casa del guardián principal, los *kamayos* descargan las bolsas sobre cueros tendidos en el patio (a la derecha), mientras que los "hombres llama" permanecen atados y siguen desempeñando su papel en medio de la alegría general: hacen como si masticaran pasto y tratan de comer las mazorcas. El oficiante ofrece un sacrificio; luego el guardián principal desata a los "hombres llama" que, vueltos a su condición humana, pueden ya participar de la comida ceremonial (cada uno recibe, además, la bolsa que transportó). Los guardianes de los campos entregan entonces su cargo al alcalde, que se ha reunido con ellos, y la fiesta termina en una alegre borrachera. La cosecha queda, a partir de ese momento, inaugurada.

C. La marca del ganado

Mientras que los ritos agrarios y lacustres se realizan por medio de los guardianes de los campos y los lagos, designados cada año dentro de cada mitad, los ritos de la ganadería (y de la caza, como se verá más adelante) se desarrollan sin intercesores: los propios individuos se dirigen directamente a los dioses. Recordemos que los chipayas crían cerdos, ovejas y llamas, y que si bien los pastizales son colectivos, la propiedad de los rebaños es individual. Los animales recién nacidos reciben la marca de su propietario durante una fiesta, cuya fecha varía según las mitades, siguiendo complejos quiasmas. Así, la marca de los cerdos se efectúa el 27 de agosto en la mitad Tajata, y el 29 de agosto en la mitad Tuanta; la de las ovejas, el 23 de diciembre entre los tajachajtas de Tajata y los warutas de Tuanta, y el 28 de diciembre entre los tuanchajtas de Tajata y los ushatas de Tuanta; y la de las llamas, el 24 de diciembre entre los tajachajtas de Tajata y los warutas de Tuanta, y el 29 de diciembre entre los tuanchajtas de Tajata y los ushatas de Tuanta. Notemos que estas fechas permiten confirmar por otra vía las correlaciones que habíamos establecido en el primer capítulo entre los cuartos I,1 y II,2 por un lado, y entre I,3 y II,4 por otro, es decir, el este

[15] *Pinkillu:* tipo de flauta dulce.

del este y el este del oeste, de una parte, y el oeste del este y el oeste del oeste, de la otra.

Los ritos que se practican durante la marca del ganado, en las tres especies criadas por los chipayas, siguen en general el mismo esquema, aunque con pequeñas variantes. Veamos, por ejemplo, la marca de los cerdos. La víspera de la fiesta, por la tarde, cada jefe de familia sacrifica un animal delante de su casa ayudado por sus familiares (ya sea en el pueblo o en la estancia). Derrama su sangre en honor de los *mallkus* y los *samiri,* de los santos y de la Pachamama, y prepara una *mesa* que se compone de cuatro copitas:

1. Las dos copitas de la primera hilera, llenas de alcohol puro, copal y polvo mineral *(sebario)* pardo y azul, están destinadas a los *samiri* protectores de los rebaños. Sabemos que ese término designa, de manera bastante imprecisa, potencias sagradas de connotación fuertemente telúrica. En este caso, los *samiri* se conciben como espíritus que viven dentro de los *mallkus,* y que toman la forma de animales: son de alguna manera los animales arquetípicos, creadores de aquellos que existen a nuestro alrededor.

2. Las dos copitas de la segunda hilera contienen agua. La de la derecha lleva además incienso y *kulli* (maíz negro molido) en ofrenda a los santos (para propiciar la salud de los animales y la lluvia), y la de la izquierda, copal y *llumpaqa* (maíz blanco molido) ofrecidos a la Pachamama (para el crecimiento de los pastos). La composición de esta *mesa,* a la vez simple y sutil, parece la quintaesencia del pensamiento ritual chipaya (véase figura 34).

Después de las libaciones se queman ramas de *k'oa,* copal y grasa animal, para ofrecer su perfume y su humo a las potencias telúricas: *mallkus, samiri* y Pachamama. Luego la familia entra en la casa para beber en honor de los dioses.

A la mañana siguiente van al lago, hasta las casitas donde se res-

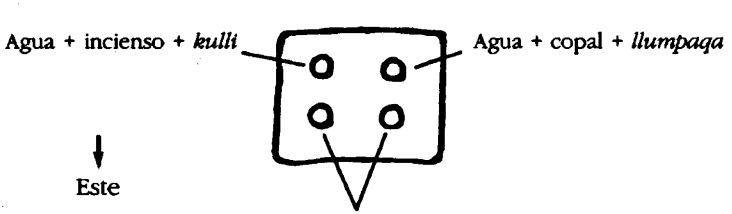


FIGURA 34. *La* mesa *para la marca del ganado*

guardan los cerdos. Una música de guitarra lleva el ritmo de la marcha. Para cada una de las tres especies criadas por los chipayas hay un ritmo particular (que a su vez se subdivide para machos y hembras). Delante de su casita, cada propietario prepara una nueva *mesa,* con sólo dos copitas destinadas a los *samiri* que contienen alcohol puro y tres tipos de polvo mineral (pardo, azul y de "12 colores"). Después de las libaciones, el propietario toma en la boca una *yunka* negra (piedra ritual) para dirigir una nueva plegaria a los *samiri* y a san Joaquín. Luego saca los lechones de sus casitas y los marca él mismo haciendo incisiones en sus orejas con una navaja (cada jefe de familia tiene su propia marca). Al terminar, todos cantan y bailan al compás de la guitarra y regresan al pueblo para compartir la comida ceremonial, que proviene del sacrificio practicado el día anterior.

Los ritos individuales de la marca del ganado, comparados con los de los lagos o con los del campo de cultivo, parecen menos complejos. Sin embargo, conviene recordar que la celebración de los *mallkus* (concentrada en agosto por una parte y en enero-febrero por otra), en la cual participa la comunidad entera, constituye un componente esencial del ciclo religioso de los chipayas. Si bien los *mallkus* son considerados dioses protectores en general, velan en particular por los rebaños. Como hemos visto en el primer capítulo, su culto estaba antes asociado con objetos sagrados llamados *illa,* piedras chatas de forma irregular que se enterraban debajo de los *mallkus* y en determinados lugares del territorio chipaya (en especial bajo las orillas del lago Coipasa). Esas piedras albergaban espíritus tutelares de los animales domésticos. Para muchos informantes, los términos *illa* y *samiri* son equivalentes, y tal vez se trate, en efecto, de la significación original de la palabra *samiri,* cuyas connotaciones se habrían extendido luego de manera más difusa. Hasta hace unos 20 años, existía una ceremonia en honor de los *illa* el día anterior a la marca de cada una de las tres especies criadas por los chipayas. El ritual exigía entonces los servicios de un oficiante que se trasladaba (en la mitad Tajata) hasta el *mallku* Kiliminti, situado en el extremo meridional del territorio. Siguiendo el esquema tradicional, el oficiante sacrificaba un animal y procedía al ritual de las libaciones. Pero como se encontraba en presencia del propio *mallku* y de los *illa,* desplegaba una *"mesa* completa", compuesta por una *mesa* grande de 36 copitas y otra pequeña de 12 dispuestas de la manera que se indica en el cuadro 20.

CUADRO 20. *Disposición de las* mesas *en la ceremonia en honor de los* illa

Mesa *grande*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*	*Objetivo de la ofrenda*
2 copas adelante	Alcohol puro + *pasterio* de *mallku* y *t'alla* + *pasterio* de los tres ganados	*Samiri* y *mallkus*	"Llamar el alma de los *mallkus* y los *samiri*"
1ª hilera	Agua + copal	*Mallkus*	Protección del ganado
2ª hilera	Agua + incienso	Santos	Bendición
3ª hilera	Agua + *qoriwanterilla* + *qollqelimpi* + *kata*	Santos y *mallkus*	"Para reunir a los santos y los *mallkus*"
4ª hilera	Agua + *tchajchajni* + *qorilimpi*	Lauca Mallku	Agua corriente
5ª hilera	Agua + *kulli* + *kata*	Vírgenes (Pachamama)	Pastos secos
6ª hilera	Agua + *llumpaqa* + piña	Vírgenes (Pachamama)	Pastos acuáticos
2 copas atrás	Alcohol puro + *sebartos* rojo y blanco	*Samiri*	Pastos secos y acuáticos

Mesa *chica*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*	*Objetivo de la ofrenda*
1ª hilera	*Pirua* (pequeña espiga de maíz molido) roja	Lauca Mallku	Agua limosa
2ª hilera	*Pirua* amarilla	Vírgenes	Pastos secos
3ª hilera	*Pirua* blanca	Vírgenes	Pastos secos
4ª hilera	*Pirua* gris	Pachamama	Nubes
5ª hilera	*Pirua* "medio pintada"	Vírgenes	"Para los animales que viven en la *Virgen*"
6ª hilera	*Pirua* amarillo claro	Vírgenes	Plantas acuáticas

Éste es un ejemplo bastante claro, pues desarrolla en un discurso más profuso y detallado el mensaje que aparece condensado en la *mesa* de cuatro copitas descrita más arriba (en ofrenda individual). Confirma que los dioses invocados para el ganado son esencialmente telúricos, pues si bien los santos figuran en ambos casos (la copita situada a la derecha de la segunda hilera, por un lado, y las de la segunda y tercera hileras, por otro), el acento está puesto sobre todo en las vírgenes, los *mallkus* y los *samiri*. Además, podemos admirar la elegancia y precisión con las que la *mesa* "simplificada" resume la significación de las grandes *mesas* de antaño.

D. La caza de los flamencos

La caza de aves acuáticas (patos silvestres y sobre todo flamencos) ocupa hoy sólo un lugar menor en el sistema económico de los chipayas. Algunos la practican porque proporciona una carne muy apreciada que complementa el menú cotidiano. Sin embargo, permanece en la memoria colectiva como una actividad característica de los grupos urus. La temporada de caza se sitúa en invierno, durante los meses más fríos (mayo-septiembre); en esas fechas los flamencos se reúnen entonces por la noche en el lago Coipasa para dormir apretados unos con otros. Conviene observar bien sus itinerarios de vuelo y sus lugares de reunión para poder instalar las trampas. Encontramos aquí un aparato típicamente uru, de nombre *tchalkauni*[16] entre los chipayas, que consiste en un sistema de lazos aéreos suspendidos de una cuerda de unos 100 metros de largo, que se tiende a unos dos metros de altura con la ayuda de varias decenas de estacas; la cuerda lleva una centena de lazos, dispuestos a intervalos regulares. La caza se efectúa en pequeños grupos de tres o cuatro hombres, cada uno de los cuales instala dos o tres *tchalkauni* cuando hay luna nueva. En la oscuridad de la noche, los flamencos quedan atrapados por los nudos corredizos. Así, se pueden capturar unos 10, y a veces (si los cazadores "tienen suerte") hasta un centenar.

Para tener esa suerte, los cazadores deben cumplir ciertos ritos antes de instalar los lazos. Primero, en la misma orilla del lago Coipasa, hacen arder en una copa una mezcla de copal, *k'oa* y grasa animal en

[16] Volvemos a encontrar el mismo instrumento bajo el nombre de *sipita* entre los moratos, urus del lago Poopó.

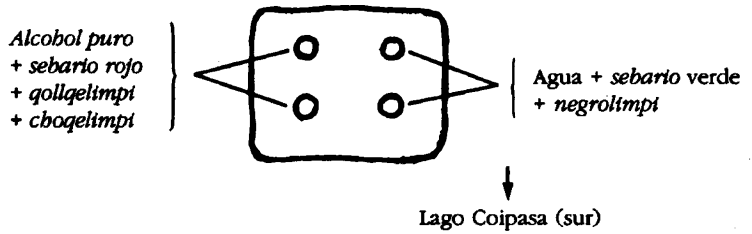


FIGURA 35. *La* mesa *para la caza de los flamencos*

honor de las vírgenes, los *mallkus* y los *samiri*. Luego preparan una *mesa* de cuatro copitas que contienen los siguientes ingredientes:

1. Las dos copitas de la columna de la derecha se llenan con alcohol puro, al cual se agrega polvo mineral *(sebario)* rojo, *qollqelimpi* (papel plateado) y *choqelimpi* (papel ligeramente dorado).

2. Las dos copitas de la izquierda se llenan con agua, polvo mineral verde y *negrolimpi* (hoja metálica negra).

Cada una de esas cuatro copitas lleva también *pasterios* enteros que representan a los animales acuáticos: flamencos, patos, peces y batracios; se vierten de dos en dos siguiendo el orden habitual (por hileras horizontales) en dirección del lago Coipasa (véase figura 35).

Explicitemos la significación de estos ingredientes siguiendo las interpretaciones de nuestros informantes. Vimos que el alcohol puro se dirige a los *samiri;* con el polvo mineral rojo se les pide poder capturar flamencos; con el *qollqelimpi,* impedir que el hombre sea atraído por el agua; el *choqelimpi*, por su parte, se ofrece en particular al Korelakani, un remolino situado en el corazón del lago Coipasa al que se ruega dar vida a las aves acuáticas.

El contenido de las copitas de la izquierda se derrama para las vírgenes del lago; el polvo mineral verde les pide alimentar flamencos y patos, mientras que el *negrolimpi* debe impedir "que el diablo se apodere del hombre".

¿Qué es ese diablo que aparece de repente en el discurso del informante para designar a los *samiri* de las aves acuáticas? Sabemos que los *samiri* son (entre otras cosas) espíritus que viven dentro de los *mallkus,* por lo tanto, de carácter fuertemente telúrico y tutelares de los animales domésticos. Pero los *samiri* de los animales que se cazan, o sea salvajes, constituyen una especie aparte: son acuáticos y pertenecen a una región todavía más baja en el espacio, pues habitan en los remolinos *(mik'aya)* del lago Coipasa. El mayor de esos agujeros de agua es

el Korelakani, compuesto en realidad de dos remolinos, invocados como *mallku* uno, y como *t'alla* el otro. Sobre esta base se arma todo un imaginario geográfico: el lago Coipasa se interna en la tierra por los huecos del Korelakani y corre en forma de río salado hacia el oeste; pasa bajo la cordillera y desemboca finalmente "del otro lado", en el lago de Isluga. Así, debajo del paisaje visible se oculta un mundo inquietante, a la vez sublacustre y subterráneo.

Es precisamente allí, en ese extremo meridional de su territorio, donde los chipayas ubican el mundo infernal. ¿Azar tal vez? Henos aquí en un medio absolutamente desértico, desnudo, desolado, ya que el lago, al retirarse poco a poco a partir de septiembre, va dejando grandes extensiones de sal. Surge entonces un paisaje casi lunar, de una belleza indefinible. La vez que pude contemplarlo, un día soleado de octubre, el lago se había alejado varios kilómetros. Mis pasos se hundían en una costra friable, blanquecina, recubierta por una fina capa de agua (que me llegaba hasta los tobillos), de reflejos azulados. Había un apagado silencio, levemente acunado por el chapoteo del lago y de tanto en tanto por el aliento del viento del este; alrededor sólo se veía la inmensidad gris y blanca, aplanada por una luz encandilante. En el horizonte se delineaba la resplandeciente barrera de las cumbres nevadas reflejada en el agua; esos reflejos movedizos, también grises y blancos, aunque de un tono más apagado, jugaban con las centelleantes placas de sal y formaban una extraña fantasmagoría.

En ese inverosímil desierto se hallan los *samiri* de las aves acuáticas, aún más telúricos que los demás; se encuentran *adentro,* "en el interior", tanto horizontal como verticalmente, lejos, en medio de las aguas y en las profundidades del lago. Son los *samiri* más poderosos y también los más temibles, que atraen a los hombres al fondo de las aguas sólo por maldad. Por eso también llevan un nombre peculiar: *awkalla* o *awkatulu.*[17] Ahora bien, el término *tulu* designa, en la nomenclatura del parentesco, al hermano de la madre; pero también se emplea, en el lenguaje familiar (junto con la palabra española *tío),* cuando se habla del diablo, cuyo nombre se evita pronunciar por miedo a que se manifieste. La palabra se pronuncia entonces con un tono especial, sobreentendido, atemorizado y que los oyentes entienden. El nombre de *awkatulu* aplicado a los *samiri* de las aves acuáticas define a éstas, efectivamente, como seres diabólicos. Y es en efecto al diablo, así como

[17] El término *awka* significa "enemigo".

a los *mallkus* y las vírgenes, a quienes se dirigen los ritos de caza de los chipayas.

E. La voz de los ritos

¿Por qué el diablo, los santos o la Pachamama? ¿Existe una lógica subyacente tras esos ritos aparentemente tan complejos? ¿Qué significa ese lenguaje que se expresa a la vez con gestos, plegarias, objetos sagrados y tantos ingredientes diferentes?

Una primera constatación se impone. Los ritos que hemos descrito ponen en escena al conjunto de las divinidades o espíritus del panteón indígena: santos, vírgenes y Pachamama, *mallkus* y *t'allas, samiri* y *awkalla*. Cada una de esas potencias, temibles por lo general, tiene en cierto modo una especialidad: a los santos se pide que hagan llover; a las vírgenes y la Pachamama, que favorezcan el crecimiento de las plantas; a los *mallkus* y los *samiri,* que protejan los rebaños, etc. Pero para obtener el resultado deseado se debe suscitar la asociación de varias divinidades: una buena cosecha de quinoa no sólo exige una lluvia abundante, sino también la generosidad de la Pachamama y la benevolencia de los *mallkus*. Por eso el ritual tiene por objeto poner a los dioses en contacto unos con otros, hacerlos "dialogar" entre sí, de modo que el universo esté en armonía consigo mismo.[18] De allí resulta el entrelazamiento sutil de gestos e ingredientes, especialmente en el rito de las *mesas:* la repetición de las libaciones anuda y reanuda los lazos entre lo alto y lo bajo, la izquierda y la derecha, lo masculino y lo femenino, hasta llegar a la conjunción del cielo y la tierra y por fin al encuentro benéfico de los dioses.

Esos dioses encuentran su lugar en un sistema ordenado por las categorías del pensamiento indígena, siguiendo una configuración que una primera lectura del juego de las *mesas* nos permitió esbozar. Podemos ahora proseguir el análisis. Consideremos la intersección de dos ejes, uno horizontal y otro vertical (véase figura 36). Arriba, en la cumbre del eje vertical, dominan los santos, en esencia bondadosos y dueños del agua celestial. Por el contrario, en la parte baja del mismo eje vertical se encuentran los seres simétricos e inversos de los santos, los *awkalla*, en esencia diabólicos y dueños del agua subterránea. Por otra parte, en el eje horizontal están las divinidades propiamente telú-

[18] Cito aquí una expresión empleada por uno de mis informantes: "Hacer hablar a los dioses unos con otros".

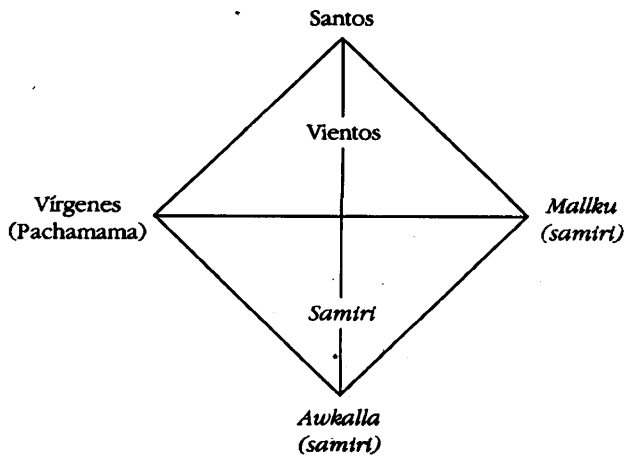


FIGURA 36. *La cuadratura de los dioses*

ricas: a la izquierda las potencias femeninas, o sea las vírgenes y la Pachamama; a la derecha las potencias masculinas, o sea los *mallkus*. Esos cuatro polos definen en cierto modo el armazón del universo sagrado, la cuadratura donde se ubican las demás divinidades o espíritus del mundo chipaya: los vientos soplan a media altura, entre el cielo (cumbre del eje vertical) y la tierra (eje horizontal); por su parte, los *samiri* —noción más difusa, pero de connotación telúrica y animal— se desdoblan para asociarse por una parte con los *mallkus* (protección del ganado) y por otra con los *awkalla* (señores de las aves acuáticas).

Si bien los ritos hacen "dialogar" a los dioses, éstos no conversan siempre con la misma intensidad. El acento varía en función del campo considerado, además de que intervienen múltiples factores (contexto meteorológico, personalidad del oficiante, etc.). Así, los cuatro tipos de ritos que hemos examinado se ubican en una región delimitada dentro de la topografía sagrada. Es cierto que los ritos agrarios y lacustres, más complejos, se desarrollan a lo largo de varios meses, y por ello su acentuación incluye diversos matices según sus fases sucesivas. Sin embargo, podemos definir cuatro configuraciones diferentes en el conjunto que trataremos de recapitular, sin entrar nuevamente en detalles.

1. El ciclo agrario incluye tres polos: los santos, las vírgenes (Pachamama) y los *mallkus*. Recordemos el papel de los santos durante la siembra, a lo largo de las novenas y en las *mesas* rituales. Las vírgenes del campo de cultivo que reciben la ofrenda de los *tchua* durante las tres *tishñe* constituyen un elemento central en las libaciones. Por últi-

mo, a los *mallkus* no sólo se les honra con los sacrificios y las distintas *mesas,* sino que también se les representa material y espiritualmente en el *skalqontawi,* construido cada año en medio del campo.

2. El ciclo de los ritos lacustres parece apoyarse más bien sobre el eje horizontal. Los santos están presentes por el solo hecho de que la lluvia alimenta los lagos, pero éstos últimos representan, por definición, un agua telúrica. Sabemos que durante las tres *tishñe* el *jotchmayokama* hace un recorrido por los *mallkus* de su mitad, y que en el camino entierra una gran cantidad de *tchua* en honor de las vírgenes del lago. Tampoco olvidemos que las plantas acuáticas proveen el alimento principal de los cerdos, y que éstos viven o en los lagos (de agosto a diciembre) o a lo largo de los canales (el resto del año); el ritual del guardián de los lagos incluye así una dimensión pastoril (crianza acuática) que refuerza el papel de los *mallkus* en el ciclo y en cierto modo desplaza hacia abajo la configuración de los ritos lacustres.

3. Los ritos de ganadería se articulan con mayor intensidad sobre los dos polos del eje horizontal: las vírgenes para los pastos y los *mallkus* para la fecundidad de los rebaños. Los santos sólo aparecen aquí en un tono menor, y los *mallkus* actúan ahora bajo la forma de *samiri,* que constituyen el tercer polo del ritual. Esta configuración continúa deslizándose hacia abajo, con una punta situada en el segmento inferior del eje vertical.

4. Por último, los ritos de caza reúnen tres polos; volvemos a encontrar a las vírgenes y los *mallkus* del eje horizontal, ahora ligados a los *awkalla* diabólicos situados en la extremidad del eje vertical. Se trata de un triángulo simétrico al de la agricultura (los santos desaparecen por completo).

Así, pues, cada uno de los ritos ocupa una zona limitada, y la cuadratura sólo se constituye por su conjunto. En todos los casos, los ritos se articulan en torno a dos polos (vírgenes y *mallkus)* que actúan como base, siendo variable el tercer polo. En total, los cuatro tipos que hemos analizado pueden representarse como se ilustra en la figura 37.

Vemos que las actividades económicas de los chipayas se distribuyen por pares a cada lado del eje horizontal: la agricultura y la recolección ocupan la parte superior, la ganadería y la caza la parte inferior. Lo alto es a lo bajo como lo vegetal a lo animal. Esos dos grandes conjuntos están atravesados a su vez por un segundo binomio de oposición, el de lo doméstico y lo salvaje; aquí, la agricultura figura en la región superior respecto de la recolección; lo mismo sucede con la ga-

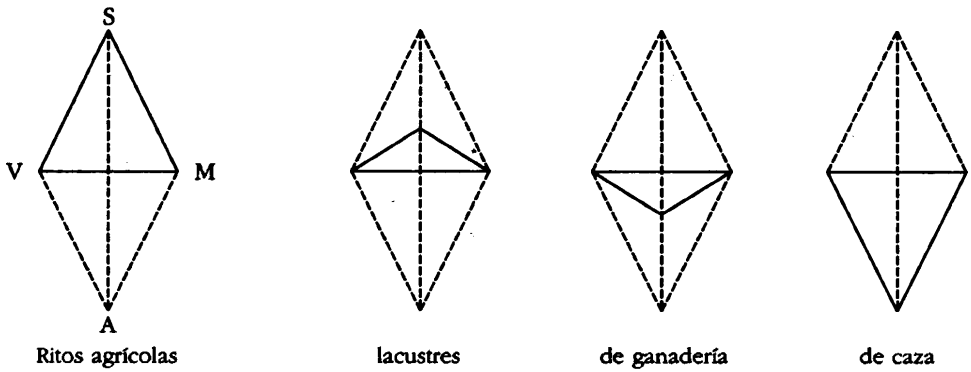


FIGURA 37. *Los ritos de fecundidad en la cuadratura de los dioses (en Chipaya)*

nadería respecto de la caza. La combinación de las categorías del sistema desemboca en una especie de gradación, dentro de la cual la recolección (plantas salvajes) y la ganadería (animales domésticos) se sitúan en zonas intermedias (una superior, la otra inferior), mientras que la agricultura (plantas cultivadas) y la caza (animales salvajes) asocian los términos de una doble oposición y diseñan dos configuraciones exactamente simétricas e inversas. Es decir que los trabajos y los rituales correspondientes se definen unos respecto de otros, y sólo cobran sentido cuando se integran en el conjunto al constituir una estructura ordenada según los principios indígenas de clasificación.

A partir de esto surgen varias preguntas que se hacen eco entre sí. ¿Cómo se inscribe esta estructura ritual en la historia de los chipayas? ¿Por qué los ritos de caza se refieren a seres diabólicos? ¿Proviene su connotación negativa de la evolución de los chipayas, quienes en cuatro siglos pasan (como se verá más adelante) de un sistema fundado esencialmente en la caza y la recolección a un sistema basado en la ganadería y luego en la agricultura?

En un capítulo posterior examinaremos los procesos de reestructuración que afectaron durante el periodo colonial los sistemas de creencias y representaciones entre los indios del altiplano andino. El análisis de datos etnográficos sugiere que el sistema actual de los chipayas integra cierta cantidad de elementos occidentales en un conjunto de relaciones cuya lógica sigue siendo indiscutiblemente andina. Los aportes exteriores se habrían moldeado en cierto modo, en el cuadro preexis-

tente: en el eje horizontal se ubican las entidades indígenas (vírgenes y Pachamama a la izquierda, *mallkus* a la derecha), mientras que los elementos extranjeros (santos arriba, diablos abajo) se incluyen en el eje vertical. Pero esto se realizó siguiendo distintas modalidades: el polo superior se designa con la nomenclatura occidental (santos), y el inferior conserva la denominación indígena *(awkalla),* continuidad comprensible en este caso, pues el nombre del diablo (como hemos visto más arriba) no se debe pronunciar. Pero ¿no ocultará la continuidad de la palabra una nueva concepción? En efecto, podemos preguntarnos si la connotación diabólica de los *awkalla* no se les habrá impuesto, a causa de su posición en el sistema, por el hecho mismo de que los santos vinieron a ocupar el extremo opuesto del eje vertical. Según esta hipótesis, los ritos de caza no se habrían dirigido en un principio a seres maléficos, sino que el cambio se habría dado a raíz de la inflexión semántica que la historia hizo sufrir a uno de los elementos de la cuadratura, modificando de esa manera el sentido del término simétrico: como los ritos de caza sólo son ahora un recuerdo asociado a una época remota, se colocan del lado diabólico porque se practicaban (como la pesca) en una época considerada "pagana", y por lo tanto dominada por el diablo.[19] Pero el armazón global del sistema (es decir, la cuadratura de los dioses) sobrevive a través de los siglos.

Así se aclara también la paradoja que sugieren los ritos agrarios, que son de una sorprendente complejidad a pesar de que la agricultura es de reciente introducción en Chipaya. La descripción de su desarrollo basta para mostrar que fueron calcados de un modelo anterior, el de los ritos acuáticos. Se trata también de una superposición lógica, puesto que ambos se refieren al crecimiento de las plantas, cultivadas en un caso, silvestres en el otro. Sabemos además que la agricultura en tierras chipayas se practica gracias a un notable sistema de riego, no sólo hecho de diques y canales, sino sobre todo de lagos de inundación; así, aun cuando cultivan quinoa, los chipayas siguen siendo *jas-shoni,* "hombres de agua". Los ritos agrarios y lacustres sólo se diferencian en ciertos matices (relativamente más celestiales para los primeros, más telúricos para los segundos), mientras que la oposición primera se da entre agricultura y recolección por un lado (en la región superior de la cuadratura), y ganadería y caza, por otro (en la región inferior).

Pero en todos los casos cualquier bien deseado (cosecha de quinoa,

[19] Esta edad corresponde a la de los "gentiles" o paganos.

crecimiento de plantas acuáticas, salud y fecundidad de los rebaños, captura de los flamencos) depende fundamentalmente de la generosidad de los dioses. El trabajo solo, en el sentido técnico en que lo entendemos (construcción de diques, siembra, etc.), sería inútil si no estuviera acompañado por el ritual prescrito. Éste consiste, como hemos visto, en suscitar un "diálogo" armonioso entre los dioses, pues el mundo es un campo inmenso de fuerzas y flujos donde todo hace eco de todo. Ofreciendo sacrificios, libaciones o plegarias, los hombres penetran en ese sistema de relaciones, también dialogan con las potencias sagradas. En definitiva, lo que transmite el lenguaje de los ritos es el don: los hombres sólo reciben en función de lo que han dado. Así lo proclama, por ejemplo, el rito de los *tchua:* a diferencia del adagio occidental, no se cosecha lo que se ha sembrado, sino lo que se ha ofrecido a los dioses. Pero no se ofrece cualquier cosa ni de cualquier modo: los gestos y los ingredientes rituales son los elementos de un discurso que caería en una monstruosa e inútil cacofonía si no tuviera una "gramática". El don sólo tiene sentido, y por lo tanto eficacia, si obedece a ciertas reglas y se inscribe en la lógica del universo.

V. EL DERECHO Y EL REVÉS

LA CUADRATURA DE LOS DIOSES así como la organización dual de los chipayas se prestan a una variedad de perspectivas que determina una nueva serie de inversiones y juegos de espejos. Éstos se deben también a que el diálogo de los hombres con los dioses, y por lo tanto el de los dioses entre sí, se despliega tanto en el tiempo como en el espacio. Así como la reciprocidad entre los hombres exige intercambios continuos de dones para borrar una deuda que se reconstituye de manera indefinida, las relaciones entre los hombres y los dioses oscilan sin cesar entre el equilibrio y el desequilibrio, de modo que el ideal de armonía exige un ritual perpetuamente recomenzado. Se trata de una ausencia fundamental de conclusión que permite al rito, bajo sus múltiples formas, tener siempre una respuesta para todo sin que jamás sea dicha la última palabra.

Los ejemplos anteriores muestran gestos y plegarias en su mayoría propiciatorios que buscan obtener suerte, riqueza y fecundidad, un mundo donde cada cosa está en su lugar, en un sistema donde los polos dominantes corresponden al costado derecho, superior y diurno. Pero existe un revés de las cosas, inherente a su anverso, pues siempre el equilibrio supone el desequilibrio (para corregirlo) y el orden constantemente se encuentra amenazado por el desorden. Nos proponemos revertir la perspectiva anterior y reunir en este capítulo un conjunto de creencias y ritos generalmente de conjuro que corresponden a potencias o entidades siniestras, inferiores y nocturnas. Claro está que las parejas de oposición de la cuadratura, cuyos elementos se definen por su relación entre sí, son indisociables: se trata de restituir la tonalidad particular de la voz de los ritos en Chipaya, y rescatar el carácter global de sus significaciones. ¿Acaso existe cierta afinidad entre el revés de las cosas y la naturaleza profunda de los chipayas, descendientes de la humanidad que precedió a la aparición del sol, la de los *chullpas?*

A. El costado izquierdo

Ciertos ritos chipayas, como el de la expulsión de las enfermedades o el de la captura de los vientos, aparecen como invertidos en relación con la "norma", en la medida en que están dominados por categorías que no son preeminentes en las configuraciones analizadas con anterioridad: se dirigen al *otro* lado y se inscriben en la lógica binaria que rige el conjunto del sistema de creencias.

1. *La expulsión de las enfermedades*

La fiesta de santa Ana acaba el 29 de julio con un rito de expulsión de las enfermedades y de purificación del pueblo, costumbre llamada el *japara* (de *japaj*, enfermedad). Si bien los gestos y las ofrendas, que tienen por objeto proteger a los miembros de la comunidad, se leen "al derecho", ciertos componentes referidos al rechazo del mal se encuentran del lado izquierdo.

El ceremonial comienza por la mañana, con el sacrificio de dos ovejas delante del altar novenario de la capilla dedicada a Santiago (en Aransaya) en honor del *japajmallku;* por un lado, y de la *japajt'alla* por otro.[1] Luego el oficiante va a la casa del alcalde, donde prepara los ingredientes rituales compuestos de distintas plantas y piedras medicinales y de cuatro hilos: dos hilos de "máquina", uno negro y otro blanco, un hilo de algodón blanco y uno de lana rosada, estos dos últimos retorcidos juntos con la mano izquierda. Hacia mediodía, el alcalde vuelve a la capilla de Santiago acompañado por el oficiante y dos asistentes. Dan la vuelta a su *ayllu* por la derecha (en el sentido inverso de las manecillas del reloj), y visitan, casa tras casa, a los miembros de la comunidad. En cada una se cavan cuatro pequeños agujeros (dos en el lugar donde se duerme, uno en el centro y otro cerca del fogón), donde se depositan los ingredientes, que luego se cubren con tierra. Mientras tanto, los asistentes dan la vuelta a la casa, por la derecha, lanzando al aire maíz negro molido *(kulli)* uno, y blanco molido *(llumpaqa)* otro. Ese deambular por el pueblo dura hasta las cuatro de la tarde.

[1] Observemos que ese *mallku* y esa *t'alla* no disponen de *pokara* (monumento cónico) que haya sido edificado para ellos en particular.

Los miembros de la comunidad se reúnen entonces frente a la casa del alcalde para la comida ceremonial. También se les sirve una bebida que incluye *pasterios* de santos (molidos), a los cuales se agregan los ingredientes medicinales. Durante la comida colectiva, el oficiante recorre la asamblea por la izquierda, cortando los hilos preparados por la mañana y recogiendo con cuidado los tramos, mientras que los dos asistentes lo hacen por la derecha, tirando al techo maíz blanco y maíz negro molidos. Al final de la comida, el alcalde distribuye a cada hombre, y su esposa a cada mujer, hojas de coca (que les han ofrecido previamente los pasantes de los santos). Todos mastican las hojas y luego las escupen en un pedacito de papel. "Hay entonces un concierto de toses." Los asistentes recogen cada bolita de coca y envuelven las que fueron escupidas por los hombres en un periódico viejo y las escupidas por las mujeres en otro. A esos dos paquetes se agrega uno más, en el que fueron recogidos los tramos de hilo. Luego el alcalde designa cuatro hombres encargados de llevar esos paquetes, corriendo, fuera del espacio habitado (a unos 10 kilómetros). Los corredores hacen primero una pausa en la capilla Santiago y toman el camino de Sabaya (al noroeste de Chipaya). Cuando llegan a un "lugar desierto", prenden una fogata en medio del camino. Al oeste del fuego erigen dos pequeños arcos de ramas (uno *mallku*, otro *t'alla)*. Luego echan a las llamas los paquetes que contienen la bolas de coca y los hilos cortados. Mientras el fuego lo consume todo, hacen libaciones de alcohol rogando para que los males se vayan lejos.

Mientras tanto, los miembros de la comunidad han regresado a sus casas. El sol ya se está poniendo. Todos guardan un silencio inquieto, vigilando los ruidos que pueden señalar el paso de las "almas". Si ladra un perro en ese momento, se trata de un presagio funesto y habrá que matar al animal al día siguiente. Por su parte, todavía acompañado por el oficiante y sus ayudantes, el alcalde se dirige a la capilla Santiago y luego a la iglesia. Los ingredientes rituales son enterrados en pequeños huecos, primero en el primer patio de la iglesia, luego en el segundo y por último *detrás* de la iglesia. Después todos van al cementerio y hacen lo mismo a mitad de camino, delante de la puerta, en las dos esquinas que pertenecen al *ayllu* y por último detrás de la capilla de los muertos. Otro tanto ocurre en el punto de cruce de todos los caminos que vienen desde los pueblos vecinos y las estancias. Después del entierro de los ingredientes en cada hueco, se tiran al aire el maíz negro y el maíz blanco molidos. Finalmente el alcalde, el oficiante y los ayu-

dantes terminan su deambular dando la vuelta a su mitad, por la derecha, y "cierran" el pueblo lanzando el *kulli* y el *llumpaqa* al aire.

Una vez que el pueblo ha sido purificado y protegido, el alcalde regresa a casa con sus acompañantes para esperar el retorno de los corredores. Al volver, éstos dan cuenta de su expedición (si les fue bien o si han encontrado "almas"). Después el alcalde reúne esa misma noche al *Parlamento* de los miembros de la comunidad, quienes toman decisiones sobre el calendario de los trabajos, los diques, los canales y las tierras de cultivo, y nombran a los guardianes de los campos. La vida retoma su curso.

2. *La captura de los vientos*

Hemos visto que en el mes de octubre, durante la época de la siembra, los alcaldes hacen ofrendas a los vientos para que favorezcan el crecimiento de la quinoa. Esos ritos se dirigen en especial a los vientos secos y fríos del oeste, que soplan con violencia en agosto y septiembre antes de ser reemplazados por los vientos cálidos y húmedos del este que traen nubes y lluvias en noviembre y diciembre. Así, pues, se trata de pedir a los primeros que dejen de soplar para ceder su lugar a los segundos. (Después, para obtener una lluvia que no sea ni escasa ni abundante, se dirigen hacia Santiago.) De esta forma, a diferencia de todos los ritos observados en honor de los santos y los *mallkus,* pero de acuerdo con las realidades físicas, los ritos que se practican para detener los vientos secos se orientan hacia el oeste. Por eso, si llevamos esta lógica a sus últimas consecuencias, todo el ceremonial se efectúa, aun en sus menores detalles, "al revés", y todos los gestos (en sacrificios, libaciones, ofrendas y hasta en la comida colectiva) deben realizarse, por fuerza, con la mano izquierda.

El rito de la captura de los vientos queda a cargo del alcalde "entrante" (que empieza su cargo el siguiente 1° de enero y bajo cuya autoridad se hará la próxima cosecha). Esta ceremonia también se efectúa, simultáneamente, en cada mitad. Para facilitar la descripción, adoptemos el punto de vista de Tajata. Al atardecer, el oficiante se dirige a la capilla de Santiago para pedirle permiso al santo de comenzar el ritual. Luego va a la casa del alcalde, que lo espera rodeado por sus familiares. En medio de la casa, en el piso, tienden una tela negra *(irs),*[2] en la

[2] *Irs:* capa masculina.

que el oficiante pone las copitas destinadas a los vientos, en este caso de loza verde; la *mesa* grande, de 36 copitas, se sitúa atrás (del lado del oeste), y la chica, de 12 copitas, adelante. El oficiante frota cada recipiente con una pequeña piedra *(mullu)* también de color verde, y los llena uniformemente de *chicha* (de quinoa), a la cual agrega los ingredientes apropiados: un poco de resina molida *(kalapupa)* en las copitas de la *mesa* chica, y en las de la *mesa* grande, además de la resina, grasas y hojas de coca. Según otras variantes, dispone en estas últimas una ofrenda, unos granos de quinoa silvestre (de color negro), cuya afinidad con los muertos veremos más adelante. Tres copas más, en la parte trasera de las *mesas,* contienen alcohol puro para los *samiri* de los vientos. Y es detrás de la casa, del lado del oeste, donde el oficiante planta su vara sagrada (véase figura 38).

La ceremonia comienza al anochecer, detrás de la vara sagrada, con el sacrificio de una oveja de color gris. El oficiante recoge la sangre en una copa y la derrama en dirección del oeste, del noroeste y del suroeste, en honor de los tres vientos llamados Soko (el mayor), Kaspara (el menor) y Kalasaya (el del medio). Luego vienen las libaciones, también derramadas en dirección del oeste. Un asistente va a buscar las copitas dentro de la casa y las entrega por partes al oficiante, dando en cada ocasión la vuelta a la casa por la izquierda: primero las tres copas llenas de alcohol puro, luego las copitas de la *mesa* chica, de dos en dos desde la izquierda hacia la derecha (direcciones definidas por re-

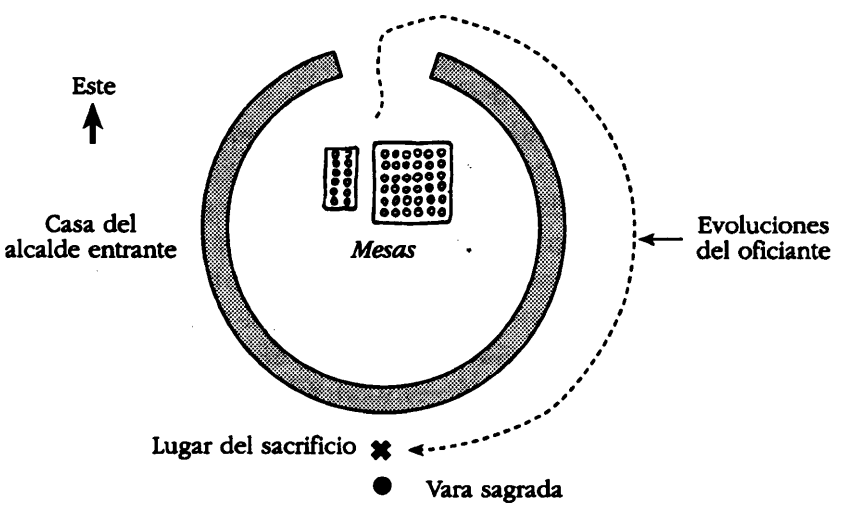


FIGURA 38. *Ritos de los vientos*

ferencia al este), y por último las de la *mesa* grande, también de dos en dos de izquierda a derecha y siguiendo las columnas de adelante hacia atrás, es decir, en el sentido inverso del que ordenan todas las demás libaciones. Mientras tanto, el alcalde quema resina *kalapupa,* cuyo humo también se ofrece a los vientos.

Comienza entonces la delicada operación que consiste en capturar los vientos del oeste. En otros tiempos, el recipiente utilizado para ello era el estómago del cordero recién sacrificado, pero desde hace algunos años se prefiere una bolsa de plástico, pues resulta más fácil de manipular. El oficiante toma la bolsa con la mano izquierda, se esfuerza por mantenerla abierta y corre contra el viento varias veces, hasta que la bolsa queda completamente inflada. Su ayudante cierra la bolsa con rapidez y anuda en su parte superior una cuerdita, hilada especialmente "a la izquierda", y el viento queda así "aprisionado". Luego se transporta la bolsa llena de viento hasta el interior de la casa y se coloca sobre un plato verde, donde recibe como ofrenda carne asada (procedente del cordero sacrificado), mientras que todas las personas presentes participan en el *alsa,* la comida ceremonial, teniendo el cuidado de llevarse el alimento a la boca siempre con la mano izquierda. Se intercambian copas de alcohol y bolsas de coca, en una atmósfera de recogimiento, casi tensa, invocando en cada ocasión a los vientos, a las montañas donde nacen, a los *mallkus* y a Santiago.

Al final de la comida llega el oficiante del otro *ayllu*, Tuanta, que acaba de cumplir el mismo ritual, llevando consigo la bolsa que contiene el viento capturado en su lado. Es el *sukachiri* de Tuanta quien se desplaza para reunirse con su colega del otro *ayllu*, pues Tajata se sitúa, en el orden dual chipaya, al oeste, y en consecuencia se define como la mitad señora de los vientos. Los dos oficiantes van juntos hasta la capilla de Santiago (la de Tajata) y presentan las dos bolsas ante el altar, atadas a una cruz. Ambos queman incienso en honor del santo, rogándole que mantenga los vientos aprisionados y que les conceda la llegada de la lluvia. Las bolsas permanecen varios días en la cruz delante del altar de Santiago, y luego se cuelgan en lo alto de la puerta de la capilla.

B. Los diablos

Las prácticas de brujería también existen en Chipaya, y parecen incluso frecuentes, pero resulta comprensible que los informantes tengan

cierta renuencia a hablar de ellas. Los datos que hemos podido reunir al respecto revelan procedimientos que casi no se diferencian de lo conocido en otros lugares. Esas prácticas apuntan ya sea a individuos, ya sea a grupos (sobre todo cuando se presentan conflictos entre *ayllus),* y los agresores pueden ser tanto los vecinos como un poderoso brujo *(yatiri).* Cuando se quiere hechizar a alguien, se le sustrae cualquier objeto personal, por ejemplo una prenda, con el cual se fabrica un pequeño muñeco; después de haber sometido el muñeco al tratamiento apropiado (maldición, ingredientes nocivos), se entierra *detrás* de la casa donde vive la víctima. Ésta no tardará en enfermarse gravemente y no podrá curarse mientras que el objeto material del embrujo no sea destruido. En este caso lo más importante es exorcizar al diablo. A diferencia de lo que sucede con los embrujos, los informantes describen con placer esas prácticas de exorcismo, que nos proporcionan un nuevo ejemplo del ingenio ritual de los chipayas, aplicado en este caso al lado siniestro.

Observemos el caso de una familia víctima de una "maldición" que llama a un *yatiri* para conjurar los males que la aquejan. Se entregan al brujo dos paños de tela negra: el primero (una *unkuña)*[3] sirve para envolver la coca, la botella de alcohol y el dinero con que se retribuirán sus servicios; el segundo (una *lliclla),*[4] colocado en el suelo en medio de la casa, forma la *mesa* ritual. El brujo reúne los ingredientes destinados al diablo: *kutivanilla* (semilla amarilla de los valles), *kutimarca* (semilla gris en forma de calavera, dotada de filamentos), *toglo* (semilla parecida a la anterior, pero sin filamento), *waqi* (raíz amarilla de las alturas), *wairuru* (semilla roja y negra), una piedra negra y una piedra blanca (ordinarias), etc. Se trata de semillas, raíces y minerales que se muelen, pese a su dura consistencia, hasta reducirlos a polvo. Este polvo se reparte en siete pedacitos de papel ennegrecidos con ceniza. El *yatiri* añade a cada montoncito un grano de sal ("contra el enemigo"), un grano de azufre, *k'oa* y un poco de excremento de perro y de asno. Pliega cada pedazo de papel para formar una bolsita y la cierra con un hilo especialmente confeccionado con pelos de perro retorcidos hacia la izquierda. Luego se depositan los siete paquetes en la *mesa,* junto con un feto de oveja. Delante de la *mesa* se atan (con una cuerda también trenzada hacia la izquierda) cuatro animales, de izquierda a derecha: un gato, un perro, una oveja y un gallo. Del otro

[3] *Unkuña:* cofia o mantón femenino.
[4] *Lliclla:* túnica femenina.

lado, detrás de la *mesa* ritual, los miembros de la familia se ponen en fila (véase figura 39).

La ceremonia comienza con la puesta del sol. El brujo distribuye una bolsita a cada enfermo, que la coloca bajo su brazo izquierdo (siempre hay siete bolsitas, cualquiera que sea el número de pacientes). El más enfermo se levanta (o es llevado) y da vuelta a la *mesa* por la derecha para arrodillarse a los pies del *yatiri*. Éste degüella al gallo encima de su cabeza y frota su espalda y su pecho con la sangre que brota mientras grita: "¡Que huyan los enemigos!" El enfermo regresa entonces a su lugar dando la vuelta a la *mesa* por la izquierda. Se entrega el gallo a un "centinela" instalado fuera de la casa, que lo deposita sobre un paño de tela negra, delante de la puerta a la derecha.

El brujo toma entonces al gato, que todavía está vivo, da la vuelta a la *mesa* por la izquierda y con el animal da unos golpecitos en la cabeza y el pecho de cada enfermo. Vuelve entonces ante la *mesa,* pasando por la izquierda, y degüella al gato, cuya sangre se vierte en un recipiente. El *yatiri* añade un poco de polvo molido (conservado con ese propósito) y, después de pasar de nuevo por la izquierda, frota el pecho de cada enfermo con esta mezcla. Luego vuelve a tomar el gato muerto, gira en torno a la *mesa* por la izquierda y golpetea otra vez a cada paciente con el animal: "¡Que se vayan los sortilegios!" Se entrega luego el gato al centinela, que lo deposita sobre el paño negro, delante de la puerta a la derecha, y lo pisotea con el pie derecho. Después de eso, traslada el gallo y el gato muertos (sobre el paño negro) a la izquierda de la puerta.

En la casa, mientras tanto, se traslada la oveja para disponerla de

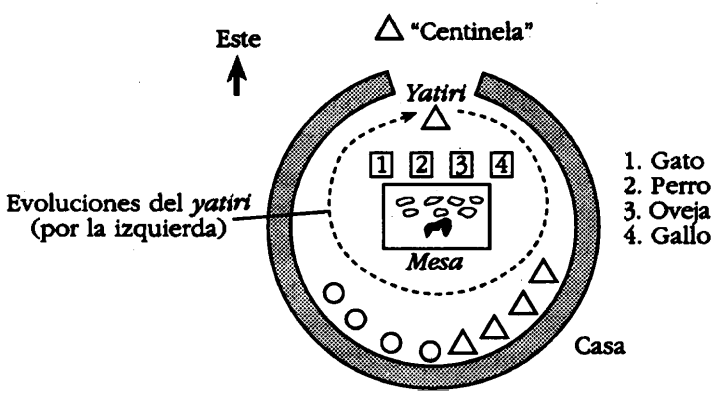


FIGURA 39. *Ritos de exorcismo*

nuevo delante de la *mesa,* en el centro. El jefe de familia y su mujer se levantan, dan la vuelta por la izquierda, se arrodillan ante el animal y esparcen hojas de coca sobre él: "Vas a morir por nosotros. ¡Con esta coca te ofrecemos a los diablos!" Luego, la oveja es llevada afuera, delante de la puerta, a la izquierda, donde la degüellan. El centinela mantiene su custodia.

El *yatiri* entra de nuevo en la casa, cuyo interior recorre varias veces dando la vuelta por la izquierda y empuñando un látigo. Luego retira la bolsita que el más enfermo conservaba bajo el brazo y la deposita sobre la *mesa,* susurrando varias veces: "¡Que salga el sortilegio!" El brujo hace lo mismo con los demás enfermos, y los siete paquetes reunidos se envuelven, junto con el feto de oveja, en el paño negro que servía de *mesa* ritual. El bulto se lleva afuera, junto con el que contiene el salario del *yatiri,* y ambos se depositan a los pies del centinela.

En la casa, el brujo alza el perro, y con él aún vivo, vuelve a dar varias vueltas por la izquierda. Cada enfermo susurra sobre el animal: "¡Cura la maldición!" Luego colocan el perro también a los pies del centinela, a la izquierda de la puerta. Después, el *yatiri* saca de su bolsa una piedra negra ritual *(yunka),* la mordisquea y la frota sobre la frente de cada paciente. Luego tiende a los enfermos dos hilos, de varios metros de largo, uno negro y otro blanco; cada uno toma el hilo negro con la mano izquierda y el blanco con la derecha. El brujo da entonces la vuelta por el interior de la casa, esta vez por la derecha, esparciendo sobre los enfermos maíz blanco molido *(llumpaqa)* e invocando a los apóstoles y los santos. Luego sale y da la vuelta a la casa por la izquierda, esparciendo por el suelo maíz negro molido *(kulli)* para cerrar el acceso.

Nuevamente dentro de la casa, el brujo corta el hilo blanco dando la vuelta por la derecha, y ata un pedazo en la muñeca derecha de cada enfermo. Luego corta el hilo negro dando la vuelta por la izquierda, teniendo el cuidado de recoger todos los pedazos, que se entregan al centinela. Por último, con la piedra negra en la boca, el *yatiri* efectúa una última vuelta por la derecha alrededor de los pacientes y sale. Todos los miembros de la familia se tienen que quedar encerrados en la casa hasta el día siguiente.

El brujo y el centinela, a veces ayudados por un asistente, se encargan de los diferentes bultos (que contienen las bolsitas, los tramos de hilo negro y el pago) y de los animales: el gallo, el gato, la oveja y el perro (este último aún vivo). Dejan el pueblo y se van lo más lejos po-

sible. Se detienen en un lugar desierto y depositan los animales en medio del camino. Allí encienden una hoguera, a la que echan las bolsitas y los tramos de hilo negro. Mientras se consumen los males, degüellan rápidamente al perro: "¡Te ofrecemos a los diablos, llévate la maldición!"

Sólo falta recuperar el pago y los animales comestibles (el gallo y la oveja). Pero su origen, y el contacto con los objetos que concentran en sí la maldición, les han conferido fuerzas peligrosas. Es conveniente purificarlos. Para eso el brujo toma el bulto que contiene su pago y le da una vuelta por encima del fuego, por la derecha: así se vuelve "consumible". Asimismo, como el gallo y la oveja fueron sacrificados al diablo, tampoco se pueden tomar como están: se les da también una vuelta por encima del fuego, por la derecha, para que puedan ser comestibles. Después de esas purificaciones, el *yatiri,* el centinela y el asistente se sientan a la derecha del fuego; el brujo abre su paquete, destapa la botella de alcohol, y los tres beben dirigiendo sus libaciones a los santos, a la Pachamama y a los *mallkus.* Por último, regresan al pueblo, con el gallo y la oveja. El gato y el perro muertos quedan abandonados en medio del camino.

C. Las sirenas del río Lauca

Los chipayas llaman *serenos* a unos seres pequeños de apariencia humana, a los que describen como duendes que andan desnudos y están dotados de una larga cabellera azul. Son considerados los *samiri* del río Lauca; viven en los ríos y en los pozos de agua, y tocan a veces una flauta plateada, otras, un tambor que brilla "como el bronce". Encontrárselos es sumamente peligroso, sobre todo si, cediendo a una especie de fascinación, se fija la mirada en ellos, pues quien lo hace se expone a una enfermedad mortal cuyos síntomas son dolores de estómago y de cabeza y ataques de locura. (El peligro de mirar fijamente a los serenos evoca las creencias sobre el arco iris, el cual, en todo el mundo andino, conviene evitar.) ¿Por qué el nombre serenos, que parece de origen español? Obviamente se piensa, en razón del carácter a la vez musical y acuático de estos duendes, en una deformación de la palabra *sirena,* a pesar de que su aspecto difiera del de las sirenas occidentales. Cabe preguntarse si no existía una relación entre estas últimas y los pendientes metálicos, llamados *laurake,* que las mujeres casadas solían llevar antes como ornamento de sus trenzas. Esos adornos presentaban la forma de un personaje femenino cuyo tronco se pro-

longaba en una cola de pez. Si bien es verdad que los *laurake* arqueológicos de la región de Tiahuanaco atestiguan una tradición muy antigua, los especímenes que Alfred Métraux recogió en Chipaya (compuestos de cobre, estaño y cinc) eran sin duda de "origen poscolombino".[5] Esos ornamentos ya no existen en nuestros días y mis informantes no pudieron darme más aclaraciones sobre las hipotéticas relaciones entre *laurake* y serenos. Pero en la Segunda Parte de este libro volveremos sobre las vicisitudes coloniales de las sirenas del altiplano.

La fiesta del río Lauca transcurre en plena temporada de lluvias, los días 5 y 6 de enero en el *ayllu* Tuanta y 19 y 20 de enero en el *ayllu* Tajata. Como sucede con los demás *mallkus,* un miembro de la comunidad asume cada año, en cada mitad, el cargo de pasante. Del lado de Tajata, el pasante se presenta la madrugada del 19 de enero en una casa (llamada "del huésped") situada en la estancia Pawallani, al noroeste del pueblo, cerca del monumento cónico *(pokara)* dedicado al Lauca. Ofrece un primer sacrificio delante de la casa y luego prepara los ingredientes específicos para el río Lauca: *pasterios* (con figuras de cursos de agua, pez, sapo, rana, serpiente, diablo), anís, romero, guano *(mataka),* varias plantas acuáticas y polvos minerales.

En las principales fases del ritual intervienen tres parejas designadas por el alcalde, que desempeñan el papel de serenos y serenas, acompañadas por una cuarta pareja de *caminantes.* Además de los ingredientes rituales, parecidos a los precedentes, preparan bolsas de coca y hondas ornamentadas de plata, además de campanillas, guitarras, flautas, frascos llenos de alcohol puro y seis botellas vacías. Cada uno de los serenos y serenas se provee igualmente de dos copas de "plata"; el caminante por su parte lleva seis (para sumar 18 en total). El alcalde también ofrece un sacrificio delante de su casa; allí, todos los objetos adornados con plata, reunidos sobre una *mesa,* son rociados con sangre, mientras se invoca a los *mallkus,* los serenos y los tesoros ocultos en las montañas donde nace el río (el Sajama, el Wallatiri, el Tchunkara, etcétera).

Al comienzo de la tarde, los tres "hombres serenos", las tres "mujeres serenas", el caminante y su esposa, acompañados por el alcalde, el alcalde auxiliar y sus esposas (o sea un grupo de 12 personas), se encaminan hacia el norte, a lo largo del río Grande, para alcanzar las orillas del río Lauca, que se encuentra fuera del territorio chipaya. El al-

[5] A. Métraux, 1935-1936, p. 200.

calde auxiliar proporciona y conduce una oveja destinada al sacrificio. Hacia las cuatro de la tarde, el grupo llega al lugar llamado Tatalsamaña, en la orilla del Lauca, donde se encuentra una mesa de piedras calcáreas llamada Kinsamisa. Se depositan en ella todos los ingredientes rituales, distintas plantas acuáticas *(kiwi, ska, skari*, etc.) y se agitan las campanillas invocando el espíritu del Lauca y los serenos. Luego los hombres serenos y las mujeres serenas llenan en el río las seis botellas vacías que llevaron y las colocan también sobre la mesa de piedra. El caminante prepara entonces una *mesa* compuesta de seis copitas de plata cuyo contenido se indica en el cuadro 21.

La disposición de los lugares es tal (el río fluye de norte a sur) que el caminante voltea hacia el oeste para ofrecer las libaciones al río; pero sutilmente dirige también su gesto hacia lo alto, "para unir la tierra y el cielo".

Se procede entonces al sacrificio: se coloca el animal al borde del río, detrás de la mesa, mientras el caminante, de pie en el agua, recoge su sangre y la lanza hacia el norte (de donde viene el Lauca); por su lado, el alcalde auxiliar rocía las botellas puestas sobre la mesa (lanzando por tanto la sangre hacia el este). Después, cada uno llena sus copas con alcohol puro para una nueva serie de libaciones, y todos se ponen en fila frente al río (hacia el oeste), hombres y mujeres alternados: de rodillas, invocan sucesivamente a las montañas *(mallku* y *t'alla),* donde están las fuentes del Lauca, y a los serenos. Luego todos vuelcan el contenido de sus copas en el río, junto con *pasterios* enteros, agitando las campanillas. Por último, capturan peces, sapos y ranas, tantos como les resulta posible, y los reúnen en dos recipientes.

CUADRO 21. Mesa *de la fiesta del río Lauca*

Recipientes	*Contenido*	*Destinatarios*
2 copitas de la 1ª hilera	Vino + polvo mineral marrón + *qollqelimpi* + *qollqewanterilla*	*Aviadoros* (protectores) del Lauca
2 copitas de la 2ª hilera	Vino + *jasllumpaqa* + copal + *pasterios* molidos de pescado, sapo, etcétera.	Vírgenes del Lauca
2 copitas de la 3ª hilera	Vino + polvo mineral de 12 colores + copal + *mataka* + anís	Todos los *samiri* del Lauca y todos los *mallkus*

El sol ya está bajo en el horizonte. El grupo regresa rápidamente hacia el sur. Pero ya no se trata de una simple caminata: los hombres serenos tocan la tonada del Lauca con sus guitarras, todos cantan y bailan, con el caminante a la cabeza y la columna de hombres precediendo a la de mujeres. Ya está oscuro cuando el grupo llega a la estancia de Machaqota, en los límites del territorio chipaya, donde van a pasar la noche. Empiezan por verter el contenido de las seis botellas en el canal de Machaqota (para que el Lauca lo alimente); luego cocinan la carne del sacrificio y comen el *alsa*. Hay que velar toda la noche (porque el agua del río no duerme) cantando y bebiendo en honor del río Lauca, los serenos, las plantas y los animales acuáticos.

Al amanecer, el grupo reinicia su marcha, bordeando de nuevo el río Grande. A menos de un kilómetro de Pawallani hace una pausa y luego atraviesa el río; los serenos y las serenas vuelven a llenar sus seis botellas en medio del vado. En la otra orilla, el alcalde auxiliar les reparte plantas acuáticas, con las cuales adornan sus sombreros. Luego todos siguen bailando hasta el monumento dedicado al Lauca, donde los esperan el pasante y su esposa, los pasantes de los otros *mallkus,* Santiago y Felipe, así como los dos oficiantes del Lauca y de Santiago (que representan a los santos en general). Detrás del edificio cónico se halla la *mesa* del pasante, de modo que este último y su esposa miran al este. Al llegar, los serenos disponen sobre esa *mesa* las seis botellas llenas de agua y las plantas acuáticas, y presentan ante el monumento los dos recipientes que contienen los peces y los sapos. Luego instalan a orillas del río Grande dos *mesas* rituales, una a la derecha (respecto del este) sobre un paño de tela negra, dedicada a Santiago, con 36 copitas, y la otra a la izquierda sobre un paño de tela marrón, dedicada al propio Lauca, con 12 copitas (de "plata", precisan ciertas variantes) (véase figura 40).

La *mesa* de Santiago es parecida a la que vimos en el capítulo anterior, aunque con una diferencia, pues incluye cuatro copas ubicadas adelante; a las que contienen incienso y *pasterio* molido de santo caballero[6] se agregan otras dos copas (situadas inmediatamente detrás de las dos precedentes), que reciben alcohol puro y polvo mineral marrón. En cuanto a la *mesa* chica, la del Lauca, también es precedida por dos copas que contienen alcohol puro, polvo mineral marrón y de 12 colores, guano, romero y anís, mientras que sus 12 copitas reciben

[6] Este ingrediente ritual lleva el nombre de *luria*.

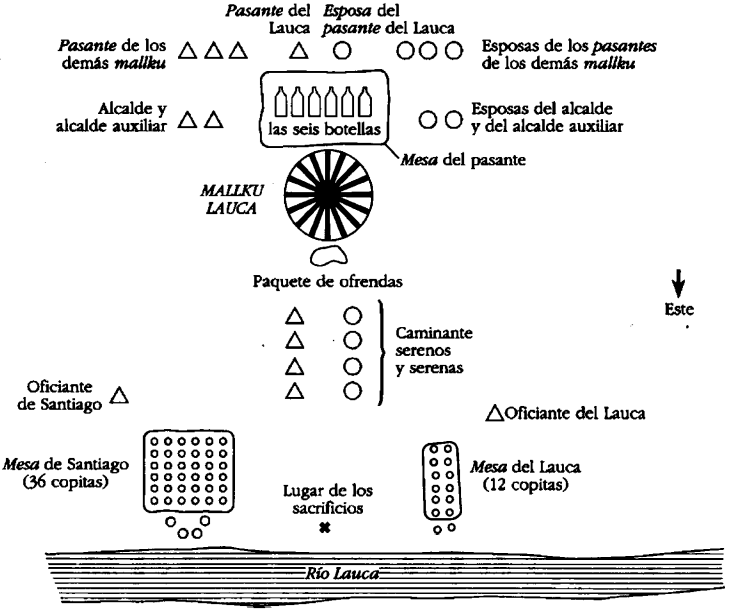


FIGURA 40. *Ritos frente al* mallku *y el río Lauca*

jasllumpaqa (maíz blanquecino molido), copal, *pasterios* molidos de pez, de sapo, etc., anís y guano.

Así, la bipartición de los gestos rituales, que habíamos observado la víspera durante las libaciones del caminante y el sacrificio al río Lauca, se encuentra confirmada y explicitada por una nueva escisión: las dos *mesas* de la secuencia principal, delante del monumento, se ofrecen a dos entidades distintas. ¿Por qué aparece Santiago cuando se trata de celebrar al Lauca y sus sirenas? Por supuesto, se le deben ciertas ofrendas por ser el patrón de la lluvia que alimenta los ríos, pero esa explicación no basta: ¿por qué una *mesa* entera de 36 copitas, y sobre todo esas dos copas suplementarias, adelante, llenas de alcohol puro y de polvo mineral marrón? Sabemos que estos dos últimos ingredientes son específicos de los *samiri:* ¿quienes son esos *samiri* celestiales? Son de otra especie que los de la *mesa* de la izquierda, o más aún, son de otro mundo. Las *mesas* del Lauca ilustran una representación del cosmos en la que reina una especie de paralelismo entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, pues en el cielo también corre un río, llamado Ararpachapuju ("el río de arriba"), o incluso Ararpachalauca ("el Lauca de arriba"), delineado por el trazo negro que atraviesa la Vía Láctea, mientras que la mancha en la que parece "desembocar" es llamada a su vez Ararpachaqota ("el lago de arriba"), homólogo del lago Coipasa. Los *samiri* de la *mesa* grande no son sino los serenos de ese río celestial; como ellos pertenecen al mundo de arriba, pierden la connotación diabólica de los *samiri* de abajo para asociarse a los santos, en especial a Santiago. Al mismo tiempo, la lógica de la cuadratura determina un deslizamiento que afecta la posición de la otra divinidad: si la *mesa* del santo se sitúa por lo general a la derecha, la del *mallku* Lauca, en este caso particular, se encuentra del lado izquierdo.

Los gestos rituales manifiestan claramente, una vez más, la dualidad de los serenos: los dos oficiantes, el de Santiago y el del Lauca, hacen las libaciones al mismo tiempo, pero mientras que el primero derrama las ofrendas en el suelo (en lo seco), hacia el este, el segundo las lanza directamente al río.

Sigue una serie de cuatro sacrificios: una llama, dos ovejas y un cerdo, ofrecidos por el caminante y los tres "hombres serenos". Los gestos rituales que los acompañan repiten nuevamente su doble destino: al recoger la sangre, el oficiante de Santiago le agrega incienso y la lanza al aire, hacia lo alto, mientras que el oficiante del *mallku* le agrega copal y la derrama directamente en el río, hacia lo bajo. Sin embargo, es

este último quien arranca en cada caso el corazón del animal sacrificado para lanzarlo también al Lauca.

Luego las 12 personas que fueron el día anterior al Tatalsamaña repiten el rito de los alineamientos a lo largo del río, esta vez al borde del río Grande, y vuelven a hacer las mismas libaciones y las mismas plegarias. Entonces los serenos y las serenas ejecutan una serie de cuatro bailes, cada uno de tres fases: primero van hacia el sur (cada vez más lejos a medida que las danzas se suceden); después hacen libaciones y plegarias durante una pausa para al fin regresar al monumento. Los aires tocados y bailados en las idas son los del Lauca y en los regresos los de la llama, la oveja y el cerdo, y finalmente de la suerte, del Inca y del *ch'ullumpi* (un pájaro "que protege a los *samiri* de las aves acuáticas").[7]

Después de esos bailes llega el guardián de los lagos *(jotchmayokama),* quien también se encarga de las plantas acuáticas: las deposita sobre la *mesa* del pasante y éste las distribuye entre los presentes. Luego todos bailan alrededor del *mallku,* formando grupos separados (por un lado los serenos, por el otro los pasantes). Al caer la tarde comienza la comida colectiva, particularmente abundante ya que ha habido cuatro sacrificios. Y cuando el sol está a punto de ocultarse, todos (salvo el pasante del Lauca) regresan a sus casas.

La fiesta sigue al día siguiente, 21 de enero. El pasante permanece toda la noche junto al *mallku;* por la mañana, todos los demás participantes vuelven con él y repiten los mismos ritos (libaciones, bailes) salvo los sacrificios. Los bailes se prolongan hasta mediados de la tarde; se vuelve a consumir un *alsa* y la fiesta del Lauca finalmente acaba.

Los ritos observados en honor del río Lauca presentan inevitablemente ciertas analogías con las ceremonias lacustres y los ritos de fecundidad en general. Así, la ofrenda de los *pasterios* sumergidos en el río, a cambio de los cuales se capturan peces, recuerda el entierro de los *tchua* bajo los lagos y en los campos, a cambio de los cuales se recogen plantas acuáticas y se cosechan tallos de quinoa. Se advierten, sin embargo, ciertas diferencias entre un subconjunto y otro. Los ritos lacustres, al igual que los ritos agrarios, se ubican en una sola región de la cuadratura de los dioses. En cambio, los ritos del Lauca se extienden de un polo al otro del eje vertical y ocupan por sí solos casi toda la to-

[7] *Ch'ullumpi:* se trata de un tipo de pato asociado a las cavidades profundas de donde salen los rebaños, según creencias que se encuentran también en Isluga, *cf.* G. Martínez, 1976, pp. 283 y ss.

pografía sagrada. El carácter "inferior" de los serenos implica la aparición del propio diablo en los ingredientes (como en los ritos de caza). Pero la escisión del Lauca, y en consecuencia de los *serenos* (con el río celestial y los *samiri* de arriba), acentúa la referencia a la zona superior. Esto explica, como hemos visto, el deslizamiento hacia la izquierda de la *mesa* consagrada al Lauca de aquí abajo, lo que constituye un notable ejemplo de la lógica del sistema.

D. Los muertos

Según una de las creencias chipayas, las almas de los difuntos se dirigen a un lugar llamado Azapa, situado míticamente en el océano Pacífico.[8] Así, pues, el oeste domina la ceremonia de los funerales y la fiesta de Todos los Santos. De allí surge una serie de inversiones rituales que se deben, como afirman de manera explícita ciertos informantes, a que en el otro mundo "todo está al revés".

1. *Funerales*

El difunto yace en medio de la casa, con la cabeza del lado de la puerta, los pies hacia la pared y con la mirada hacia la morada de los muertos. En su muñeca izquierda se ata una cuerda de tres o cuatro brazas, en cuyo otro extremo se amarra, fuera de la casa y del lado izquierdo, una llama o una oveja negra. Con la lana del animal se preparó un hilo grueso (hilado "a la izquierda") con el que se cosieron las viejas piezas de tela que envuelven el cuerpo. Es también del lado izquierdo, dentro de la casa, donde colocan los objetos que pertenecían a los muertos y que más tarde serán quemados detrás de la capilla de los muertos. Después se sacrifica el animal, derramando su sangre hacia la izquierda y detrás de la casa, hacia el oeste, para indicar al alma el camino que debe emprender. Se corta luego la cuerda, dejando colgar de la muñeca del muerto un segmento de media braza, más o menos, que será sepultado junto con el cadáver.

Después del sacrificio, todos los familiares reunidos en la casa toman con la mano izquierda un hilo negro (de "máquina") de varios

[8] Un valle chileno (el de Arica) lleva en efecto el nombre de Azapa. Para decir de manera familiar que alguien ha muerto, los chipayas afirman que "se fue a sembrar ají en Azapa".

metros de largo, que significa duelo y tristeza. El sacristán da la vuelta por la izquierda, comenzando por las mujeres, y corta el hilo negro con las dos manos, teniendo cuidado de recoger todos los tramos. Los reúne y los mezcla con su saliva para hacer una bolita, que desliza entre los paños que cubren el cuerpo, a la altura del pecho, sobre el costado izquierdo; de esa forma, el difunto se llevará consigo el dolor de sus familiares. Luego los presentes toman con la mano derecha un largo hilo blanco, que el sacristán corta del mismo modo, pero dando la vuelta por la derecha y comenzando por los hombres. Hace una bola con los trozos recogidos y la desliza a la altura de la bola negra, pero en el costado derecho; los vivos suplican así al muerto que los deje en paz. Luego se ata un hilo blanco en la muñeca derecha de todos los familiares del difunto (para que no sufran más), el cual conservarán hasta que se caiga solo.

Entonces se deposita el cuerpo delante de la casa, con los pies hacia el oeste, y se pronuncian las plegarias de despedida. Luego comienza el transporte hasta el cementerio. A lo largo del camino, una viuda *(joñi)* toma con la mano derecha la mano izquierda de quien acaba de convertirse en viudo o viuda, para que no se reúna demasiado pronto con su cónyuge. El cortejo se dirige primero hacia la iglesia, frente a la cual se hace una primera pausa; allí se deposita el cuerpo detrás del altar novenario, con los pies hacia la puerta de la iglesia (hacia el oeste). Se realiza una segunda parada ante la puerta del cementerio (dada su disposición actual, la cabeza del muerto se encuentra entonces hacia el sur). Se deposita el cuerpo en la tumba, también orientada de sur a norte; por encima de la fosa abierta se sacrifica otra oveja. Luego se rellena la cavidad y se construye la tumba propiamente dicha, un simple montículo de barro seco que lleva por lo general encima de la cabecera un ensanche en forma de cúpula rematada por una cruz. Por último, se regresa al pueblo, a la casa del difunto, para consumir la comida ritual *(alsa)*. El sacristán tiene cuidado de recoger todos los restos de la comida para quemarlos detrás de la capilla de los muertos a la caída del sol.

A la mañana siguiente, al alba, se sacrifica otra oveja del lado izquierdo de la casa, y detrás de ésta la viuda *(joñi)* procede a la purificación del viudo o viuda frotándole el cuerpo con *llumpaqa* (maíz blanco molido). Luego van a la estancia del difunto para recoger los bienes que le pertenecían (ropa, instrumentos, etc.); de regreso al pueblo, en la casa, éstos se reparten: a la derecha se ponen los objetos

que se han de conservar y que serán lavados, y a la izquierda, los objetos gastados, que serán quemados. El ritual del lavado funerario se efectúa por la tarde en un lugar preciso del río Lauca llamado *Almishskiti pits-puju,* situado al norte del pueblo; la ropa y demás objetos tienen que ser totalmente sumergidos en el agua, sin jabón. Se vuelve después a la casa para comer el *alsa,* cuyas sobras recoge el sacristán, como la víspera. Al anochecer, acompañado por el mayordomo y por un asistente, el sacristán va al cementerio y enciende una gran hoguera detrás de la capilla de los muertos, donde arroja todo lo que debe ser quemado. Los tres hombres se alejan, vuelven frente a la capilla y desde allí observan el espectáculo, pues la fantasmagoría de las llamas y el humo atraen a numerosas almas "que vienen a ver y a calentarse". Los familiares del difunto habían ya confiado su bolsa de coca al sacristán, quien, al regresar del cementerio, lee en las hojas las noticias que los muertos anuncian a los vivos: arrodillado frente al viudo o la viuda, descifra el mensaje que le dirige el difunto. Después de esto abandonan esa casa y se instalan en otra cercana para pasar la noche bebiendo.

2. *Todos los Santos*

El 1° y el 2 de noviembre los muertos vienen a visitar a los vivos. Las ceremonias celebradas en su honor son tomadas a cargo, en nombre de la comunidad, por los alcaldes, los mayordomos y los sacristanes. Los que "tienen almas" (es decir, los que han perdido hace poco a un pariente cercano) son los que están especialmente involucrados, y durante tres años consecutivos deben observar costumbres que en cierto modo prolongan los funerales. Al término de ese periodo, acaba su duelo.

Los preparativos de la fiesta comienzan con una manipulación de cráneos en el cementerio. En la capilla de los muertos, entre las osamentas, se encuentran cuatro cráneos asociados por parejas: dos de ellos son atribuidos a los antepasados fundadores de Chipaya, llamados José Ankuira y María Mercedes;[9] los otros dos, llamados *mundalmas* (uno de hombre y otro de mujer), representan anónimamente a

[9] Los nombres de los antepasados fundadores sólo aparecen aplicados a los cráneos del cementerio. María Mercedes podría ser una de las formas de la virgen María. En cuanto a José Ankuira, su nombre de pila corrobora la hipótesis precedente, mientras que su apellido recuerda al del dios creador del antiguo panteón andino, Viracocha, de quien se encontraría aquí uno de sus últimos avatares, directamente asociado a los *chullpas.*

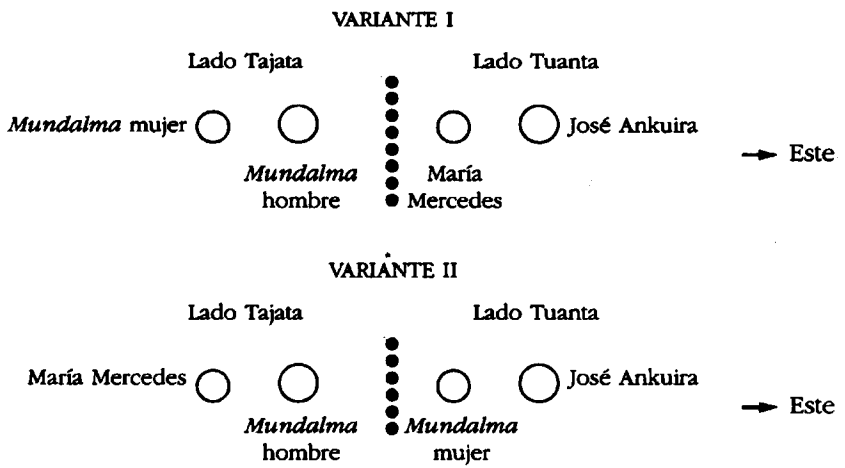


FIGURA 41. *Todos los Santos. Disposición de los cráneos de los ancestros fundadores en el cementerio*

todas las almas difuntas del pueblo. El 31 de octubre, hacia mediodía, los mayordomos retiran los cráneos de la capilla de los muertos y los ponen en fila, cara al sur, en medio de la calle central del cementerio. Su orden varía, según los informantes. En una primera versión (I), José Ankuira y María Mercedes se encuentran del lado de Tuanta (el primero adelante, hacia el este, la segunda atrás, hacia el oeste), y los *mundalmas* del lado de Tajata (el *mundalma* hombre adelante, hacia el este, y la *mundalma* mujer atrás, hacia el oeste). Pero en una segunda variante (II), la pareja situada del lado de Tuanta está formada por José Ankuira y la *mundalma* mujer, mientras que la pareja de Tajata está formada por el *mundalma* hombre y María Mercedes. En otros términos, la versión I atribuye los dos fundadores de Chipaya al *ayllu* Tuanta, mientras que la versión II los reparte asignando a cada uno de los dos *ayllus* la categoría que le corresponde según la lógica binaria (Tuanta masculino y Tajata femenino) (véase figura 41). Al atardecer, los dos alcaldes (el de Tuanta y el de Tajata), seguidos por los miembros de sus comunidades, se dirigen al cementerio para rezar y ofrecer libaciones delante de la capilla de los muertos, de diversas tumbas y de los cuatro cráneos alineados en medio de la calle central.

Al amanecer del 1° de noviembre, los dos sacristanes (uno por cada *ayllu)* y los dos mayordomos (también uno por *ayllu)* recogen los cuatro cráneos para trasladarlos a la iglesia, donde son colocados en un asiento rematado por una cruz y un estandarte negro. En este tro-

no, de acuerdo con la variante I, se instala a José Ankuira y a María Mercedes a la derecha, del lado de Tuanta, y a los *mundalmas* a la izquierda, del lado de Tajata. Según la variante II, encontramos a la derecha a José Ankuira y la *mundalma* mujer, y a la izquierda al *mundalma* hombre y María Mercedes. Así, sea cual fuere la variante, del cementerio a la iglesia hay una inversión, desde el punto de vista del espectador, de las parejas respectivas de Tuanta y de Tajata (véase figura 42). Delante del trono, en el suelo, se disponen dos velas, una copa de agua bendita y un paño de tela negra sobre el cual los acaldes presentan sus ofrendas (quinoa tostada, panecillos, cebollas, azúcar, alcohol, etc.) a las almas de todos los chipayas muertos. Esos dones son recogidos un poco más tarde por los mayordomos, los cantores y los sacristanes.

Hacia mediodía, dos fiscales (jóvenes de los dos *ayllus* nombrados para ese propósito) comienzan a tañer las campanas de la iglesia; primero una serie de tres llamados para anunciar el comienzo de la "misa"; luego, un tintineo continuo, que dura el resto del día, toda la noche y toda la mañana siguiente hasta mediodía. Es una música a la vez armoniosa y doliente que acompaña, durante 24 horas, la visita de las almas. Dos cantores ataviados con inverosímiles tricornios, muy abollados y gastados, se encargan de la "misa". Los fieles reciben agua bendita que les distribuyen los mayordomos. Los que "tienen almas" depositan delante de los cuatro cráneos, alrededor de la *mesa* de los alcaldes, el sombrero y el poncho *(irs)* del pariente difunto. A eso de las cuatro de la tarde, cuando la misa ya ha terminado, van hacia el cementerio para ofrecer el agua bendita ante las tumbas, y luego vuelven a su casa. En cada casa de familia "que tiene un alma" se instala una *mesa* en honor del difunto; se ponen allí la ropa (que fue lavada durante los funerales), a veces una fotografía y, delante de estas reliquias, se encienden dos velas y se presentan las ofrendas de bebida y comida. En cada *ayllu*, el sacristán, el cantor y el mayordomo vàn de casa en casa visitando a las familias que "tienen un alma", quienes les ofrecen su ración de la comida ritual *(alsa)*. Se pasa la noche en vela, entre plegarias, bebiendo en honor de los muertos.

Al amanecer del día siguiente, 2 de noviembre, los sacristanes y los mayordomos modifican la disposición de los cuatro cráneos que se hallan en la iglesia. La pareja asociada a Tuanta permanece en el asiento (José Ankuira a la derecha y María Mercedes a la izquierda, según la variante I; José Ankuira a la derecha y la *mundalma* mujer a la izquier-

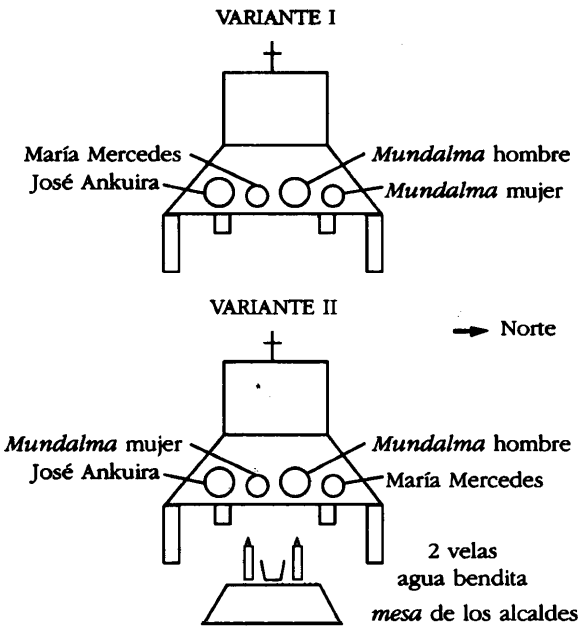


FIGURA 42. *Todos los Santos. Disposición de los cráneos en la iglesia (1° de noviembre)*

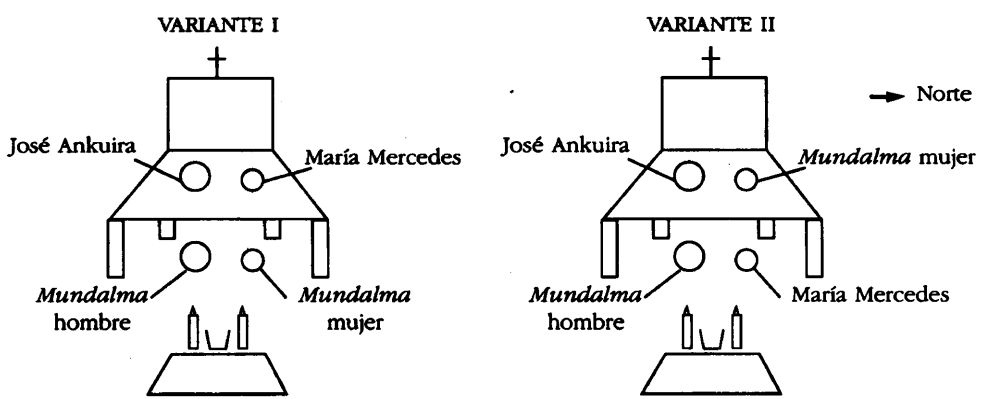


FIGURA 43. *Todos los Santos. Disposición de los cráneos en la iglesia (2 de noviembre)*

da, según la variante II), mientras que se deposita la pareja asociada a Tajata en el suelo, bajo la silla (el *mundalma* hombre a la derecha y la *mundalma* mujer a la izquierda, en la variante I; el *mundalma* hombre a la derecha y María Mercedes a la izquierda, en la variante II) (véase figura 43). En otros términos, respecto de la disposición de la víspera y sea cual fuere la variante, la pareja de Tajata (o sea de Aransaya) se encuentra *abajo,* cuando se trata del *ayllu* normalmente asociado a la categoría de arriba. ¿Por qué esta nueva inversión? Sería, una vez más, porque en el otro mundo "todo está al revés".

Durante la mañana, los dos alcaldes van a la iglesia y renuevan las ofrendas de alimento y bebida depositadas sobre su *mesa,* delante del trono. (Los sacristanes, los cantores y los mayordomos las recogen una vez más.) Se reza delante de los cráneos de los antepasados y luego se transportan de nuevo al centro del cementerio, donde retoman su orden inicial (del 31 de octubre). Las familias que "tienen almas" van también al cementerio y depositan sobre las tumbas de sus muertos ofrendas de alimentos y bebidas en dos ocasiones; la primera *alsa* recompensa a los fiscales que tañeron las campanas durante 24 horas, y la segunda se reparte entre los alcaldes, los sacristanes, los cantores y los mayordomos. Estos últimos rezan delante de los cráneos y luego deambulan por el cementerio, de tumba en tumba, visitando a las almas y a las familias reunidas a su alrededor. Al comienzo de la tarde regresan a la iglesia, mientras las familias vuelven a sus casas. Los alcaldes preparan de inmediato el *alsa* que ofrecerán a los miembros de su comunidad cuando el sol comience a ponerse. Al final de la comida ceremonial, empiezan a bailar al compás de la *tarkeada* de Carnaval; se despiden así de las almas, rogándoles que dejen el pueblo en paz y le concedan su bendición. En cuanto a las familias que llegan al término de sus tres años de duelo, se pueden repartir los efectos del difunto que hasta entonces habían conservado piadosamente.

E. Los *chullpas*

Los monumentos funerarios conocidos con el nombre de *chullpas* o *chullperías* se encuentran repartidos en una superficie que se extiende desde el norte del lago Titicaca hasta el lago Coipasa. Están construidos de adobe y pueden llegar a tener hasta cuatro metros de altura.[10]

[10] Véase en especial C. Ponce Sanginés, 1959, pp. 40-49.

Hay consenso (a pesar de que sólo hayan sido objeto de escasos estudios arqueológicos) en atribuir esos vestigios a las culturas que, del siglo XII al XV, sucedieron al "horizonte" de Tiahuanaco y precedieron la expansión del Imperio inca. Así, los *chullpas* que se hallan en la región de Sabaya parecen haber sido edificados por poblaciones que formaban parte del antiguo señorío de Carangas. Por otra parte, sabemos que el territorio de los chipayas, a pesar de no tener ningún monumento de ese tipo, dispone de sitios designados como "lugares de *chullpas*", que encierran osamentas, trozos de cerámica y otros vestigios.

Ahora bien, sabemos que el término de *chullpas* también designa, en el mito de los orígenes de los chipayas, a los seres que vivían en una era anterior, antes de la aparición del sol, bajo la claridad de la luna. Se trataba de una luna siempre llena, ya que en ese entonces permanecía inmóvil; fue el recorrido del sol lo que la puso en movimiento. La edad primordial ignoraba la periodicidad y estaba inmersa en una luz pálida, constante, difusa: era un mundo sin colores. Cuando emergió el sol, al este, provocó un "juicio" durante el cual todos los *chullpas* fueron quemados, salvo algunos que se habían refugiado en el lago Ajllata y de los cuales descienden los chipayas. El sol estaba primero muy cerca (demasiado cerca) de la tierra, pero se fue alejando, el calor se atenuó y los *chullpas* supervivientes (que al comienzo sólo salían de su refugio lacustre durante la noche) se acostumbraron a las nuevas condiciones de vida.

¿Cómo se representan los chipayas de hoy a sus lejanos antepasados? El término de *chullpas* resulta aquí ambiguo. En efecto, los informantes comienzan evocando a los *chullpas* míticos, los de la primera humanidad, pero luego pasan de manera imperceptible a los *chullpas* históricos, cuyas huellas encontraremos en el presente (tumbas, momias, osamentas, ruinas) y que no necesariamente fueron los antepasados de los chipayas; se trata entonces de los muertos en general. Como ocurre en otros lugares del mundo andino, los sitios donde se halla ese tipo de vestigios, al estar hechizados por los *chullpas,* tienen fama de ser muy peligrosos; uno sólo se acerca con temor a ellos, conjurando la amenaza que representan. Pero el peligro no se limita a ciertas regiones del espacio: también existe en el tiempo, no sólo una vez por año en las fiestas de Todos los Santos, cuando los muertos suelen visitar a los vivos, sino todos los días, en las horas peligrosas del crepúsculo y de la noche.

1. *Sombras crepusculares, fulgores nocturnos*

Hemos visto que muchos rituales (entre otros, los que están dedicados a los vientos, a las enfermedades o a los diablos) empiezan o se acaban a la caída del sol, momento particularmente crítico en el tiempo cotidiano: las sombras se esfuman bajo la luz declinante, los colores se difuminan, se pierden entre distintos tonos de gris, los contornos de los objetos se vuelven borrosos. Ya no es de día, pero tampoco de noche; las cosas parecen suspendidas, bajo la amenaza de una confusión: los mundos ya no se distinguen unos de otros, el de los vivos ya no está separado del de los muertos y corren el riesgo de entrar en comunicación. Esta virtualidad está controlada, y hasta manipulada, por el ritual. Pero el peligro ahí está, y la hora del crepúsculo conlleva el riesgo de tener malos encuentros, pues las sirenas, los diablos o los muertos pueden escapar de su universo para invadir el de los hombres. También hay confusión entre el pasado y el presente: es en el crepúsculo cuando los *chullpas* (en el sentido más complejo de la palabra) se apartan de las ruinas donde están encerrados y salen para atormentar a los vivos.

Esos malos encuentros inspiran anécdotas, a cual más terrorífica, que por lo general conciernen a terceros. Por ejemplo, se cuenta que una noche, cuando Alejandro A. regresaba a su casa en bicicleta, oyó de pronto, delante suyo, como el vuelo de un pájaro. Hizo sonar su timbre y, al darse vuelta, vio una calavera de cuya boca salía fuego. Poco tiempo después, Alejandro A. fue atacado por la enfermedad de los *chullpas*. De hecho, las calaveras voladoras que escupen fuego, llamadas *q'aq'a,* figuran entre los *chullpas* más peligrosos, los que fueron "condenados" por incesto.

La enfermedad de los *chullpas* se caracteriza por una extrema palidez, ojos congestionados, hinchazón del estómago y un debilitamiento general que conduce a la muerte. Para curar al enfermo se usa la quinoa silvestre, alimento de los *chullpas* (pero también, como hemos visto antes, de los vientos). Se tuesta en forma de *pizarra* y se le agrega excremento de oveja negra. Se coloca esta mezcla en una copa de loza verdiazul, parecida también a las que se utilizan para los vientos. Se pone la copa boca abajo sobre el vientre del enfermo, y se le dan leves golpes rogando al *chullpa* que salga. Luego se esparce su contenido en uno de esos lugares donde se encuentran restos de *chullpas*.

Se cuenta también que en los sitios donde se hallan las ruinas an-

cestrales se ven de lejos, por la noche, llamas de color rojo-anaranjado que parecen saltar. ¿Acaso son las temidas *q'aq'a?* Notemos el aspecto movedizo y la ambigüedad del color, mezcla inestable de dos valores del espectro. Este carácter "impuro" se encuentra en el verdiazul de las copas de loza dedicadas tanto a los vientos como a los *chullpas:* varios detalles del ritual confirman una afinidad fundada en el hecho de que los muertos, así como los vientos, se hallan del lado del oeste, o sea a la izquierda. Sin duda, a esta categoría de fulgores nocturnos, ambiguos e inquietantes pertenecen los reflejos metálicos que emiten las flautas plateadas o los tambores cobrizos que tocan las sirenas. Así, pues, aparece otra correspondencia, en el microcosmos de los juegos de *mesas,* entre las copas de loza verdiazul de los vientos y las copas plateadas del río Lauca.

2. *El* mallku *de bronce*

La curiosa historia del *mallku* Tiratirani, que fue objeto de culto durante los años cincuenta y sesenta en la mitad Tajata, se refiere también a un mundo de fulgores nocturnos, metálicos y fúnebres. Su caso atestigua al mismo tiempo cierta inestabilidad de la geografía de los lugares sagrados; se trata de uno de los *mallkus* de Chipaya del cual se sabe, de manera relativamente detallada, cómo nació y cómo ha desaparecido.

En el origen del *mallku* Tiratirani se encuentra primero una historia de brujería y luego un sueño. El caso de brujería tiene que ver con uno de los numerosos conflictos que opusieron a los dos *ayllus,* Tajata y Tuanta. Los miembros de Tajata eran entonces víctimas de una epidemia que se manifestaba por medio de una fuerte fiebre, que no afectaba a los de Tuanta. Los primeros sospechaban que los segundos los habían hechizado, y acudieron, para librarse del mal, a un brujo de Corque, que realizó una investigación. Comenzó por interrogar, por la noche, al *mallku* Qusillawi (delante del monumento) y luego a santa Ana (en la casa del alcalde). El primero respondió con voz grave: "¡Yo no tengo nada!" Pero la segunda, con una voz cristalina de muchacha, reveló: "Sí, hay un sortilegio al lado de Qusillawi y otro en Pacasa" (considerado como un sitio de *chullpas).* El brujo interrogó después al *mallku* vecino, Marka Qollu, quien denunció a su vez: "Qusillawi consiente la brujería, no quiere confesarlo porque fue engañado. El sortilegio se encuentra cerca de él, a su izquierda". Se buscó en el lugar indicado y se encontró efectivamente un pedazo de sombrero cortado

en forma de silueta humana, envuelto en un trapo, todo atado con un hilo de "bronce". La búsqueda continuó luego en Pacasa y se descubrió, al norte, en una cueva cavada por un *tuju,*[11] una bola también de bronce, del tamaño de un puño, perforada y cuyos agujeros contenían trozos de ropa. El brujo destruyó todos los objetos embrujados y cumplió los ritos de purificación para expulsar la "maldición".

Poco tiempo después de esos hechos, Martín Q. tuvo un sueño en el que se le aparecieron varios *mallkus.* Qusillawi presentaba el aspecto de un hombre vestido "de aymara", con un sombrero de ala ancha, que llevaba en su espalda un gran lagarto. Marka Qollu llevaba polleras verdes, también a la manera aymara, con un sombrero marrón. Kiliminti estaba totalmente vestido de blanco. Sin embargo, la visión más asombrosa fue la de un *mallku* que todavía no existía y que tenía la forma cónica de todos los monumentos dedicados a los *mallkus,* pero con una particularidad que lo hacía aún más extraño: emitía reflejos metálicos y parecía hecho "de bronce". En su cúspide brillaba un fulgor amarillo que se prolongaba hasta la base como un resplandor verde. Este *mallku* desconocido se encontraba —según el sueño— en Santanqota, un lugar famoso por sus restos de *chullpas.* Cuando Martín, al despertar, contó su sueño a uno de los *yatiri* de la comunidad, éste encontró rápidamente su interpretación: "Hay que construir una *pokara* (monumento cónico) en Santanqota; los *chullpas* de ese lugar lo están pidiendo". Un juego de cartas ayudó a determinar el mejor lugar: un día de agosto todos los miembros de Tajata fueron a Santanqota, donde se dispersaron; cada uno recibió una carta y se eligió el emplazamiento donde se hallaba el hombre que obtuvo la mejor carta. Allí mismo se edificó el monumento del nuevo *mallku* (en tierra seca, como de costumbre).

La fiesta de ese *mallku,* llamado Tiratirani, se celebraba el 20 de agosto, a cargo de un pasante designado cada año. Era particularmente temido a causa de su explícita asociación con los *chullpas,* pero también era a quien recurrían, por lógica, para que curara a algún paciente afectado por la enfermedad que aquéllos provocan; iban de noche, después de los ritos de purificación, a depositar la quinoa silvestre en pequeños montones *detrás* de Tiratirani (señalando la dirección del oeste, "de donde vienen los *chullpas*"). Sin embargo, ese *mallku* no perduró mucho tiempo, más o menos 15 años. Poco a poco se die-

[11] *Tuju:* pequeño roedor.

ron cuenta de que era fundamentalmente perjudicial, sin duda diabólico, pues traía mala suerte a todos sus pasantes y a todos los que se le acercaban. Se decidió por lo tanto abandonarlo. ¿Cómo? Eso lo veremos al final de esta obra, en el epílogo.

3. *El Torre Mallku*

Volvamos al mito del origen, que se enlaza con otro *mallku,* el mayor de todos, el Torre Mallku, lugar por excelencia de las mediaciones entre los diversos polos del dualismo chipaya y microcosmos final de las imbricaciones constitutivas del sistema de representaciones.

Hemos visto que el sol, al aparecer, quemó a todos los *chullpas,* y que sólo sobrevivieron los que se habían refugiado en el lago Ajllata, cerca del río Lauca. Más tarde llegaron los aymaras, quienes por orden de su *curaca*, Tata Sabaya, comenzaron a construir la torre de la iglesia de Sabaya. Los *chullpas,* que salían por la noche de su refugio lacustre, decidieron ayudar a los aymaras en secreto. Éstos se extrañaban por la mañana al ver que los muros de la torre se habían elevado. Al cabo de tres noches, intrigados, espiaron y sorprendieron a los *chullpas,* a quienes trataron de capturar. Prepararon trampas pero sólo pudieron retener a uno de ellos; lo interrogaron, pero fue en vano, puesto que el *chullpa* no comprendía su lengua.[12] Después de atarlo con una cuerda, tres aymaras lo siguieron y descubrieron a los *chullpas* refugiados en el lago Ajllata. Entonces advirtieron a los demás aymaras, quienes a la noche siguiente fueron al lago y capturaron ("pescaron") a todos los *chullpas.*

Entonces los aymaras bautizaron a sus prisioneros con los nombres que aún hoy llevan los chipayas: Lázaro (el primer *chullpa* capturado), Chimu (Chino, atado con una cuerda), Perca ("muro", en recuerdo de la construcción de la torre), López (Lupi, bautizado a la luz del sol), Kespiata (Quispe, cristiano verdadero), Alavi (que camina bajo el claro de la luna), Pfelipi (Felipe, preso en la trampa), Huarantata (Guarachi, salpicado por el agua del bautismo), etc. Para recompensar a los *chullpas*

[12] Una de las variantes del mito introduce el tema de la escritura, que hace eco de la tradición transmitida por la *Tragedia de Atahuallpa,* en la que se ve al Inca interrogándose, estupefacto, sobre el mensaje (descrito como "una hoja de maíz") que le ha enviado Almagro: "Visto de ese lado, parece un bullicio de hormigas. Lo miro desde este otro lado, y me parece que son las huellas que dejan las patas de los pájaros sobre las márgenes barrosas del río" *(cf.* N. Wachtel, 1971a, p. 73).

por haberles ayudado a construir su torre, los aymaras de los cuatro *ayllus* de Sabaya les regalaron cuatro montañas: los de Sacari la montaña Wallpuri, los de Canasa la montaña Usita, los de Collana la montaña Chisivintu y los de Cumuju la montaña Wallerja. Sin embargo, más adelante los *chullpas* fueron obligados a abandonarlas, y después de largas luchas, los aymaras los expulsaron de Ajllata. Los *chullpas* emigraron hacia el sur y se establecieron en Capilla Perdida. Más tarde fueron de nuevo arrinconados en el altiplano desierto, donde fundaron Santa Ana de Chipaya y edificaron el Torre Mallku.

Vemos que el mito de origen de los chipayas los vincula a sus antepasados *chullpas,* a la vez que atribuye su servidumbre a la construcción de una torre, en este caso ajena, la de Sabaya. Ahora bien, esa torre es también un Torre Mallku, más alto y más fuerte que el Torre Mallku de Chipaya.[13] Sin embargo, existe entre ambos monumentos una relación filial al menos metafórica, ya que el primero —dicen los informantes— es "como el padre" del segundo. Y eso no es todo. El Torre Mallku de Sabaya fue construido por orden del famoso *curaca* Tata Sabaya, héroe de otro ciclo mítico, nacido de una pastora aymara seducida por una montaña, el volcán Sabaya. Si recordamos que el Torre Mallku de Chipaya también se considera "como el padre" de los demás *mallkus* erigidos en las mitades Tuanta y Tajata, constatamos que ocupa un lugar en una cadena de filiación en la que el primer antepasado es nada menos que la más grande de las montañas de la región, y los últimos descendientes, las pequeñas montañas artificiales que los chipayas debieron alzar en su territorio completamente llano. En suma, se trata para ellos de borrar su extrañeza primitiva por medio de un arraigamiento ficticio, en una patética búsqueda de legitimidad y de autoctonía.

Volcán Sabaya
|
Tata Sabaya
|
Torre Mallku de Sabaya
|
Torre Mallku de Chipaya
|
Mallku del territorio Chipaya

[13] Sobre la comunidad y las costumbres de Sabaya, *cf.* G. Rivière, 1982.

Éste es, finalmente, el sentido del mito de origen: los *chullpas* figuran como seres acuáticos y nocturnos por oposición a los aymaras, hombres terrestres y diurnos. En cuanto salen del agua, siguiendo un movimiento de abajo hacia arriba, para ayudar a construir la torre de Sabaya, los *chullpas* se ven cazados como animales (los aymaras les tienden trampas) y hasta pescados como peces. Ahora bien, su captura los transforma en hombres, si no por completo terrestres, al menos sedentarizados, es decir, en chipayas. Sus dueños les dan nombres, los bautizan, les enseñan la agricultura y la cría de ganado. Así, la identidad chipaya surge al término de una metamorfosis que permite a los descendientes de los *chullpas* pasar de la naturaleza a la cultura. Pero ese pasaje determina correlativamente una dependencia, y hasta una servidumbre, disimulada por la filiación mítica que los vincula, a través del Torre Mallku a Tata Sabaya y a las montañas más sagradas. De este modo, se asoma la función oculta de la torre de la iglesia, que al margen de la mediación explícita entre la tierra y el cielo,[14] mantiene una mediación implícita entre los dominados y los dominantes, entre la naturaleza y la cultura. Al mismo tiempo que une a los chipayas al Torre Mallku de Sabaya dándoles la ilusión de la autoctonía, oculta y justifica la dominación de los aymaras sobre los urus.

Los ritos "invertidos" que se dirigen a los vientos, los muertos o los diablos sólo parecen tales por oposición a los dedicados a los santos, las vírgenes o los *mallkus;* cada uno de ellos ocupa únicamente una parte de la topografía sagrada,[15] y es su conjunto el que engendra, como ya hemos visto, la cuadratura de los dioses, tanto en el espacio como en el tiempo. Estamos en presencia, pues, de un sistema de configuraciones móviles, cuyo "derecho" y "revés" corresponden a secuencias rituales a veces propiciatorias y a veces de conjura. Del mismo modo que en la organización social de los chipayas las relaciones entre los cuartos se invierten de un criterio a otro, así también en sus prácticas simbólicas las categorías dominantes (izquierda o derecha, este u oeste) se alternan en función del punto de vista y del contexto. Pero a través de la variabilidad de las perspectivas se habla un mismo lenguaje fundado en la misma lógica binaria, así que, o se dice la misma cosa de otro modo, o se dice otra cosa de la misma manera.

Cuando nuestros informantes declaran que en el otro mundo (el de

[14] Véase antes cap. I.
[15] Véase antes cap. IV.

los muertos y de los *chullpas)* "todo está al revés", también quieren decir que ese otro mundo es como el revés del nuestro, que ambos repesentan mitades opuestas y complementarias de una totalidad que los engloba. Por eso los *chullpas*, sin dejar de pertenecer a la era primordial que precedió a la aparición del sol, no llegaron a desaparecer; de hecho, se manifiestan a la hora del crepúsculo, visitan a los vivos y provocan enfermedades. En otros términos, el pasado no se hunde en la nada, existe de manera paralela al presente y puede actuar sobre él. Pero la conjunción brusca de esas dos dimensiones del tiempo resulta peligrosa e implica la necesidad de una mediación, cumplida por el ritual. Ahora bien, ciertos *chullpas* son nuestros contemporáneos también en otro sentido: se trata precisamente de los chipayas, esos *chullpa-puchu*, despojos de seres presolares. Aunque sean supervivientes de otra era en medio de la nuestra, no dejan de ser hombres de la actual humanidad (gracias a la captura y al bautismo que les impusieron los aymaras). O sea que reúnen una identidad doble, síntesis de dos categorías opuestas: a la vez "restos de *chullpas"* e inmersos en el presente, los chipayas son verdaderas momias vivientes. Esta naturaleza híbrida los convierte en los intermediarios por excelencia entre el pasado y el presente, los muertos y los vivos, la sombra y la luz, y entre los hombres y los dioses. Al término de la serie de imbricaciones que forman el territorio, el pueblo, la iglesia y la torre, y en el punto central del sistema de representaciones en el cual se ubican, los chipayas encarnan la esencia de la mediación.

VI. EL REGRESO DEL PASADO

¿CONOCEN LOS CHIPAYAS otros grupos urus, también descendientes de la primera humanidad? ¿Cómo se representan geográficamente, el espacio y los hombres que los rodean? El eje acuático que atraviesa el altiplano boliviano (delineado por el río Lauca, el lago Coipasa, el río Lacajahuira, el lago Poopó, el Desaguadero y el lago Titicaca) se llama en chipaya *petpuju,* "río profundo": se oponen así dos zonas, una seca y elevada, habitada por los aymaras, la otra húmeda y baja, poblada por los urus. Los chipayas saben que casi todos los urus han desaparecido hoy en día. Sin embargo, algunos cuentan que en el camino de Challapata, a orillas del lago Poopó, tuvieron ocasión de encontrar a otros *willi-willi,* "comedores de flamencos"; pero éstos hablaban sólo aymara, y el contacto con ellos fue tan sólo episódico.

Mis informantes más ancianos todavía oyeron hablar, durante su infancia, de otro grupo emparentado, el de los chillaguas, cazadores de vicuñas. Ellos vivían en una estancia llamada Rosapata, situada al norte de Huachacalla, donde también cultivaban papas. Los aymaras del *ayllu* de Tuaña los expulsaron y les robaron "todos sus documentos". Los chillaguas se refugiaron en el territorio de Turco, más al norte, y luego se dispersaron. Los censos del siglo XIX, que mencionan en el caso de la provincia de Carangas, dentro del cantón de Turco, a los "chillaguas de Salli", confirman esos recuerdos: formaban parte de un *ayllu* de mayoría aymara pero pagaban, como los demás urus, una contribución de tres pesos por jefe de familia.[1] Durante una breve estadía en Turco, en 1976, encontré a uno de los últimos descendientes de ese grupo; vivía fuera del pueblo, al margen, en una casa aislada, y se quejaba amargamente de esa segregación; me suplicó buscar en los archivos los títulos de propiedad de sus antepasados.

Los chipayas ignoraban por completo la existencia de los urus del Desaguadero. Se mostraron estupefactos al saber por mi conducto que otro grupo, muy lejos, al norte de La Paz, cerca de la frontera peruana,

[1] ANB, *Revisitas* del Carangas en 1838, libro 175, ff. 93r.-94r.: en Turco, el *ayllu* Salli cuenta entonces con 91 tributarios *originarios* y 20 urus (estos últimos para una población total de 90 personas).

hablaba un idioma que se parecía al suyo. En efecto, yo utilizaba para mis grabaciones lingüísticas el vocabulario uru que había anotado Alfred Métraux, en 1935, durante su investigación sobre los iru-itus.[2] Mis amigos chipayas se apasionaban por ese aspecto de mi trabajo, y me preguntaban de manera espontánea: "¿Cuándo estudiamos la lengua?" Les leía el vocabulario iru-itu, luego lo comparaban con el chipaya y en cada ocasión comentaban encantados: "¡Es igual!", o bien: "¡Es diferente, pero se le parece!" Mostraban una curiosidad insaciable por sus desconocidos "hermanos".

Así, pues, conviene extender nuestro campo de investigación más allá de los horizontes de Chipaya. Este capítulo trata, esencialmente, sobre los urus moratos del lago Poopó. Es un grupo que hasta ahora había escapado a las encuestas etnográficas: "Es el único grupo uru —cuenta Jehan Vellard— que nos fue imposible alcanzar, a pesar de todos nuestros esfuerzos [...] Los moratos evitan a los demás hombres; pudimos verlos de lejos, sin poder aproximarnos".[3] Aunque pude pasar varias temporadas entre ellos, no pretendo presentar un estudio exhaustivo de este grupo; sólo conservaré los aspectos más importantes desde un punto de vista comparativo a través de la descripción y del análisis propiamente dichos, el testimonio autobiográfico de uno de los últimos urus y el relato de viaje; las peripecias de la investigación forman parte de la búsqueda y contribuyen a definir el objeto, al mismo tiempo que lo aclaran.

A. Un viaje en el tiempo

Es agosto de 1974 en Chipaya. Alrededor de medianoche, al término de una larga sesión de trabajo, mis informantes habituales —el viejo Pablino Quispe y su hijo Martín, el viejo Gerónimo Lázaro, su hijo Benito y su sobrino Fortunato— forman un círculo a mi alrededor, a la luz temblorosa de dos o tres velas (prodigalidad casi ofensiva para ellos). El resto de la casa está sumergido en la penumbra; se adivinan vagamente unas bolsas, unos bultos, todo un revoltijo de cosas acumulado en el fondo de la pieza. El frío es intenso, afuera silba el viento. Reparto algunas hojas de coca y cigarrillos; colillas y escupitajos cubren el suelo apisonado. Hablamos durante horas sobre la historia de

[2] A. Métraux, 1935-1936.
[3] J. Vellard, 1954, pp. 204-205.

los urus, pues leí ante mis amigos los documentos que me prestaron y los comentamos juntos. Los escritos cuentan los interminables conflictos de los chipayas con los aymaras en los tiempos en que ellos les servían "como esclavos", humillados y maltratados. En efecto, sus antepasados sufrieron mucho. Mis informantes me preguntan sobre todo lo que he encontrado en los fondos de los archivos en Corque, en Sucre. Les confirmo que en otros tiempos los urus formaban un pueblo inmenso, desde el lago Coipasa hasta el lago Titicaca, y constituían la cuarta parte de la población del altiplano.[4] Los grupos iru-itus y ochosumas, en el Desaguadero, eran famosos por sus luchas contra los españoles y los aymaras; los urus del lago Poopó, inaccesibles en medio de sus *totoras,* también lo eran. Luego hablamos de los problemas del futuro: ¿qué será de Chipaya dentro de 10 o 20 años? ¿Podrán sobrevivir las "costumbres"? ¿Cuál será el destino del pueblo uru?

La reunión concluye y nos despedimos: "Después de mi partida de Chipaya, tengo la intención de viajar por el lado del Poopó, en busca de los moratos; ¿les gustaría acompañarme?", les pregunto. Por supuesto, mis amigos aceptan entusiasmados; nos separamos, esa noche, con el sentimiento de haber concluido una especie de pacto.

Unas semanas después, en octubre de 1974, hice un primer viaje con Benito y Fortunato Lázaro a Puñeca, una estancia situada a la altura de Poopó, aunque todavía a varios kilómetros del lago. Allí encontramos a varias mujeres, niños y un hombre enfermo que se había quedado en la aldea. Benito entabló una conversación en aymara y ofreció en torno suyo, con gesto de simplicidad y nobleza a la vez, coca y alcohol. Supimos que los hombres estaban "en el lago", pescando. Para esperarlos hubiéramos debido quedarnos varias semanas. Los moratos no poseían nada, vivían sólo de la pesca y de la caza. Ya no hablaban el uru, sólo sabían el aymara. Pero nos señalaron a una vieja, toda encorvada, que preparaba la comida delante de su casa: "¡Ella sabe la lengua de nuestros ancestros!" Esperamos pacientemente a que terminara. Luego Benito se acercó y, de manera muy respetuosa, la saludó en chipaya. Fue una decepción: la vieja parecía no comprender. ¿O acaso era sorda? Apenas se oyó un murmullo.

En septiembre de 1976, hice un segundo viaje a Puñeca (adonde volví a ver a la anciana), Poopó, Pazña, Challapata, Huari, Quillacas, Aullagas, Orinoca; di casi toda la vuelta al lago en ocho días, sin encon-

[4] Véase cap. II de la segunda parte.

trar un solo morato. A veces, delante de una mísera choza, encontraba huellas frescas, cenizas, plumas de flamenco. Pero siempre llegaba tarde. Por fin, en Orinoca, un niño me guió hasta una aldea donde vivía una familia morato, aislada; era precisamente de Puñeca (hace falta un día entero para cruzar el lago en bote). Saqué una foto, se la ofrecí al hombre (es la ventaja de una Polaroid) y le anuncié que volvería a Puñeca dentro de tres meses. Él me prometió que advertiría a los demás moratos.

En diciembre de 1976, volviendo de Chipaya, emprendí el tercer viaje acompañado por Martín Quispe y Fortunato Lázaro. Pasamos una noche gélida en el camión hasta Oruro. Después tomamos un autobús de Oruro a Poopó, en medio de cajas de verduras, bultos y gallinas. Martín y Fortunato estaban algo incómodos, porque era la primera vez que usaban un medio de locomoción tan lujoso. Ya en Poopó, encontré algunas dificultades para alojarlos, pues vestían su túnica rayada, la *ira*. Luego caminamos hasta Puñeca. Como de costumbre, encontramos algunas mujeres, y ningún hombre. Pero esta vez nos esperaba una noticia asombrosa: todos los moratos estaban reunidos del lado de Huari. ¿Por qué? No se sabía. Había que esperarlos tres o cuatro días, o bien ir hasta allá. De inmediato dimos media vuelta hasta Poopó; nos recogió un camión que pasaba, y dos horas después llegamos a Huari. Encontramos la animación de los domingos, pero ¿dónde estaban los urus? Perplejos, deambulamos por la calle mayor y atravesamos el mercado; resultaba delicado hacer preguntas: ¿un *gringo* acompañado por dos chipayas en busca de los "hombrecitos"? A pesar de todo nos enteramos de que existía una estancia de pescadores, llamada Llapallapani, situada en el lago, a dos leguas de Huari. Emprendimos de nuevo la marcha, bajo el sol ardiente de la tarde, entre las matas de *tolares*. Delante de nosotros, acercados por un efecto de espejismo, resplandecían los reflejos azules y rosados del lago Poopó. A medida que avanzábamos iban desapareciendo los *tolares* y, por una extraña mutación, eran reemplazados por extensiones irregulares recubiertas de musgo *(toï)*, y grandes placas salinas, lo que nos recordaba el paisaje chipaya, aunque algo más suave, en tonos diluidos de grises y malvas pastel. Al cabo de dos o tres horas de marcha llegamos por fin a las casas de Llapallapani: En efecto, allí estaban todos los moratos reunidos.

Se sorprenden por nuestra llegada, pero nos "reconocen": la noticia de nuestra visita a Puñeca hace dos años y de mi paso por Orinoca tres meses antes había circulado entre ellos, dando la vuelta al lago.

Chipayas y moratos se saludan entre "hermanos". Un grupito nos rodea: los hombres en chaqueta y pantalón casi en andrajos, con el *liwi* (o *boleadora*, el arma arrojadiza característica de los urus) amarrado a la cintura; las mujeres con la cabeza cubierta con sombrero hongo, dos trenzas en la espalda y arrastrando pesadas polleras (a la moda aymara); algunos niños se cuelan y miran, intrigados. De repente, se abren las filas y aparece un hombre de unos 50 años, de paso lento, rasgos toscos, algo barrigón, pero con la mirada viva, maliciosa, y una sonrisa muy dulce; es Daniel Mauricio, el "presidente" de los moratos. Pronuncia algunas palabras de bienvenida en aymara, y Martín contesta en nombre nuestro. El grupo se dispersa, y después de algunos preparativos nos instalan en una de las casas de la aldea, que presenta el habitual desorden y, además, en este caso, redes, instrumentos de pesca y un fuerte olor a pescado. Es un olor persistente, más bien fétido, que parece impregnarlo todo. Media docena de moratos, entre los cuales está Daniel, llegan a acompañarnos en la reunión. Nos ofrecen una comida abundante: pescado, papas, *chuño* y ¡hasta arroz! Nuestros anfitriones nos asaltan con preguntas y mis amigos chipayas explican. No, no vinimos directamente por el Lacajahuira, dimos una gran vuelta por Oruro y Poopó. Sí, los chipayas todavía hablan la lengua de los antepasados, el puquina; los hombres llevan todos puesta la túnica rayada, la *ira,* y las mujeres la *lliclla* negra; se peinan con decenas de trenzas, finas y apretadas. Durante siglos, los chipayas lucharon contra los aymaras, pero ahora tienen un territorio propio, campos y rebaños de llamas, ovejas y cerdos. Los moratos escuchan maravillados, casi incrédulos, a los riquísimos chipayas.

Al día siguiente, continuamos hablando con algunos de nuestros anfitriones, entre quienes se encontraba Lucas Miranda, un anciano que hablaba con soltura, aunque entrecortando sus palabras con silencios enigmáticos, llenos de pesados sobreentendidos. Ese día vimos poco a Daniel, y en cada una de sus apariciones parecía preocupado. Nos enteramos de que había convocado la reunión para plantear un problema muy grave. Los moratos no poseían tierras, vivían a las orillas del lago como simples inquilinos que pagaban un derecho a los propietarios aymaras. Allí mantenían pequeños jardines en torno a sus chozas, en donde cosechaban algunas papas; también tejían bolsas y telas rústicas que vendían en los alrededores. Pero la mayor parte de sus recursos procedía de la caza y de la pesca. Ahora bien, se encontraban ante una situación tan absurda como trágica: algunas empresas aymaras ha-

bían obtenido, gracias a ciertos apoyos políticos, concesiones de pesca, de modo que los moratos, ya desprovistos de tierras, se veían amenazados de perder su acceso al lago.

Daniel había reunido a todos los suyos para examinar cómo podrían organizar su defensa. Les proponía crear un sindicato, una "cooperativa", y hacer gestiones ante el gobierno boliviano para obtener un reconocimiento oficial. Pero parecía difícil convencerlos; como me explicó más tarde, se enfrentaba con una fuerte inercia y sus compañeros no veían el interés de su proyecto; más aún, temían sus consecuencias. "¿Para qué? Los aymaras son más fuertes que nosotros, siempre nos han maltratado y seguirán haciéndolo. Todo esto se volverá contra nosotros, las represalias serán terribles..." A pesar de la cordialidad de la bienvenida, no fuimos admitidos en el lugar de la asamblea, y también evitamos, por discreción, enterarnos del desarrollo de las discusiones. Entre todos esos hombres reunidos, sentíamos un ambiente muy tenso.

En cambio, los moratos nos contaron espontáneamente su vida y su historia. No, ellos no hablaban la lengua de sus antepasados, por lo menos desde hacía dos o tres generaciones. ¿Y la anciana de Puñeca? Ella tampoco; quizás sabría unas pocas palabras, pero nada más. La mayoría de los moratos eran bilingües, ya que hablaban aymara y quechua (la frontera lingüística pasa cerca de la orilla oriental del lago). ¿Por qué habían abandonado la lengua uru? "Los aymaras nos obligaron por la fuerza. Decían que era un idioma de 'salvajes', no de seres humanos; ellos nos atacaron, y hasta cortaron cabezas." Sin embargo, pude constatar que los moratos reunidos en Llapallapani también conservaban el recuerdo de algunas palabras: bastaba formular preguntas sobre los términos de parentesco, y sobre todo de la fauna y la flora. Martín y Fortunato emprendieron una apasionada discusión sobre las plantas acuáticas, los peces y los pájaros. "¿Qué tipos de flamencos y de patos tienen ustedes? ¿Cómo los llaman? ¿Qué formas y colores tienen sus picos, sus patas y sus alas?" Y nunca se cansaban de comparar.

Los moratos se quejaban de que la escuela de Huari no admitía a sus hijos. Decidieron construir una en la aldea, en Llapallapani; pero los aymaras los atacaban para destruir la obra. Fue necesario trabajar clandestinamente, de noche, para tener la escuela que hoy existe. Nos invitaron a visitarla: era minúscula, con sus bancos y mesas de tierra seca, del tamaño de un niño, parece de miniatura. Es Lucas Miranda quien hace de maestro. ¿Cómo había aprendido él a leer y a escribir?

Era una historia oscura; creí entender que había nacido de madre aymara, lo que le permitió ir a la escuela de Huari. También supuse que su origen mestizo explicaba su carácter atormentado y cierto aire de superioridad que exhibía ante los demás moratos.

Al día siguiente, parecía que el clima de tensión se apaciguaba y las discusiones sobre la cooperativa llegaban a un acuerdo, a pesar de los renuentes. Por otra parte, habíamos decidido regresar a Huari por la tarde, pues no podíamos abusar de una hospitalidad tan generosa. Ese día Daniel nos dedicó todo su tiempo. Por la mañana organizó para nosotros una verdadera visita "turística". Nos mostraron los instrumentos de pesca y de caza con las debidas explicaciones. Martín y Fortunato reconocieron, sin sorpresa, el mismo sistema de lazos aéreos que el de los chipayas.[5] También compararon los respectivos *liwi* y la manera de lanzarlos. Luego nuestros anfitriones nos llevaron hasta la orilla y, como demostración, tuvieron la paciencia de instalar varias redes. Después nos brindaron un paseo en bote por el lago, cuyas aguas son de un azul verdoso, turbias y opacas. El guía se dio el gusto de mostrarme cómo aproximarse, sin hacer ruido, a una bandada de flamencos. Martín y Fortunato parecían a la vez dichosos y perturbados; sabían vagamente que sus antepasados también utilizaban embarcaciones en los lagos de Chipaya, pero allá habían desaparecido hacía muchos años,[6] así que para ellos era como regresar al pasado. Fortunato, valiente, quiso renovar los gestos ancestrales y se arriesgó a conducir un bote. Remaba con torpeza y terminó por perder la cabeza y casi naufraga, entre las risas de los moratos que le gritaban instrucciones desde la orilla.

Por la tarde, Daniel reunió a todos los moratos en el patio de la escuela para una asamblea en nuestro honor. El "presidente" pronunció un largo discurso, recordando los sufrimientos de sus antepasados y celebrando la fraternidad que unía a todos los urus. Martín y Fortunato respondieron desarrollando los mismos temas. Cuando llegó mi turno, pensé que debía recordarles su historia milenaria, según la cual moratos y chipayas eran los últimos descendientes de un gran pueblo del que podían sentirse orgullosos. Era para mí un inmenso honor haber disfrutado su hospitalidad. Las alocuciones se volvieron luego más deshilvanadas. Nuevamente se habló durante horas de la cooperativa, la escuela y la falta de tierras. También se consideró la posibilidad de una

[5] Este instrumento es llamado *tchalkauni* por los chipayas y *sipita* por los moratos.
[6] Véase el cap. 1 de la segunda parte.

visita de representantes moratos a los chipayas; ahora que los dos grupos se habían vuelto a encontrar, tenían que consolidar sus lazos.

Poco a poco avanza la tarde, la luz va declinando, y ya es hora de empezar nuestros preparativos. Ha llegado la hora triste de las despedidas. Regresamos al patio de la escuela para despedirnos de nuestros anfitriones. Los rostros son graves. El sol resplandeciente desciende en el horizonte: se refleja en el lago, cuyas aguas de un lila azulado se iluminan, se convierten en un espejo violáceo, centelleante, que refleja el cabrilleo dorado y luego púrpura de las nubes. ¿Acaso es éste el encanto de la hora crepuscular? Hasta el aire, más vivo, parece cargarse de solemnidad. De pronto algo parece rasgarse y la escena se transfigura. Los moratos, hombres y mujeres, forman un círculo en torno a Martín y Fortunato y les suplican que hablen en su idioma, la vieja lengua uru. Sin asombro alguno, como obedeciendo a una evidencia, los dos chipayas aceptan. Los moratos escuchan y, al son de las palabras antiguas, sin acuerdo previo pero bajo el poder de la misma evidencia, todos se quitan al mismo tiempo los sombreros e inclinan la cabeza en una actitud de plegaria. Presenciamos una comunión en memoria de los muertos, una irrupción de lo sagrado: todos escuchan piadosa, religiosamente, sin comprender una sola palabra, la lengua de sus ancestros. La plegaria se prolonga, el sol desaparece lentamente en el lago, la escena transcurre ahora en un claroscuro y se diluye a través de mis lágrimas. Luego los moratos, hombres y mujeres, forman una fila delante de los dos chipayas y todos, uno tras de otro, los abrazan para agradecerles. ¿Agradecerles qué? ¿Las palabras pronunciadas? ¿La visita? Es probable. Simplemente les agradecen ser lo que son y haber permitido, con su visita, la resurrección del pasado. Mis amigos chipayas creyeron hacer un viaje hacia atrás en el tiempo; para los moratos, por una especie de transposición, fue el pasado el que regresó para confundirse con el presente en un fugitivo instante de gracia. Les agradecían por haber encarnado el regreso de los ancestros.

B. Los urus del lago Poopó

Dos años después regresé a Puñeca, solo, y pude conversar largamente con Daniel y algunos de sus familiares. El estudio etnográfico de los moratos puede parecer decepcionante si sólo se tiene en cuenta su estado de profunda deculturación. Sin embargo, es posible reunir ciertos

restos que en la perspectiva de los capítulos precedentes pueden tener un sentido y dar a su vez algún relieve al conjunto.

1. *La comunidad Isla Moratos*

En la actualidad, los moratos están instalados en ocho estancias de importancia desigual, alrededor del lago Poopó (véase figura 44): Puñeca (17 jefes de familia), Vilañeque (10), Tacahua (4), Ochosuma (1), Leche chuto (4), Llapallapani (19), Calzar Vintu (8) y Chullasi (2). En total son 65 jefes de familia, en una población de 350 a 400 habitantes. Los moratos son por lo tanto mucho más numerosos de lo que se había estimado hasta ahora,[7] y alcanzan demográficamente el nivel de uno de los *ayllus* de Chipaya. Un censo realizado por Daniel en 1965 contaba 302 personas; al parecer, la población aumenta con rapidez.

Los mismos urus del lago Poopó aseguran constituir una "comunidad" (o *ayllu)* llamada "Isla Moratos", nombre que se confunde con el del grupo étnico. Éste se compone de unas 15 familias extendidas, definidas por el patronímico, cada una de las cuales se concentra de manera más específica en una de las estancias; de esta manera, cinco de siete jefes de familia Muricio residen en Puñeca, y cinco de siete Álvaro en Vilañeque; pero cuatro Choque residen en Puñeca, seis en Llapallapani y tres en Calzar Vintu. Aquí no hay mitades; el principio dualista no parece afectar la organización social, pese a la rivalidad que opone a las dos estancias más importantes, Puñeca al norte y Llapallapani al sur.

Como en Chipaya, las alianzas se establecen siguiendo el modelo de las unidades endogámicas encajadas, primero dentro de una misma estancia, luego dentro del grupo étnico. Pero si bien los chipayas respetan, salvo en casos excepcionales, la prohibición del matrimonio exogámico (con una pareja aymara), entre los moratos se nota, desde el censo de 1965, alrededor de 15% de hogares mixtos; y como ese documento no menciona las uniones de mujeres moratos con aymaras (ya que el matrimonio es en general virilocal), se puede suponer que existe una tasa real de exogamia en el conjunto de la población del orden

[7] J. Vellard, 1954, p. 204: "Sólo quedan, al parecer, unos veinte". Los datos que yo mismo recogí sobre los urus del lago Poopó se remontan a unos 10 años. Para su actualización, véase R. Molina Rivero, 1986. Éste muestra, entre otras cosas, que los moratos se concentraron en el transcurso de este último decenio en sus dos estancias principales, Puñeca y Llapallapani, y que las otras fueron prácticamente abandonadas.

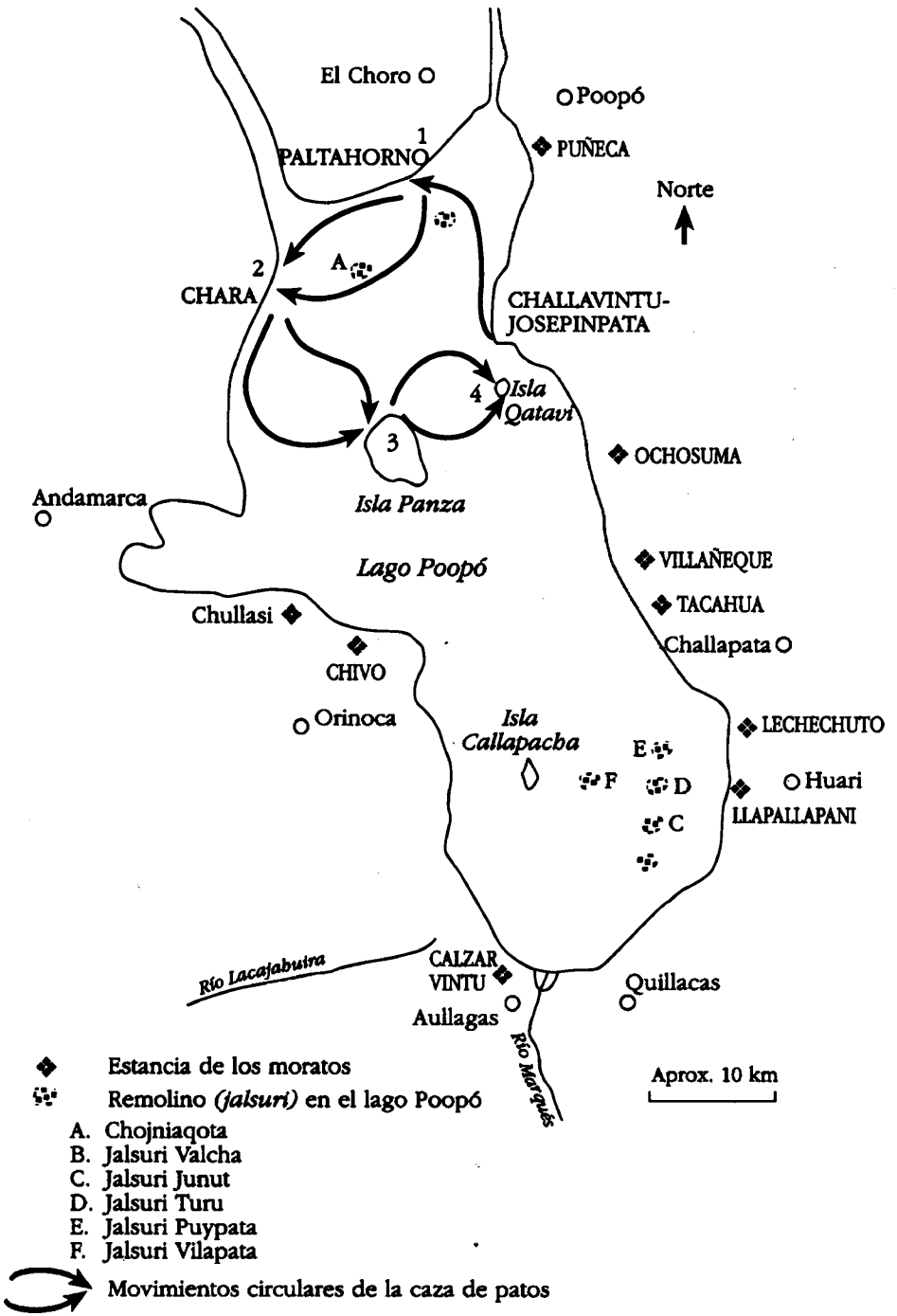


FIGURA 44. *Los moratos del lago Poopó. La caza de los patos*

de 30%, lo que indica un importante movimiento de mestizaje, que parece haberse acelerado en los últimos 15 años.

Por otra parte, el *ayllu* Isla Moratos no está afincado, en ninguna base territorial. O mejor dicho, su territorio no es otro que el lago del cual los moratos, por ser urus, se declaran "dueños", aunque hemos visto que ese dominio está hoy en entredicho. Sus estancias forman parte oficial de los diferentes cantones vecinos y pertenecen, dentro de estos últimos, a un *ayllu* aymara. De este modo, Puñeca forma parte del territorio de Poopó; Vilañeque, Tacahua y Ochosuma de Challapata; Llapallapani y Lechechuto de Huari; Calzar Vintu de Aullagas, y Chullasi de Orinoca. Es cierto que los moratos reivindican, a partir de la orilla y alrededor de todo el lago, una franja de una legua y media, delimitada por una serie de colinas y otros lugares. Sus reclamaciones se apoyan en documentos de autenticidad dudosa, pero con cierta lógica, pues el lago era en otros tiempos, mucho más extenso. Se puede entonces admitir que los aymaras se han apropiado de las orillas del lago a medida que las aguas se van retirando. Pero, dada la relación de fuerzas, ¿tendrán la lógica o el derecho alguna posibilidad de ser reconocidos?

Hace aún unos 20 años, los moratos elegían un *hilakata* que tenía autoridad sobre todos, y se reunían el 15 de agosto en su capilla de Puñeca para celebrar a su santo patrón, san Pedro, representado con un remo en la mano derecha y dos flamencos a su lado. Pero ya no se designa el *hilakata* y la capilla ha desaparecido. Los moratos ya casi no tienen instituciones comunes, aunque reconocen los poderes de una especie de jefe en la persona de Daniel (bajo el título de "secretario", "dirigente" o "presidente"), cuyo papel es exclusivamente civil: representa a los urus en los trámites administrativos que conciernen a la comunidad. Y si bien las estancias Puñeca, Vilañeque y Llapallapani poseen *hilakata*, en la actualidad éstos ejercen sus funciones en el marco de los *ayllus* aymaras correspondientes. Asimismo, los moratos se lamentan de haber perdido sus "costumbres" y de no celebrar más sus propias fiestas; ahora se conforman con participar en las de los aymaras, en la medida que éstos quieran aceptarlos.

Tomemos el ejemplo de Puñeca. Es una estancia mixta, compuesta por dos "barrios" distintos, uno aymara (de unos 150 habitantes) y el otro morato (cerca de 90). Los dos grupos están yuxtapuestos, y no forman dos mitades propiamente dichas, pero celebran de manera simultánea tres grandes fiestas: Navidad, Carnaval y Asunción. Del lado de los

moratos, los gastos son cubiertos por un alférez designado para las tres fiestas el 15 de agosto, fecha en que se clausura el año religioso.[8]

El 15 de agosto sigue siendo para los moratos el día de su santo patrón, san Pedro, mientras que los aymaras homenajean ese mismo día a la Virgen, para la cual designan tres alféreces. Sin embargo, las ceremonias se efectúan en la capilla aymara, dedicada a san Agustín. La víspera, el 14 de agosto por la noche, se reúnen para rezar; a la salida, en la plaza, se forman cuatro grupos para bailar alrededor de sendas fogatas, una en cada esquina (tres aymaras y una morata); los cuatro alféreces se visitan de un fuego a otro para intercambiar coca y alcohol. Luego los grupos se separan y van a bailar delante de la casa de cada alférez. A la mañana siguiente, regresan a la capilla. El cura viene de Poopó o de Pazña; el alférez morato le entrega 400 pesos y los tres alféreces aymaras 800 pesos. El cura reza una primera misa para la Virgen (en nombre de los aymaras) y una segunda para san Pedro (en nombre de los moratos). Los grupos salen de la capilla y van en procesión en torno a la plaza, detrás de las efigies de los santos; allí también hay dos procesiones, la primera para la Virgen y la segunda para san Pedro. Después, cada uno de los alféreces ofrece, delante de su casa, la comida sagrada, llamada *apóstol*. Los aymaras comparten la comida de san Pedro, que tiene fama de "milagroso" y de "dueño del lago". Como de costumbre, los invitados regalan ofrendas en dinero, que son anotadas en una lista. Y a la mañana siguiente, 16 de agosto, los alféreces distribuyen la comida, "según la lista", llamada *alsa*.

También en Puñeca traté de calcular los gastos exigidos por los cargos. Para el alférez morato van de 800 a 1 000 pesos, lo que equivale a un total de 2 500 a 3 500 pesos en todo el año, suma algo inferior a la que representan los gastos de un cargo mediano en Chipaya (4 000 a 5 000 pesos). Como sólo existe un cargo de este tipo en Puñeca, cada individuo lo desempeña en principio una sola vez en su vida, y la cantidad de bienes en circulación es relativamente limitada, por lo menos entre los moratos. Por su parte, los aymaras participan en las fiestas del pueblo, Poopó, donde asumen otros cargos (que los urus no podrían ocupar ni por su pobreza ni por su "indignidad"). En otros términos, las tres fiestas de Puñeca forman parte de un sistema más amplio, que abarca la cabecera y todas sus estancias, en el cual los moratos se integran sólo de manera parcial y en el nivel más bajo.

[8] Así como en Chipaya el año religioso termina el 26 de julio, con la fiesta de santa Ana.

Así, la situación de los moratos y su actitud frente a los aymaras demuestran cierta ambigüedad. Por un lado, el desprecio y la segregación que padecen fomentan en ellos el sentimiento de diferencia y la conciencia de su identidad; pero, por otro, son impulsados a adoptar un conjunto de comportamientos o de valores que el grupo dominante les impone como más prestigiosos. Destaquemos un detalle a manera de ejemplo: ¿por qué el 15 de agosto hay un solo alférez morato y tres alféreces aymaras? ¿Por qué cuatro fuegos en las cuatro esquinas de la plaza? Sin duda alguna, volvemos a encontrar la aplicación del principio dualista (bajo su forma cuadripartita). Por lo pronto, ya hemos señalado más arriba que los moratos, como tales, desconocen la organización por mitades; los de Puñeca, en realidad, se encuentran como absorbidos en un marco (el dualismo aymara) que les es ajeno.

De allí surge un contraste, aparentemente paradójico, con los chipayas: sabemos que estos últimos han adoptado un dualismo cuyo origen es también aymara (ya que tomaron el modelo de Sabaya), pero lo han asimilado a profundidad, retomándolo en su totalidad sobre una base independiente y resguardando de esa forma su identidad. En cambio, los moratos de Puñeca reciben la influencia dualista de una manera a la vez superficial y alienante; el abandono del idioma y de la indumentaria tradicionales (aunque sea atribuido a la violencia), el avance del mestizaje y la incorporación al sistema de cargos de sus vecinos, demuestran en ellos un proceso de "aymarización", así sea parcial. Los moratos parecen estar a mitad de camino entre dos culturas, casi desposeídos de sus raíces urus, de las cuales conservan la nostalgia, pero al margen del mundo aymara, que los oprime y los atrae a la vez.

¿Cómo es que llegaron a depender a tal punto de los aymaras que hoy su propia identidad parece amenazada? Conviene volver varios años hacia atrás: veamos la historia de Daniel.

2. *La historia de Daniel*

Soy un hombre del grupo étnico de los urus moratos. Me llamo Daniel Mauricio Choque. Nací en Chapipata,[9] en las *totoras,* en el año 1929. Los urus viven en el lago. Desde el tiempo de nuestros ancestros cazamos los animales salvajes, los flamencos, los patos (hay 45 especies de pájaros acuáticos), recogemos huevos, pescamos los peces: es lo que comemos. Nuestros padres nos enseñaron cómo vivir en

[9] Chapipata se encuentra al borde del lago Uru-Uru.

las *totoras:* los urus moratos siempre sacaron su alimento del lago. Cuando era niño (tenía cuatro o cinco años), mi padre hacía una choza en medio de los juncos amarrando las *balsas*[10] unas a otras: seis, siete o diez balsas; encima se ponían *totoras* y se construían casitas, *korauta*, como hornos y *putuku*, como las casas de nuestros hermanos chipayas. Allí vivíamos, con mi padre, mi madre, mis hermanos y hermanas todos. Pero sólo comíamos animales salvajes; no conocía ni el *chuño* ni el arroz; comíamos la raíz de los juncos. Éramos muy pobres, no teníamos nada. Por la noche dormíamos juntos, cubriéndonos con esteras de *totoras*, apretados unos contra otros, como hacen los cerdos. No conocíamos nada ni a nadie. Cuando veíamos de lejos llegar extranjeros, corríamos a escondernos.

Recuerdo, yo era joven, en 1932 o 1933, había una guerra.[11] Los aymaras entraron en el lago y le compraron a mi padre balsas viejas; traían quinoa, papas, *chuño*, cosas de fuera del lago; fue entonces cuando probé esos alimentos. Los aymaras nos preguntaban: "¿Por qué viven aquí?" Así conocí a la gente, antes no la conocía.

Luego el lago creció, había mucha agua: llegaba hasta Puñeca, Qellia, Yurani; lugares adonde ahora hay casas, antes estaba el lago. Fuimos a vivir a Boquijanera, todavía en las *totoras*. Nosotros, los urus, aprendemos desde niños a andar en balsas. Vivíamos en grupos, a unos 60, tal vez 80 metros de distancia. Había diferentes familias: los Suna, los Muricio, los Moya, los Flores, los Mamani, los Sequeda, todos. Para cazar los patos hay una época, en abril. Mi padre me llevaba, yo todavía no sabía remar. Todo lo que capturábamos era para nuestra subsistencia; mi madre hacía *charki* con la carne de los patos. Nosotros no vendíamos nada, no sabíamos.

Más tarde el lago bajó de nivel, y se secó en 1940. Ya no podíamos vivir. Los aymaras venían casi a pie. Pero seguíamos viviendo en medio de las *totoras*, en los lugares más profundos, y los aymaras no nos encontraron. Venían a juntar huevos; ellos no saben cazar, no saben nada. Pero el lago se secaba más y más, la *totora* desaparecía, y ya no había forma de vivir. ¿Qué hacer? Mi padre se había encontrado con un amigo. Y dijo: "Vamos a salir para instalarnos en la orilla". Entonces salimos y nos fuimos a vivir a Puñeca.

Luego murió mi padre. Yo era joven, tenía casi 18 años; fui a hacer mi servicio militar, voluntariamente, en el 4° regimiento de caballería de Challapata, en 1951-1952. Serví cinco meses en Challapata y después me mandaron al cuartel de Tupiza, hasta el 15 de abril de 1952. En el regimiento aprendí mucho. Nosotros, los *comunarios*, somos todos ignorantes, no sabemos nada, ni leer ni escribir. Pero, gracias a Dios, tengo memoria y cabeza y pude aprender. Yo solo, mis hermanos no.

Después me casé, el 12 de noviembre de 1953. Mi mujer es de Vilañeque. Antes yo estaba con una mujer aymara, pero mis hermanas querían que me casara en Vilañeque; acepté, y ahora soy feliz con mi mujer. Luego mis familiares me nombraron "secretario general" de los urus moratos. Yo tuve la nominación. Había muchos abusos contra nosotros; uno de nuestros representantes era Lucas Miranda, y antes era Toribio Miranda, pero no hicieron nada. Nosotros también queríamos ser agricultores. Pero teníamos un conflicto, como todos saben. Me fui a Pampa Aullagas con un memorándum del Ministerio de Agricultura. Gracias al corregidor Gregorio Mamani,

[10] Embarcaciones construidas con los tallos de las *totoras*, los juncos lacustres.
[11] Se trata de la guerra del Chaco, contra Paraguay.

de Chita Chita, gracias a esta autoridad, gracias a Dios, pudimos sembrar en el río Sato. Comenzamos a sembrar en 1955; éramos 35 personas. Sembramos quinoa y papas. Había tres ríos, era muy difícil, e hice construir diques. Así cultivamos durante cinco años.

Como yo tenía cierta instrucción, me invitaron a ir a La Paz. Existen varias religiones. Vinieron dos mensajeros de la religión baha'i, Andrés Achacollo y Andrés Yucra. Me llevaron a La Paz el 15 de diciembre de 1959, al centro baha'i. Allí nos dieron un curso de evangelización. ¿Cómo deben ayudarse y amarse los hombres? ¿Dónde está Dios? Los mensajeros cuentan que alguien como Cristo vino, otro hombre; en esa época se llamaba Baha'bla, en 1844, en la nación de Persia. Sí, Dios es único, nos protege a todos, hay que dirigirle plegarias por la mañana, a mediodía y en la noche. Nosotros no sabíamos bien las oraciones. Yo sólo sabía las plegarias a Cristo, a Dios, pero aprendí en los libritos que nos distribuían. Estamos actualmente en la época del Juicio: hay guerras, huelgas, catástrofes. El *pututu* sonó en el Cielo, anunciando la gloria de Dios, la paz universal. Será la reconciliación, la justicia, habrá una sola religión, un solo idioma para todos. En La Paz encontramos un mensajero que se llamaba Masud Kamsi, de Persia, que me dijo: "Ustedes son muy pobres, muy ignorantes. Tú puedes alfabetizar en tu estancia. Nosotros debemos enseñarles a los demás".

Entonces regresé a Vilañeque, le conté todo a mis compañeros y ellos comprendieron un poco. En La Paz me habían dado una credencial, y empecé a alfabetizar como profesor. Estábamos en 1960. Yo enseñaba a 22 alumnos, por la mañana y por la noche; durante el día trabajaba. El señor Masud Kamsi nos vino a visitar, con Andrés Achacollo. Se quedaron dos días y después regresaron a La Paz. Pero siempre hay vecinos que observan a la gente que viene al rancho; los aymaras me denunciaron en Challapata: "¡Daniel hace venir gringos comunistas!" Así enviaron una comisión de la policía. Vinieron y me llevaron preso, con las manos atadas en la espalda. Luego me interrogaron: "¿Qué gringos hiciste venir?" "No son gringos, son mensajeros de Dios. No estamos ni contra las autoridades, ni contra el gobierno", respondí, y mostré mi credencial; allí decía que esta religión no hace mal, que busca la unión entre los hombres, para todo el mundo, que es enviada por Dios. Tal cual. Con la firma, el sello, la autorización, todo. Llega el subprefecto. Lee la credencial y entiende muy bien: "¿Cómo pueden denunciar sin saber?" Y pregunta: "¿Tú hiciste el servicio militar?" "Sí" "¿Dónde?" "Aquí mismo, en el 4° de caballería." Y le explico todo, que somos pobres urus moratos, analfabetas; yo, que tengo un poco de instrucción, les enseño a mis hermanos. Somos todos hermanos. "¡Tienes razón!", me dijo el subprefecto, y me dio un memorándum para que pudiera enseñar como profesor, libremente, sin que me molesten. Y regresé a la estancia muy contento.

Desde ese día tengo la autorización como profesor, con el sello de la policía. Todavía la tengo. Entonces trabajé como profesor particular. En 1960 enseñé durante ocho meses. Por cada alumno me pagaban cinco pesos al mes, más media arroba de comida. En 1961 tenía 25 alumnos, de los cuales varios eran ya adultos. Hicimos una hermosa fiesta por el 6 de agosto,[12] con banderas. También enseñé en 1962. Los hermanos baha'i nos ayudaron con material: libros, pizarras, lápices, plumas, cuader-

[12] Fiesta nacional de Bolivia.

nos, todo. Después del tercer año los alumnos sabían bastantes cosas y ya no podía enseñarles más. Así enseñé tres años, como profesor, en Vilañeque.

Cuando se acabó la escuela, me fui a vivir a Puñeca, para pescar. Allí volví a encontrar a mis hermanos y mis sobrinos, donde estaba la casa de mi padre. Me nombraron presidente de los pescadores. En esa época ya no había *suchi*, pero había aparecido un nuevo pez, el pejerrey: es más vivo, y no sabíamos cómo atraparlo. Hicimos varios intentos. Los encerrábamos en el lago, entre 20 y 25, en los sitios donde se reunían para comer hierbas: se juntan como patos; los atrapábamos primero con el *p'iri*,[13] luego probamos con la *kana*:[14] todos nuestros antepasados usaron estos instrumentos. Como presidente, tuve la idea de ordenar a mis compañeros de que saltaran de las balsas al agua, después de habernos quitado los pantalones. Compramos alambre tejido para fabricar *kanas* más grandes, en forma de embudo. Cada uno pescaba dos quintales en cada rodeo, que es lo que puede llevar una balsa. Los que tenían su cargamento completo ayudaban a los demás, para que no hubiera descontentos. Vendíamos el producto de la pesca a los aymaras: ellos ya habían organizado la cooperativa San Agustín de Puñeca. Pero nos compraban muy barato: desembarcábamos en Josepinpata y venían a comprarnos el quintal a 16 pesos; en La Paz lo revendían a 80 pesos. Además, nos engañaban con la balanza romana. Nos ofrecían coca, alcohol: algunos de los nuestros se emborrachaban y dejaban todo su pescado sin pesarlo.

Luego el lago volvió a secarse, el agua estaba muy salada, y los pejerreyes sufrieron mucho: los encontrábamos muertos en las orillas, del lado de Chara, de Chullasi, de Jokokoa, de Caravi, en todas partes. Ya no podíamos vivir en el lago Poopó. Yo tenía un primo hermano, Nicasio Flores, que vivía cerca de Machacamarca, en Pampolaya Grande, en el lago Uru-Uru. Un día vino a visitarme y me dijo: "Hay pejerreyes por allá, pero son los aymaras quienes los pescan. ¿Por qué sufren ustedes aquí?" ¿Qué hacer? Primero envié a dos hombres, luego fuimos por grupitos, de a dos, para no llamar la atención de los aymaras. Fuimos al lago Uru-Uru porque necesitábamos ganarnos la vida, dar de comer a nuestros hijos. Era en 1966. Cortamos las *totoras* para construir balsas y alzar una *kora*,[15] donde dejar nuestros paquetes y nuestros instrumentos. Dormíamos en medio de los juncos; vivimos y trabajamos así, como lo hacían nuestros ancestros.

Vendíamos patos en Machacamarca, en Oruro. Pero nunca falta alguien que denuncie. Había una organización, la capitanía del puerto, de la Fuerza Naval. Y habían sacado un decreto. Una mañana, estábamos asando patos en Pompolaya Chica y llegó el sargento H. C., el jefe de la Fuerza Naval, con dos soldados. Nos preguntó si teníamos una autorización: "Ustedes vendieron patos, van a exterminar los animales del lago, ahora está prohibido". "Pero nosotros somos urus moratos, no comemos carne de cordero ni de vaca; sólo comemos patos, flamencos, huevos y peces. Somos los *chullpa-puchu*, los *jotapuchu*,[16] de antes de Cristo; somos de esa sangre, usteden ya lo saben bien." El sargento reflexionó, y agregué: "Como capitán de la Fuerza Naval, ¿por qué no le impide a los aymaras que pesquen? Pescan todas las

[13] *P'iri:* especie de arpón.
[14] *Kana:* red.
[15] *Kora:* choza de *totoras*.
[16] *Jotapuchu:* "desechos de los lagos".

noches con redes". "¿Dónde?" "A la salida del lago." "Bueno, tengan cuidado." No nos dijo nada más, y volvió cuatro o cinco días después, con sus soldados. Le ofrecimos pato asado, pero no lo quiso. Nos dieron una credencial: "Ustedes son los dueños del lago. Deben cuidarlo, son sus animales". Así obtuvimos la autorización de la Fuerza Naval.

La noche siguiente entramos en el lago para patrullar. Éramos ocho hombres. Sorprendimos a los pescadores cometiendo una infracción, y les confiscamos sus redes. No hacíamos más que ejecutar la ley. Entre los aymaras estaba F. A., un hombre muy caprichoso: casi nos tira al agua. Nos peleamos, pero éramos ocho, y ellos cuatro. Hicimos luego nuestro informe en la oficina de Machacamarca, donde se encontraba el sargento C. Dio la orden de detener a los contraventores, pero se nos escaparon. Supimos luego que los aymaras se habían reunido: "Los moratos cometieron un abuso, confiscaron nuestras redes". Decidieron comprar gasolina, con la intención de quemarnos las balsas. Pero un amigo nos avisó. Otra noche tomamos prisionero a un pescador clandestino que, delante del sargento C., cobardemente, confesó todo: "Sí, mis compañeros quisieron incendiar las balsas". Yo hice una denuncia, y el coronel P. A., de la Fuerza Naval, me recibió: conocía a los urus moratos, es un amigo del doctor Murillo, un abogado de Oruro. Nos dio una credencial y ordenó construir casas de adobe, fuera del lago. Pero no lo hicimos por falta de dinero.

Trabajamos bien un tiempo más. Pero a partir de 1969 los pescadores clandestinos del lago Uru-Uru, los aymaras, comenzaron a organizar cooperativas: Santo Tomás, Pompolaya, Caravi Hospitaya. Cada miembro pagaba 50 pesos. Y como tienen muchos apoyos, hicieron gestiones y reclamaciones. Nosotros, que somos ignorantes, no supimos organizarnos. Ellos ya tenían su personalidad jurídica. Fueron a La Paz, al ministerio, y obtuvieron la garantía internacional. Sólo los que estaban organizados en cooperativas podían trabajar; en adelante, eran ellos quienes vigilaban. La Fuerza Naval ya no era aceptada. ¡Los propios soldados, con las redes confiscadas, pescaban clandestinamente por la noche, para después ir a vender a Machacamarca! Ya no vigilaban.

La gente de las cooperativas quiso hacernos pagar por permitirnos la pesca. Algunos de los nuestros se fueron. Desde 1971 el agua había vuelto al lago Poopó, y en el lago Uru-Uru sufríamos muchos abusos. Finalmente, en 1974, regresé a trabajar en el lago Poopó con mis compañeros. Pero allí también había cooperativas: Qellia, San Agustín de Puñeca; dijeron que nosotros no éramos de allí, que veníamos del lago Uru-Uru. Nos denunciaron y mandaron confiscar nuestras redes. Entonces, como soy el presidente, y pienso un poco, tuve la idea de crear una cooperativa nosotros también. Les avisé a los moratos de todas las estancias. Hicimos varias reuniones, en Puñeca, en Llapallapani. Empezamos a organizar la cooperativa. Yo hice trámites, busqué la oficina del "Desarrollo de comunidades". Pero cuando presenté nuestra documentación fue rechazada, porque ya existía otra cooperativa en Puñeca. Fui a La Paz, a la Dirección de las Cooperativas, y nos rechazaron otra vez. Reunimos otra documentación y esta vez el jefe regional de las Cooperativas, en Oruro, nos dio su opinión favorable. Volví a La Paz, pero en los servicios de contabilidad nos querían rechazar de nuevo. Casi lloré: "Nos echan del lago, y somos los descendientes de los urus". Había que pagar 300 pesos para los gastos administrativos. Regresé al lago Poopó para hacer la colecta, y luego entregué la suma en La Paz. Y por fin obtuve

el reconocimiento de nuestra cooperativa. Soporté muchos sacrificios por mis compañeros, sin recibir jamás compensaciones. Trabajé mucho, sufrí mucho, pero ahora tenemos el reconocimiento jurídico.

3. *El mito de origen*

Daniel pasó su infancia en la desembocadura del Desaguadero, escondido en medio de las *totoras* y evitando acercarse a los forasteros. Su grupo parece haberse constituido con los últimos urus que se mantuvieron independientes (si no es que "rebeldes") hasta los años cuarenta, cuando se instalaron en Puñeca. En esa época los moratos de la parte meridional del lago Poopó, donde las *totoras* habían desaparecido por completo, ya se habían establecido en las orillas, en las estancias Llapallapani, Lechechuto, Calzar Vintu y Chullasi. Volveremos a encontrar más adelante a sus antepasados comunes, cuando nos remontemos en el tiempo siguiendo los documentos de los archivos. Preguntemos por el momento a los propios moratos: ¿cómo se imaginan sus orígenes?

Volvemos a encontrar entre los urus del lago Poopó, así como en el resto del altiplano, el mito del sol que aparece al este y quema a todos los seres primitivos, que lo esperaban por el oeste. Como lo recuerda Daniel en su relato, también los moratos son *chullpa-puchu*, descendientes de la humanidad anterior; nacieron de cuatro *chullpas* (dos masculinos y dos femeninos) que escaparon al incendio primordial y engendraron a los urus actuales. Más tarde llegaron los aymaras. Los moratos narran el encuentro entre las dos humanidades de este modo:

Antes, nuestros antepasados vivían en el monte Uru-Uru, que formaba una isla en medio del lago de Paria.[17] No tenían nombre, eran todos urus, hombres, mujeres y niños.

Uno de nuestros ancestros se fue con su balsa para cazar flamencos, y llegó a la orilla. Los aymaras habían llegado al mismo lugar; cuando nuestro antepasado los vio, huyó con su balsa. De regreso al monte Uru-Uru anunció a sus compañeros: "Vi seres extraños, ¿quiénes pueden ser?" Pero había olvidado en la orilla su *liwi*, compuesto por tres bolas de oro. Los aymaras lo descubrieron y se preguntaron: "¿Qué es este oro? ¿A quién puede pertenecer?"

Al día siguiente, acompañado por otros dos o tres urus, el ancestro volvió a buscar el *liwi* de oro. Los aymaras vigilaban escondiéndose entre trincheras y pozos que habían excavado cerca de la orilla, en el lago. Cuando los antepasados llegaron, a la

[17] Antiguo nombre del lago Poopó.

madrugada, los aymaras salieron de sus escondites y los rodearon: "¿De dónde vienen —les preguntaron—, de dónde salió este oro?" Pero los antepasados no hablaban ni aymara ni español, sólo hablaban el puquina. El que había olvidado el *ltwi* les respondió con gestos: indicó la dirección del oeste, donde se encontraba la isla Uru-Uru; les hizo entender que venían de allí y que en la montaña había todavía más oro. Los aymaras les ofrecieron coca y víveres, y los ancestros regresaron contentos.

Al tercer día regresaron a la orilla con una gran balsa, e invitaron a los aymaras para que los acompañaran a sus casas en la isla. Los aymaras volvieron a ofrecerles coca, papas, azúcar y arroz; también alcohol *(ctngani);* así engañaron a nuestros antepasados que, ebrios, les mostraron todo su oro. Los aymaras no tomaron nada esa vez, pero pensaron: "Volveremos para apoderarnos de ese oro".

Tres meses más tarde, los aymaras atravesaron el lago hasta el monte Uru-Uru, en barcas que habían construido ellos mismos (con madera). Y volvieron a engañar a nuestros antepasados: después de haberlos emborrachado, los convencieron de cederles oro a cambio de arroz, azúcar y *ctngani.* Los urus aceptaron, satisfechos. Los aymaras regresaron otra vez tres meses más tarde: la misma historia. Por fin la tercera vez ya casi no había oro y los aymaras comenzaron a cometer abusos. "¿Cómo se llaman ustedes? ¿Quién los bautizó?" "No estamos bautizados, no tenemos nombre, somos urus." "No deben quedarse sin nombre, los cristianos deben estar bautizados."

En la provincia de Paria había una autoridad, el gobernador José Alvarado de la Vega, quien ordenó a los aymaras matar a todos los urus en caso de que no aceptaran el bautismo. Nuestros ancestros se escaparon en balsas y se dispersaron en todas las direcciones. Pero el gobernador de los urus (que tenía una vara de oro) se hizo bautizar y recibió el nombre de Felipe de Austria, y su mujer el de Catalina Zapateo. Su hijo también fue bautizado, y recibió el nombre de Miguel García; su mujer, el de María Qocha. Casi todos los demás urus fueron asesinados.

Los españoles habían repartido tierras para que les pagaran el tributo. José Alvarado de la Vega le dijo a Miguel García: "Tú también debes pagar. ¿Qué quieres? ¿Vivir en el lago o en el valle?" Miguel García contestó: "Yo no estoy acostumbrado al valle, quiero el lago". Y dio una arroba de oro para ser reconocido como dueño del lago. Pagó por el lago entero y por todos sus descendientes. Por esa razón, los urus del lago Poopó jamás pagaron tributo.

José Alvarado de la Vega entregó los títulos de propiedad a Miguel García. Pero éste fue engañado por los aymaras del *ayllu* Acha Taraco, de Challacollo, y por los del *ayllu* Sica Taraco, de Qellia. Ellos le dijeron: "¿Qué vas a hacer con esos títulos? Los urus son ignorantes; nosotros los vamos a guardar". Así, Miguel García cedió los títulos a los aymaras de esos dos *ayllus,* que se convirtieron en nuestros herederos.

Vemos que, a medida que se desarrolla el relato, el mito se transforma de manera imperceptible en leyenda e integra datos cuyo carácter histórico parece cada vez más evidente. De hecho, volvemos a encontrar la mención del visitador José Alvarado de la Vega en un documento del tribunal de Oruro, fechado en 1646; se trata de la confirmación de los límites del territorio de Challacollo, donde se mencionan ciertas aldeas y otros lugares situados alrededor del lago Poopó: San Agustín

de Puñeca, Qellia, Pompolaya Grande, Pompolaya Chica, Choro, etc.[18] Los datos históricos corresponden a la cronología del relato, y hacen eco a los episodios que les precedieron por medio de la repetición, algo forzada, del tema del engaño (el despojo de los títulos de propiedad); así, pues, mito y leyenda tienden a fundirse en un conjunto coherente, tanto en el eje sintagmático como en el paradigmático.

Comparemos esta representación de los orígenes con la de los chipayas.[19] Ambos relatos incluyen temas que parecen, a primera vista, ajenos entre sí. En la variante chipaya (que designaré I), los *chullpas* ayudan a los aymaras a construir la torre de Sabaya; en la variante morato (que llamaré II), los aymaras vienen a robar el oro de los urus. Estos episodios prestan a los dos relatos un aspecto exterior diferente. Pero un examen pormenorizado permite hallar en uno y otro una serie de temas comunes, en los que el principal no es el encuentro de los dos grupos y su conflicto. Las secuencias se suceden de manera paralela en las dos versiones, siguiendo el mismo esquema, aunque con diferencias significativas.

Así, desde la entrada de los protagonistas, la disposición del espacio muestra un sistema de transformaciones: en I los *chullpas* se esconden dentro del lago Ajllata, es decir, en un lugar inferior, bajo el agua, mientras que en II los urus residen en la cumbre de una montaña que forma una isla en medio del lago Paria, lugar alto situado por encima del agua. O sea dos posiciones exactamente simétricas e inversas.

Sin embargo, los *chullpas* de I y los urus de II son los mismos seres surgidos de la primera humanidad, desprovistos de nombre y que viven de la caza o de la pesca. Y si bien el encuentro con los aymaras se desarrolla siguiendo modalidades disímiles, se ve precedido en ambos casos por un episodio preliminar en el que los seres desconocidos en cierto modo se traicionan y dejan huellas de su paso. En el mito chipaya, los *chullpas* participan colectivamente, de noche y de manera espontánea, en la construcción de la torre de Sabaya; en el mito morato, el antepasado uru va a cazar solo, quizá de día (puesto que utiliza su *liwi),* y llega por casualidad al lugar donde están los aymaras (que no lo ven). Éstos descubren indicios que los llevan a sospechar la existencia de otro grupo. En ambos casos se trata del fruto de un trabajo; en

[18] ATO, *Derechos Reales*, Cercado 1923-1924, ff. 76r., 96v.: copia de un documento fechado en 1646, confirmación de tierras por el juez visitador José Alvarado de la Vega delante del *"escribano de su Magestad"* Miguel García Murato.

[19] Véanse antes los caps. I y V.

el primero es el progreso de una obra aún inacabada, que se sitúa en una zona elevada (la torre) en relación con el lugar habitual de residencia de los *chullpas* (el lago Ajllata); en el segundo, es un objeto ya fabricado, el *liwi* de oro, hallado en el suelo, zona baja en relación con el hábitat de los ancestros (el monte Uru-Uru).

Sigue el episodio común de la custodia. En la variante chipaya, la escena se produce de nuevo por la noche (ya que los *chullpas* trabajan en la oscuridad), pero no se precisa cuál es el escondite de los aymaras; en la segunda variante los aymaras acechan a los morato por la mañana, y se señala que se ocultan en zanjas o en pozos que han cavado bajo el agua, que resulta un lugar bastante extraño y hasta incomprensible tratándose de los aymaras. La dificultad se aclara si se observa que ocupan precisamente la misma posición que los *chullpas* en la primera secuencia de la versión chipaya; dicho de otro modo, II invierte los términos de I hasta el punto de atribuir a los aymaras, en este episodio, un carácter subterráneo y lacustre, y notamos que éste invierte a su vez la primera secuencia de II, que presentaba a los urus encaramados en lo alto de una montaña rodeada de agua.

Y eso no es todo. En la versión chipaya, después de la trampa un solo *chullpa* es capturado (los otros logran escapar); en la versión morato, varios urus vuelven a buscar el *liwi* de oro y se hallan "rodeados", más que presos (o sea una forma suavizada del tema de la captura, que confirmará la continuación del relato). Luego, la misma escena se repite en ambas variantes: ni el *chullpa* ni los urus pueden contestar a las preguntas de los aymaras, pues no hablan el mismo idioma. Se contentan con hacer gestos. Pero mientras que el *chullpa* de la versión I muestra la dirección del este, el antepasado uru de la versión II, indica la dirección del oeste. Se trata de una inversión notable que se explica en parte por el contexto geográfico: el lago Ajllata se encuentra al este respecto de Sabaya, y el monte Uru-Uru al oeste respecto de Paria. Pero la transposición es demasiado espectacular, la indicación del gesto demasiado insistente; el contraste sólo adquiere todo su sentido cuando vuelven a insertarse ambos mitos en un solo y único sistema de correlaciones y de oposiciones.

En las secuencias siguientes, el *chullpa* prisionero de I, atado con una correa, se ve obligado a conducir a los aymaras hasta sus hermanos; por el contrario, los antepasados "rodeados" de II se van libres y colmados de regalos, y vuelven luego espontáneamente (aunque ya seducidos) para invitar a los aymaras a seguirlos hasta el monte Uru-

Uru (para eso han preparado una gran balsa). Se desarrolla entonces la escena culminante de ambos mitos: en I, los aymaras "pescan" a todos los *chullpas*, y los capturan en un movimiento de arriba hacia abajo; en II, los aymaras se juntan con los urus en la cumbre de su montaña en un movimiento de abajo hacia arriba, pero no hacen más que envidiar su oro y se limitan a "engañarlos"; de allí una nueva oposición entre la versión cruda y la versión suave del tema de la captura. Mejor dicho, la captura es efectiva y física en I, y sólo simbólica en II (donde el oro es lo "capturado"). ¿Cuál es el sentido de estas peripecias divergentes? ¿Y qué mensajes llevan uno y otro mito?

Ambos llegan a distintas conclusiones. Según el mito I, los *chullpas* aceptan el bautismo sin resistencia, reciben sus apellidos y adquieren así su identidad definitiva: se transforman en chipayas. Los dos grupos llegan pues a una conjunción bajo el signo de la cristiandad, sin dejar de mantener una relación de desigualdad, a su vez justificada por el tema final: la torre de Sabaya es "como el padre" de la torre de Chipaya. La búsqueda de autoctonía confirma la subordinación de los urus, pues si bien los aymaras les otorgan el uso de tres colinas, es a cambio de prestaciones de trabajo (simbolizadas, desde el principio, por la ayuda voluntaria para la construcción de la torre).

La conclusión del mito II parece mucho más compleja. Se divide en una serie de secuencias suplementarias que no existen en la variante chipaya. El relato toma así (como ya hemos anotado) un aspecto legendario, con los temas de la amenaza y la violencia en primer plano: el gobernador José Alvarado de la Vega ordena a los aymaras (confundidos con los españoles) matar a todos los urus, para obligarlos a aceptar el bautismo. Éstos se niegan, intentan escapar y la mayoría son víctimas de una verdadera matanza; o sea, hay una disyunción máxima. Pero sus jefes toman una decisión opuesta, aceptan el bautismo y se convierten en Felipe de Austria y Miguel García, de lo que surge, al contrario, una conjunción con los españoles (más que con los aymaras) obtenida por la fuerza. Este epílogo escindido y contradictorio vuelve borroso el mensaje final; por un lado los antepasados son exterminados, pero por otro los descendientes de Miguel García reaparecen como urus. ¿Será una confusión o incoherencia? Más bien es ambigüedad: la identidad uru, amenazada con la destrucción, se perpetúa a pesar de todo. La disociación entre la mayoría perseguida y los jefes convertidos corresponde a los datos históricos, reinterpretados o estilizados de acuerdo con la lógica del mito, pues los urus del lago Poopó sufrieron

CUADRO 22. *Correlaciones o inversiones entre dos mitos*

I Mito chipaya	(1) *Chullpas* escondidos en el lago	(2) Cazadores, pescadores, sin nombre	(3) Van a ayudar, colectivamente, por la noche, a construir la torre	(4) Huellas del pasaje: trabajo de *chullpa* (arriba)
II Mito morato	Urus en la cumbre de una montaña rodeada de agua	Cazadores, pescadores, sin nombre	Un ancestro va solo, de día, a cazar cerca de la orilla	Huellas del pasaje: el *liwi* de oro (abajo)
I Mito chipaya	(5) Custodia de aymaras, de noche	(6) Un *chullpa* capturado (solo)	(7) El *chullpa* no habla aymara	(8) Con un gesto, el *chullpa* muestra el este
II Mito morato	Custodia de aymaras, por la mañana, en agujeros bajo el agua	Los ancestros rodeados (varios)	Los ancestros no hablan aymara (ni español)	Con un gesto, el ancestro muestra el oeste
I Mito chipaya	(9) El *chullpa* conduce a los aymaras al lago Ajllata, bajo amenaza y atado	(10) Los *chullpas* "pescados" (movimiento de arriba hacia abajo): captura efectiva	(11) Bautizados (sin oponer resistencia); reciben sus nombres y se convierten en chipayas	
II Mito morato	Los ancestros vuelven libres, llenos de regalos; regresan a buscar a los aymaras para invitarlos al monte Uru-Uru	Los aymaras en el monte Uru-Uru (movimiento de abajo hacia arriba): los urus engañados, el oro robado, captura simbólica	*a)* Los urus amenazados de muerte, rehúsan el bautismo y son asesinados *b)* Los jefes aceptan el bautismo, y se convierten en Felipe de Austria y Miguel García	
I Mito chipaya	(12) Los aymaras conceden a los chipayas el uso de tres colinas	Mensaje: conjunción con los aymaras; afirmación de la identidad en la dependencia		
II Mito morato	Miguel García compra el derecho de ser dueño del lago; sus descendientes urus, exentos de tributos.	Mensaje: *a)* disyunción de los aymaras y los españoles; *b)* conjunción de los jefes con los españoles: independencia uru, pero identidad amenazada.		

en efecto, desde el comienzo del periodo colonial (y quizá bajo el Imperio inca), un largo proceso de aymarización, que se prolonga hasta nuestros días; correlativamente, un núcleo de urus rebeldes ha defendido su independencia y su libertad a través de los siglos; el grupo de Daniel, que durante tanto tiempo se refugió entre las *totoras*, representa su último resurgimiento. Asimismo, la conversión de Miguel García tampoco está acompañada de ninguna sumisión; si bien entrega una arroba de oro a José Alvarado de la Vega, es sólo para ser reconocido como "dueño del lago" y para eximir a sus descendientes de cualquier tributo. Pero sabemos que los aymaras volvieron a engañar a los urus y les robaron sus títulos de propiedad. Este último episodio, de acuerdo con la totalidad del relato, explica la situación actual de los moratos y justifica sus reivindicaciones.

En resumen, las correlaciones o inversiones de un mito a otro pueden representarse como se indica en el cuadro 22.

Los mitos de origen de los chipayas y los moratos corresponden, por tanto, a un mismo sistema de transformaciones, y las diferencias entre ambas variantes (oposiciones e inversiones) obedecen a las reglas de una lógica estructural. Pero éstas no se dan intemporalmente, sino que se ubican en un contexto histórico que revela, a su vez, el contenido y la significación de los mitos. ¿Es acaso una casualidad que el tema de la captura aparezca entre los moratos bajo su forma más débil? ¿O que los aymaras, en un episodio paradójico, se transformen casi en urus, cuando los acechan en pozos de agua? El mensaje final ejerce su influencia regresiva a lo largo de todo el relato, a tal punto que casi hace estallar su lógica. Y ese mensaje es el de un grupo uru que siempre ha vivido en estado de insumisión.

C. Los remolinos del lago

¿Existen, en el campo de las representaciones y de las prácticas simbólicas, otros vínculos entre los urus del lago Coipasa y los del lago Poopó, así como otras series de transformaciones? Si bien los moratos han perdido hoy en día gran parte de sus "costumbres", los ritos asociados al lago, a la caza y a la pesca resisten el proceso de aculturación (como era de esperar). Unos se siguen practicando, otros permanecen en la memoria. ¿En qué medida se relacionan con los ritos chipayas?

1. *La caza de los patos*

Los ritos y el trabajo se encuentran aquí inextricablemente unidos. La caza colectiva de patos transcurre en abril, en el momento de la muda, cuando el animal no puede volar. Los moratos pagan una cuota a un "presidente", encargado de comprar los ingredientes rituales: grasa animal, maíz blanco molido *(llumpaqa),* azúcar candi, galletas, caramelos, confeti, etc. El día previsto, al amanecer, unos 30 hombres (llegados de Puñeca y otras estancias) se reúnen en la playa de Paltahorno, al noreste del lago. En primer lugar, el presidente entrega los ingredientes a un oficiante, que se arrodilla, así como los demás cazadores, mirando al suroeste, o sea en dirección del lago. Todos piden la protección de las divinidades: Pachamama, Aviadoromallku y Aviadorot'alla (señores de la suerte), Jalsurimallku y Jalsurit'alla (señores de los remolinos), Illamallku e Illat'alla (señores de los patos), Boquimallku y Boquit'alla (señores de los peces), Paimallku y Pait'alla (señores de los huevos), Vintumallku y Vintut'alla (señores de los vientos). Luego los cazadores suben a sus barcas, alineadas a lo largo de la orilla. El oficiante se pone en el centro y prepara seis pequeños conos, llamados *mesas* o *tchua,* parecidos a los que vimos en Chipaya durante los ritos de fecundidad. Cada *tchua* se corona con tres hojas de coca y se decora con confeti. Cuando se acaban los preparativos, todos se arrodillan en sus embarcaciones, uno tras otro comenzando por la derecha, para dirigir una nueva plegaria a las divinidades. Después de ello, el presidente designa a los seis remeros más hábiles y rápidos, y le confía al primero (llamado delantero) el recipiente que contiene los *tchua* y las demás ofrendas.

A eso de las nueve de la mañana, los cazadores penetran en el lago formando dos filas, una "interior" en medio de las aguas, la otra "exterior" a lo largo de la orilla. El delantero guía a los cazadores de la hilera interior, que deben efectuar el recorrido más largo y realizar la maniobra más difícil. Se trata de coordinar varias operaciones: se disponen las dos filas a uno y otro lado de la bandada de patos, y poco a poco cada una describe una amplia curva hasta rodear a los animales y empujarlos hasta la otra orilla, al oeste del lago; al mismo tiempo, las embarcaciones, que al comienzo se siguen a unos 50 metros de distancia, se acercan entre sí hasta unos 10 metros para estrechar el círculo (véase la figura 44). Entre tanto, el delantero ejecuta un gran movimiento envolvente, dejando a su derecha un remolino (un *jalsuri)* llamado Chojniaqota. Cuando llega a su altura, hacia mediodía, lanza al agua los seis

tchua y los ingredientes contenidos en el recipiente, en ofrenda a Chojniaqotamallku y Chojniaqotat'alla. Luego continúa su ruta, sin más demora.

Los cazadores reman varias horas más. Hacia el final de la tarde se aproximan a la otra orilla, frente al lugar llamado Chara. Entonces saltan de sus barcas, corren en el agua poco profunda, empujan a los patos hacia la orilla y allí los matan a golpes de *liwi*. Es una verdadera hecatombe: llegan a matar hasta 200 animales. Luego, al caer la noche, llega el momento del descanso. Se cuenta lo cazado y una parte se reparte equitativamente entre todos; el resto se vuelve a repartir, pero ahora con ventaja para los delanteros. Cada uno regresa luego a su embarcación, donde asa un pato, lo come y pasa la noche.

Al día siguiente, hay una nueva expedición. Los cazadores repiten las mismas maniobras, pero con otro itinerario, de noroeste a sureste: parten desde Chara y empujan a los patos hasta la punta septentrional de la isla de Panza, llamada Karachurupunta. Ya no hay más *tchua* (pues se han sumergido el día anterior), pero el presidente entrega al delantero las hojas de coca para una ofrenda simplificada. Los cazadores llegan a Karachurupunta hacia el final de la tarde, matan a los patos y los reparten. En la isla encuentran chozas donde pueden dormir. Se quedan allí el día siguiente para trocar patos por papas con los habitantes aymaras de Panza.

La tercera expedición (el cuarto día) sigue un itinerario oeste-este, de Karachurupunta hasta la isla Qatavi, situada al sur de Puñeca. Allí repiten las mismas operaciones. Desde Qatavi los cazadores parten hacia la costa oriental a la altura de Josepinpata, donde dejan sus embarcaciones; por último se dispersan y regresan a sus casas.

2. *Los jalsuri*

Como ya hemos visto, el *jalsuri* de Chojniaqota es el que recibe la ofrenda principal durante la caza de patos. Los *jalsuri* son remolinos que se encuentran en toda la superficie del lago Poopó, pero con mayor frecuencia en los sectores del norte y del sur (véase figura 44). Los moratos piensan, así como los chipayas, que esos pozos de agua penetran en el mundo infernal y que están habitados por espíritus diabólicos; los *jalsuri* son, por tanto, equivalentes a los *awkallas* (los *samiri* acuáticos) del lago Coipasa. Los aymaras también les temen, y les ha-

cen sacrificios para evitar que atraigan a su ganado. Por su parte, los urus del lago Poopó solían celebrarlos (hasta los años cincuenta) en Carnaval, una de sus fiestas principales.

Un alférez estaba encargado (como el presidente de la caza de los patos) de comprar los ingredientes rituales; pero cada quien le ayudaba dándole entre 100 y 200 huevos, que vendía a los mayoristas de Machacamarca; obtenía 50 centavos por cada cuatro huevos, es decir, un total de entre 500 y 1 000 pesos. Con esta suma el alférez compraba en Oruro grasa animal, maíz blanco molido *(llumpaqa),* azúcar candi, caramelos, galletas, dos botellas de *cingani* y dos de vino, confeti, papel dorado *(qoriwanterilla),* papel plateado *(qollqewanterilla),* figurillas de estaño *(tchiutchi)* en forma de peces, patos, flamencos, etc. También compraba coca, alcohol y víveres para la comida ceremonial.

El domingo por la noche, antes de Carnaval, los moratos se reunían en la capilla de Puñeca, delante del altar de san Pedro, patrono del lago. La puerta de la capilla se abría hacia el este. Los hombres se instalaban a la derecha y las mujeres a la izquierda. El alférez entregaba los ingredientes a la comunidad, y se designaba a cuatro hombres para fabricar los *tchua.* Mientras que la multitud bailaba en la plaza, dentro de la capilla, los oficiantes modelaban 144 *tchua* (de unos cinco centímetros de alto), 72 machos coronados de papel dorado y 72 hembras coronadas de papel plateado. Luego disponían una *mesa* (una pieza de paño) delante del altar, sobre la cual repartían 12 platos (en dos filas de seis). En cada plato ponían 12 *tchua,* los *tchua* machos en la fila de la derecha, para los Jalsurimallkus; los *tchua* hembras en la fila izquierda, para las Jalsurit'allas (véase figura 45). Adelante y atrás de la *mesa* depositaban una botella de *cingani* (a la derecha) y otra de vino (a la izquierda). Luego distribuían los otros ingredientes, indiferentemente, en los demás platos.

El lunes, durante todo el día, hombres y mujeres bailaban delante de la capilla. Desde el amanecer del martes, día de Carnaval, los moratos se dirigían hacia el lago, bailando al son de las *tarka* y los tambores. El alférez, acompañado por su mujer, conducía el cortejo, alzando una bandera blanca y tirando confeti en el camino. Dos asistentes llevaban las ofrendas en dos cajitas; habían depositado los seis platos *mallkus* en una y en la otra los seis platos *t'allas.* A eso de las 10 llegaban al Desaguadero. El alférez subía entonces a su balsa, con sus asistentes y las ofrendas. Luego los tres hombres empezaban a bajar por el río, el alférez adelante, echando más confeti, mientras los ayudantes remaban

12 tchua en cada uno de los 12 platos:
— *qoriwanterilla* en los de la derecha
— *qollqewanterilla* en los de la izquierda
— ofrendas (figuras, golosinas, etc.) indiferentemente

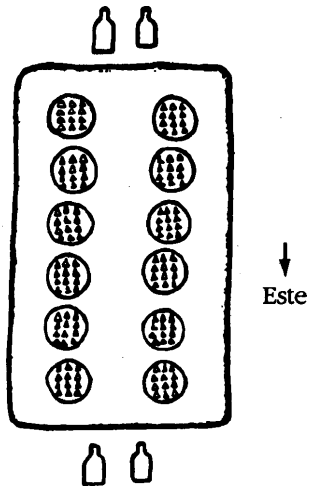


FIGURA 45. Mesa *morato para los* jalsuri *del lago Poopó*

por turnos. Entre tanto, la multitud que se había quedado en la playa seguía bailando.

Al comenzar la tarde, a eso de las dos, los tres hombres se aproximan al gran *jalsuri* Chojniaqota, que en realidad está compuesto por dos remolinos, uno *mallku* y otro *t'alla*. El agua brota hasta un metro de altura. Los remeros maniobran para colocar la balsa delante del *jalsuri,* mirando el este. El alférez se arrodilla en la embarcación y reza invocando a todas las divinidades del lago, que corresponden, por parejas *(mallku* y *t'alla),* a lugares localizados en la figura 46: colinas, cabos, islas o remolinos, todos situados en el lago o a lo largo de la orilla.

La invocación de las potencias sagradas comienza en Chara, situada al noroeste (donde termina la primera expedición de la caza del pato), y luego da la vuelta al lago por la derecha, es decir, teniendo como penúltima parada Paltahorno, situada al norte (donde comienza la caza del pato); luego el alférez concluye su invocación dirigiéndose al mayor de todos los *jalsuri*, Vilapata, que se encuentra en medio del lago. Allí las aguas se precipitan para formar un río subterráneo que aflora un poco más lejos, al suroeste, bajo el nombre de río Lacajahuira. Éste desemboca más lejos aún, en el lago Coipasa. Recordemos que, según los chipayas, las aguas del Coipasa también se precipitan en un remolino, el Korelakani, para alimentar otro río subterráneo que desemboca del lado chileno, en el lago Isluga. Así, el eje acuático del altiplano constituye un inmenso sistema de comunicación, a la vez fluvial, lacus-

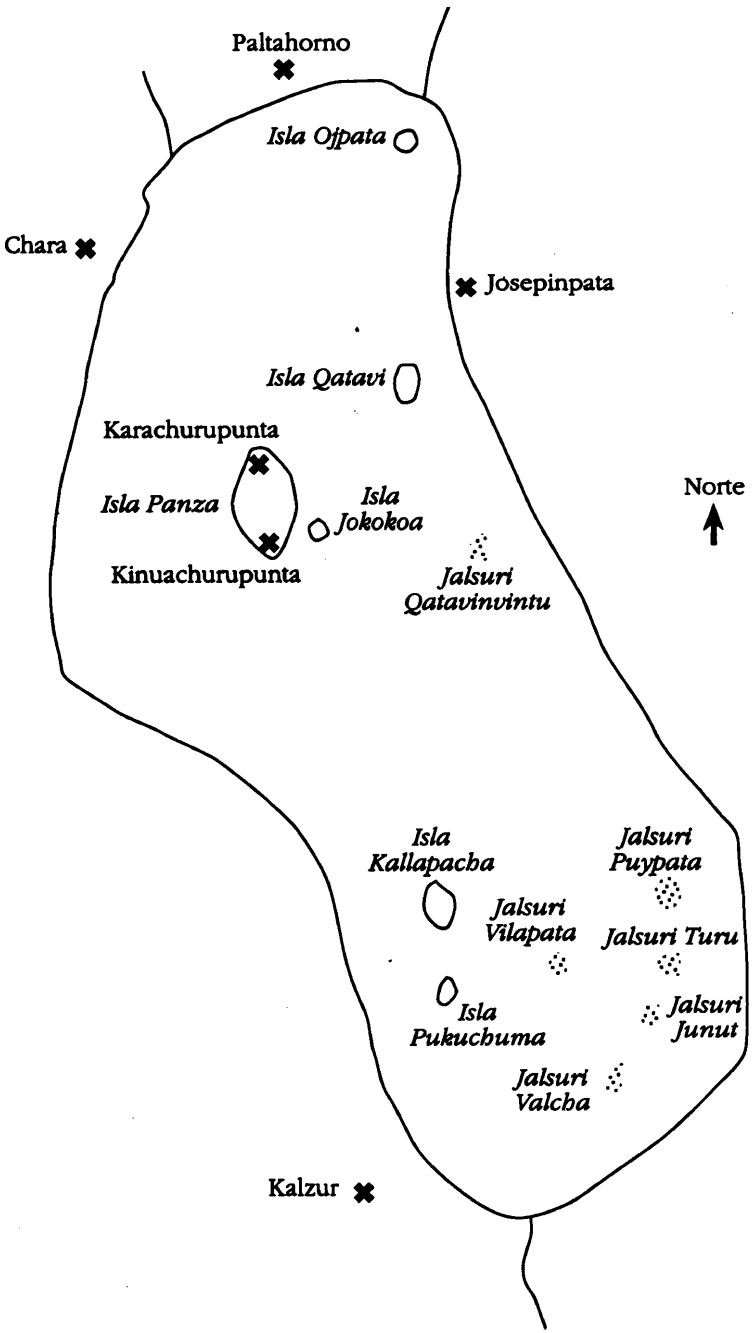


FIGURA 46. *Los* mallkus *y las* t'allas *del lago Poopó (localización esquemática)*

tre y subterráneo, que comunica el mundo humano (en especial el de los urus, los "hombres de abajo") con el mundo infernal.

Cuando el alférez termina su plegaria, después de haber enumerado todos los lugares sagrados, se levanta, toma las ofrendas de la *mesa* de dos en dos, y las lanza al agua, primero para Jalsurimallku, luego para Jalsurit'alla. De inmediato los remolinos se calman, el agua deja de brotar y hasta el viento mengua. Los remeros maniobran para que la balsa dé tres veces la vuelta a los *jalsuri* en sentido contrario a las manecillas del reloj, mientras el alférez esparce por el lago el maíz blanco molido *(llumpaqa)*. Luego llena un bidón con agua, y la balsa se aleja. A unos 50 metros de los remolinos, los tres hombres se detienen, se congratulan, e intercambian hojas de coca y alcohol; después cada uno sirve en una copa un poco del agua recogida y la bebe: "Es la bendición del Jalsurimallku y de la Jalsurit'alla". Luego, el alférez y los remeros se dirigen a la orilla, que alcanzan al acabar la tarde, y se reúnen con los demás moratos, que los esperan bailando.

Todos regresan entonces a la aldea, donde el alférez ofrece la comida ceremonial así como el agua del *jalsuri;* este don se llama *alsa* como entre los chipayas. Luego pasan la noche bailando y bebiendo. Durante los tres días siguientes, miércoles, jueves y viernes, queda absolutamente prohibido "entrar" en el lago, porque los *mallkus* y las *t'allas* están consumiendo las ofrendas. Si se comete cualquier infracción a la regla, el año será malo y no se podrán capturar patos, flamencos ni peces.

3. *Los ritos de pesca y de recolección*

Los ritos de la pesca todavía se practican dos veces por año: pocos días antes de que comience la temporada de pesca (en marzo o abril) y después de su cierre (a fines de agosto). Como para las demás "costumbres", los pescadores pagan una cuota a un alférez encargado de adquirir los ingredientes. Los ritos se llevan a cabo un martes o un viernes. En la noche de la víspera, los moratos se reúnen, ya sea en casa del alférez o directamente en la playa. Los hombres se ubican a la derecha respecto del lago (cara al oeste) y las mujeres a la izquierda. Todos consumen coca y alcohol mientras un oficiante prepara en la playa una *mesa* similar a la de los *jalsuri* (dos filas de seis platos) pero con dos platos suplementarios adelante, destinados a los vientos (Vintumallku y Vintut'alla).

Por la mañana, el alférez y dos remeros se embarcan en una balsa, llevando las ofrendas, como antes, en dos cajitas con los *tchua* machos de un lado y los *tchua* hembras del otro. Se dirigen hacia el centro del lago; al llegar frente a la isla Jokokoa, se detienen y se arrodillan en la embarcación volviéndose hacia el este, para rezar; se dirigen a Boquimallku y Boquit'alla (señores de los peces), a Vintumallku y Vintut'alla y a todas las divinidades del lago Poopó, sin olvidar a las del lago Titicaca, las del lago Uru-Uru ni las del río Lacajahuira, suplicándoles que les envíen peces y los multipliquen. Luego el alférez arroja las ofrendas al agua, de dos en dos, los *tchua* machos con la mano derecha y los *tchua* hembras con la izquierda. Los remeros hacen que la balsa dé tres veces la vuelta al lugar donde las ofrendas fueron lanzadas por la derecha, y el alférez recoge agua en un bidón. Se alejan, intercambian coca y alcohol, y beben un poco del agua recogida: "La bebemos como si fuera pescado; es el *alsa* del lago".

Cuando vuelve el alférez, ya por la tarde, todos los moratos deben beber a su vez el agua del lago, aunque sea muy salada, pues el que no la beba no pescará nada durante el año. Luego, durante tres días se respeta la prohibición de pescar para permitir a los dioses que se alimenten con las ofrendas.

Considerados de manera aislada, los dioses moratos son distintos de los dioses chipayas en la medida en que están en su mayoría asociados a lugares precisos. Pero los dioses no actúan separados unos de otros, sino que también forman parte de un conjunto de relaciones y constituyen una totalidad. Además, si comparamos los panteones respectivos de ambos grupos, observamos que están ordenados siguiendo las mismas categorías, que delinean las mismas configuraciones. Así, san Pedro y los *jalsuri* se sitúan en los dos extremos de un eje vertical, mientras que los *mallkus* y las *t'allas* representan los dos polos de un eje horizontal, formando una cuadratura sagrada exactamente igual a la de los chipayas. Como entre éstos, los ritos moratos tienen por objetivo unir lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda, lo masculino y lo femenino, y en general hacer "dialogar" a los dioses entre sí.

Los ritos de pesca son una calca del ceremonial observado en honor de los *jalsuri,* mientras que los ritos de caza y de recolección se ven influidos por la naturaleza del trabajo efectuado (caza colectiva en un caso, recolección individual en otro). Pero todas estas prácticas se sitúan, como los ritos de caza de los chipayas, en la parte inferior de la

cuadratura, delimitada por los *mallkus*, los *jalsuri* y las *t'allas*. Y como los demás ritos de fecundidad, se basan en un intercambio: sólo se puede tomar algo del lago si antes se le ha brindado algo a él también. Esta reciprocidad entre los hombres y los dioses se ve proclamada de manera impresionante cuando los *tchua* que se lanzaron al agua se transforman, casi de inmediato, en agua-pescado que todos deben beber, como una retribución, o contra don, al lago. Este no hace entonces sino restituir lo que recibió.

Así, pues, las prácticas rituales, al igual que los relatos míticos, obedecen a través de sus variantes a una lógica cuyo campo de aplicación supera el de sus componentes. De ahí surge una pregunta, en apariencia muy hipotética: ¿también existirán entre los moratos ritos agrarios que permitirían complementar la comparación con los chipayas?

D. Las chacras de Aullagas

Recordemos que Daniel, en su relato, aludía los campos que cultivaban los moratos durante los años 1955-1959, al sur del lago Poopó, en el territorio de Aullagas. Este tipo de actividades agrícolas, por parte de cazadores y pescadores, sorprende a primera vista; ¿cómo las ejercían?

Los moratos poseen ciertos documentos, fechados en 1935 y 1939, que registran tierras cultivadas por ellos alrededor del lago (en especial cerca de Aullagas) y que los aymaras habrían usurpado. En esa época, el grupo de Daniel se encontraba todavía en medio de las *totoras*. Sabemos que los urus no salieron todos del lago al mismo tiempo; los del sector meridional (de Llapallapani, Lechechuto o Calzar Vintu) es probable que se hayan establecido en tierra firme antes que los del sector septentrional (de Puñeca o Vilañeque). ¿En qué condiciones pudieron cultivar la tierra? ¿A título de aparceros? ¿De pleno derecho? Sin duda, su suerte oscilaba entre la disposición más o menos conciliadora de los aymaras y la evolución de la relación de fuerzas. El episodio contado por Daniel se sitúa en medio de estas fluctuaciones; recordemos que él se atribuía el mérito de haber obtenido el permiso de las autoridades de Aullagas. Pero también debemos considerar la disposición de los propios moratos. Si Daniel sólo pudo utilizar los campos de Aullagas durante cinco años fue porque, en realidad, los moratos de Calzar Vintu los acapararon y le negaron el acceso a los de las demás estancias. Así, se combinaron al menos dos factores: por un lado, la in-

cierta tolerancia de los aymaras y, por otro, las divisiones internas de los urus. En otros términos, los años 1955-1959 representan una especie de "apogeo" que vio afirmarse, quizá por última vez, la unidad del *ayllu* Isla Moratos.

1. *Los trabajos*

Las chacras de Aullagas se extienden al sur del lago Poopó, en la desembocadura del río Sato, que se divide en tres brazos. Es un vasto espacio, casi todo llano, llamado Jalsuripampa. Los pueblos de Aullagas y de Quillacas están a unos 10 kilómetros de distancia, mientras que la estancia morato Calzar Vintu se sitúa cerca de la ribera y del terreno cultivado (véase figura 47). El suelo se caracteriza por una elevada salinidad, que aumenta a medida que uno se acerca al lago, de modo que la agricultura sólo se puede practicar inundando el terreno para remover la sal de manera periódica. ¿Es éste el efecto de medios análogos o una particularidad propia de los "hombres de agua"? El sistema de riego de los moratos recuerda curiosamente el de los chipayas. La única diferencia es que las direcciones aparecen aquí invertidas, pues el río Sato sigue un curso sur-norte, mientras que el Lauca corre de norte a sur.

El terreno de cultivo presenta una forma rectangular, de unos cuatro kilómetros (de oeste a este) por uno y medio (de norte a sur). Está por completo rodeado de muros, de 1.5 metros de altura y unos 40 centímetros de espesor, que a la vez son diques y protección contra los animales. Dos muros internos dividen el terreno en tres partes aproximadamente iguales, regadas cada una por uno de los brazos del río Sato: el campo del oeste se llama Hikana (o sea I), el del centro Taypi (o sea II) y el del este Laija (o sea III). Los dos muros orientados oeste-este son levantados colectivamente, por faenas, mientras que los cuatro muros orientados de norte a sur son formados por la yuxtaposición de secciones individuales, construidas por cada beneficiario en el extremo de su parcela (todas son parcelas paralelas y orientadas en el sentido este-oeste).

Los moratos aplican los mismos principios que los chipayas: cada chacra queda inundada al menos durante un año, luego el agua es evacuada y el antiguo lago artificial se convierte en terreno de cultivo. También se enfrentan a los mismos problemas: mientras se siembra un campo, hace falta preparar otro para el año siguiente, sin dejar de ase-

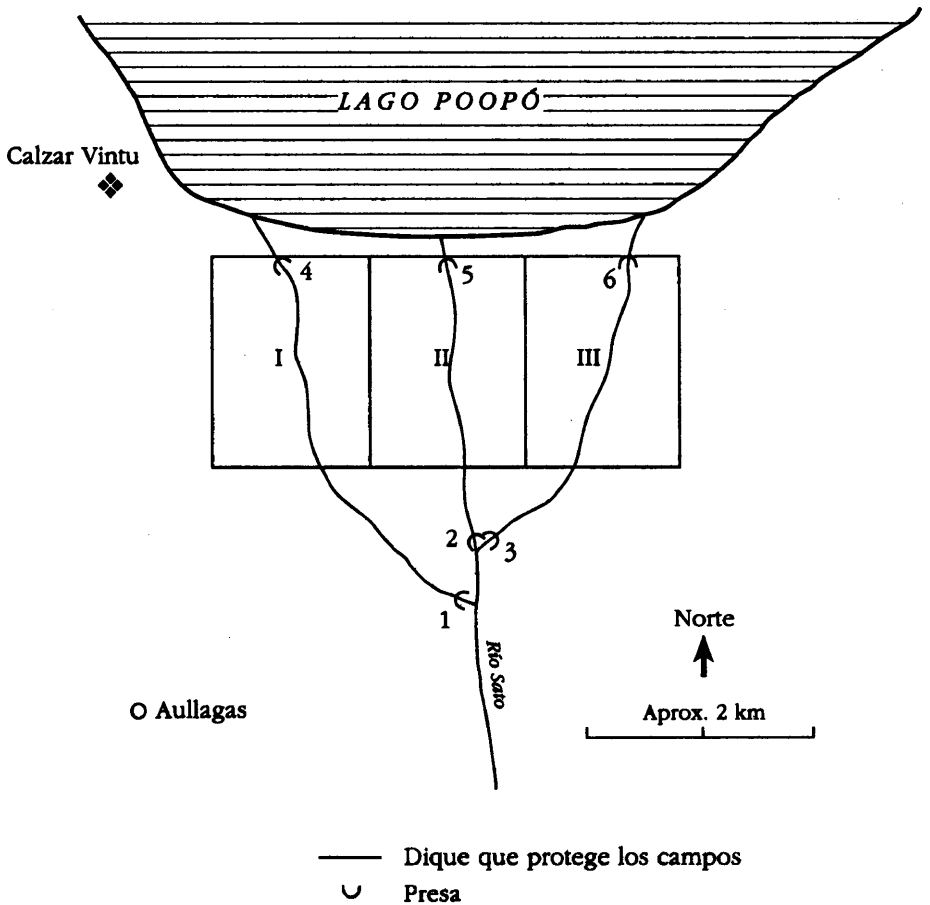


FIGURA 47. *Los campos de Aullagas*

gurar la protección del primero. Por lo tanto, se trata también de un sistema de rotación, tanto de las aguas como de los campos, ya que los lagos artificiales deben sucederse de tal manera que haya un terreno preparado cada año; como los moratos acondicionan tres campos, en teoría el ciclo se extiende tres años.

Sin embargo, la aplicación de estos principios es más simple que en Chipaya, pues la presencia de los tres brazos del río Sato permite limitar el número de los diques transversales, que, como ya sabemos, funcionan a modo de grifos que se abren o cierran (más o menos, según el caudal) para cambiar de curso las aguas. Esos diques (llamados *tchaka),* de ocho a diez metros de largo, uno y medio o dos metros de altura y cerca de dos metros de ancho, se construyen y mantienen co-

lectivamente. El sistema se compone, de forma muy elegante, de seis diques: tres aguas arriba, en la divergencia de cada brazo, que forman el pivote para orientar la circulación de las aguas, y tres aguas abajo, también sobre cada brazo, para asegurar la apertura o el cierre de los lagos artificiales (véase figura 47).

Tomemos por ejemplo el campo I. Para inundarlo, los moratos abren el dique 1 y cierran el 2 y el 3, y así el agua circula hacia el oeste; el 4 también queda cerrado para retener el lago. Antes de la siembra, se evacua el agua abriendo el 4, se protege el terreno cerrando el 1 y se abren el 2 y el 3 para desviar el agua al centro y al este (hacia las partes II y III).

Llega el turno del campo II. Está parcialmente inundado, ya que el dique 2 está abierto; se canaliza toda el agua hacia el centro cerrando el 3 (el 1 queda cerrado), mientras también se cierra el 5 para retener el lago. Para secarlo se abren el 5 por un lado, el 1 y el 3 por otro, y se cierra el 2; el agua se dirige entonces hacia el oeste y el este (hacia las partes I y III).

Por último, veamos el campo III. Se inunda dejando el 3 abierto y cerrando el 1, el 2 y el 6. Para evacuarlo, se cierra el 3 y se abren el 1, el 2 y el 6: el agua se desvía así hacia el centro y hacia el oeste (hacia las partes II y I).

Antes de la siembra, los moratos efectúan la distribución de los lotes o *kallpa*. Son bandas de terreno largas y estrechas, trazadas paralelamente unas respecto de otras, en sentido este-oeste, como los *tsvi* de los chipayas. Su longitud equivale al ancho de cada campo, o sea de 800 a 1 000 metros. Cuando Daniel dirigía los trabajos, entre 35 y 38 jefes de familia participaban en la distribución. Cada uno recibía una *kallpa* de 10 a 12 "brazas" de ancho (18 a 20 metros), y hasta se podía realizar una segunda vuelta que permitía dar a cada uno una pequeña *kallpa* suplementaria de cinco "brazas" de ancho (siete u ocho metros). El reparto se realizaba de sur a norte, o sea en el sentido inverso del que observan los chipayas, que hacen la distribución de norte a sur (recordemos que los ríos Lauca y Sato corren en sentidos opuestos).

Como entre los chipayas, la distribución de los lotes respeta un orden determinado de las familias extendidas y de los beneficiarios; pero como los moratos no están organizados en "mitades", el orden parece entre ellos menos sistemático y reproduce más o menos la sucesión de las estancias, de Puñeca a Chullasi. Tampoco se marcan señales en el suelo (como los *jiru)* para distinguir los linajes. Basta con que cada be-

neficiario marque un surco con la azada para determinar su parcela; también construye una choza *(putuku)* en el extremo occidental (la puerta se abre también hacia el este) y mantiene las dos porciones de muro que tiene a su cargo. En medio del campo, una casa comunitaria más grande alberga a los dos o tres *kamayos* que cuidan el terreno de cultivo.

¿De qué superficie dispone cada jefe de familia? Al parecer varía en proporciones menores que en Chipaya. Ya hemos visto que un lote se compone por lo general de dos *kallpa*, una grande y otra pequeña, que cubren en conjunto una extensión de unas dos hectáreas, que superan el promedio chipaya (alrededor de 1.2 hectáreas). En este aspecto, los moratos sacan provecho de su inferioridad numérica, que les permite atribuir a cada uno una parte más extensa. (Recordemos en este punto que los *ayllus* de Chipaya tienen entre 70 y 90 jefes de familia.) Los campos de Aullagas admiten cultivos de papas y, en especial, de quinoa, debido a su salinidad. La producción puede llegar en un buen año a unos 10 quintales. Aunque una cosecha así sea suficiente para una familia nuclear, constatamos sin embargo que el rendimiento de la tierra (alrededor de 200 kilos por hectárea) es inferior al que pueden obtener los chipayas (cerca de 300 kilos por hectárea). ¿Se deberá a la calidad del suelo o a la eficacia del riego? Sería útil efectuar análisis edafológicos precisos. La diferencia quizá proviene también de las técnicas empleadas. En efecto, podemos observar que los moratos practican siembras más apretadas que los chipayas: en sus parcelas los huecos forman hileras separadas unos 20 centímetros, y se suceden cada 10 centímetros más o menos. Por otra parte, sabemos que los chipayas integran hábilmente la cría de ganado a la agricultura: en julio, después de la evacuación del lago artificial, trasladan sus cerdos al terreno aún húmedo; éstos eliminan las plantas parásitas, remueven el piso y dejan su abono, lo que tal vez explica su mayor rendimiento. En cambio los moratos, más pescadores-cazadores que agricultores y desprovistos de ganado, se valen de un sistema más extensivo.

2. *Los ritos agrarios*

Sin embargo, el trabajo solo no es sufriciente para conseguir una buena cosecha ni en los campos de Aullagas ni en los de Chipaya; también es necesario realizar los ritos apropiados. ¿Cuáles son?

En octubre, antes de la siembra, los moratos designan como de costumbre a un responsable encargado de comprar, además de los ingredientes necesarios, un cordero.[20] Se reúnen un martes o un viernes delante de la casa comunitaria, en medio del terreno de cultivo, y comienzan arrodillándose, con la vista hacia el este, para rezar a los santos, a los *mallkus* y a las vírgenes de Jalsuripampa. Luego intercambian hojas de coca mientras un oficiante prepara la *mesa* amasando grasa animal *(untu)* y maíz blanco molido *(llumpaqa),* con los que hace dos *tchua* de forma cúbica, cada uno coronado por dos hojas de coca y dos *pasterios* cuadrados que llevan dos corazones en la cara (por lo tanto destinados a los *mallkus*); después deposita las ofrendas sobre una tela y reparte todos los demás ingredientes (incienso, copal, *k'oa*, confeti, *pasterios* redondos destinados a las vírgenes) formando 24 montoncitos dispuestos en cuatro hileras a ambos lados de los *tchua* (o sea seis montones por hilera, según muestra la figura 48).

Después de esos arreglos preliminares, se enciende un fuego, el oficiante se arrodilla y vierte dos libaciones de alcohol. Es el momento del sacrificio: un asistente degüella el cordero, cuya sangre derrama el oficiante invocando a los santos, los *mallkus* y las vírgenes. Luego echa al fuego el contenido de la *mesa* (los dos *tchua* y los 24 montoncitos de ingredientes) como ofrenda para las divinidades. Después todos van a la casa comunitaria, donde se prepara el cordero para el *alsa*. Durante la comida se guardan los huesos enteros; por la tarde, el oficiante y su ayudante los recogen y los van a quemar en el mismo lugar que antes, en medio del campo. Dos días después comienza la siembra. Ese mismo rito (pero sin el sacrificio del cordero) se efectúa después de la cosecha, en abril, para dar gracias a las mismas potencias sagradas.

Vemos que estas últimas se sitúan, como en los ritos agrarios de los chipayas (y en oposición a los ritos lacustres de los moratos), en la parte superior de la cuadratura, delimitada por los santos (el incienso), los *mallkus* (el copal, la *k'oa* y los *pasterios* cuadrados) y las vírgenes y Pachamama (el maíz blanco molido y los *pasterios* redondos). Es verdad que el lugar de los *mallkus* parece menor en Aullagas, en la medida en que los moratos no edifican ningún monumento especial en medio del campo, pero en realidad no construyen ninguno, ya que sus *mallkus* viven en las colinas situadas alrededor del lago. Sin embargo, nos encontramos con un problema: las modalidades de la ofrenda son

[20] Recordemos que los moratos no practican la cría de ganado.

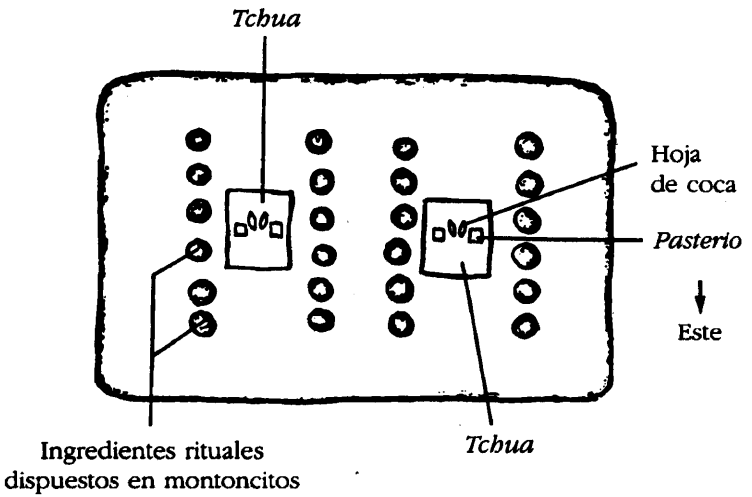


FIGURA 48. Mesa *agraria de los moratos*

aquí muy diferentes, tanto de las costumbres chipayas como de los demás ritos moratos. ¿Qué significa la disposición de los ingredientes por montoncitos, a un lado y otro de los *tchua?* ¿Por qué el fuego?

Es evidente que el sacrificio del cordero, el cual debe comprarse, es una copia del de los aymaras. ¿Ocurre lo mismo con la *mesa* agraria? Resulta tentador suponerlo en el caso de estos urus, quienes son en esencia cazadores y pescadores. Pero un examen más profundo se impone: si comparamos las *mesas* chipayas y moratos constatamos, en efecto, que difieren menos en su composición que en su disposición y en la modalidad de los gestos rituales. En ambos grupos, volvemos a encontrar el uso de los mismos ingredientes, cuya combinación produce variantes aparentemente heterogéneas. ¿Pero no existirá, más allá de los elementos inmediatos, una lógica subyacente tras el conjunto de los ritos de fecundidad?

Sabemos que los chipayas utilizan, tanto para los santos como para los *mallkus*, *mesas* de 36 copitas (a veces menos) llenas de agua o de *chicha*, en las cuales reparten los distintos ingredientes; es decir, se trata de ofrendas líquidas, contenidas en recipientes cóncavos y que se derraman en el suelo en forma de libaciones. Cuando emplean *tchuas*, ofrendas sólidas, éstas no entran en la composición de las *mesas* y siempre se entierran, tanto en los campos como en los lagos. Recordemos que los chipayas dan entonces la vuelta en torno a los *mall-*

kus o al terreno de cultivo, y que entierran los *tchua*, uno por uno, en cada lugar, describiendo un gran círculo para dispersar las ofrendas.

¿Qué ocurre con las *mesas* de los moratos? Las *mesas* lacustres, destinadas a los patos, a los peces o a los *jalsuri,* también tienen recipientes cóncavos (un total de 12, número que combina, como entre los chipayas, los principios dualista y ternario). Pero si se consideran su contenido y las modalidades de la ofrenda, aparece una doble transformación: por un lado, los 12 platos no reciben ni agua ni *chicha,* sino que el oficiante deposita en ellos los *tchua* y los demás ingredientes en forma de ofrendas sólidas; por el otro, las ofrendas no se derraman por el suelo ni se entierran, sino que se arrojan al agua. Y hemos visto que los moratos las lanzan todas al mismo tiempo concentrándolas en un solo lugar, alrededor del cual describen luego tres grandes círculos.

La *mesa* agraria de Jalsuripampa, restituida en este sistema de correlaciones y oposiciones, cobra ahora todo su sentido. Sabemos que la componen, además de los dos *tchua,* 24 montoncitos de ingredientes. En este caso, el número (también múltiplo de 2 y de 3) tiene menos importancia que la forma y la materia; ¿qué son esos montones sino ofrendas sólidas en forma convexa? Se trata de una doble inversión en relación con las copitas chipayas llenas de agua o de *chicha.* Y eso no es todo: otra transformación aparece bajo la relación del gesto ritual: así como la ofrenda de los *tchua* lacustres (sumergida) invierte la de los chipayas (enterrada), la ofrenda de Jalsuripampa invierte la de los *tchua* lacustres, ya que los *tchua* agrarios no son derramados por el suelo ni enterrados ni sumergidos, sino *consumidos por el fuego.* Y si bien es cierto que los chipayas también utilizan el fuego ritual, lo hacen sólo con el incienso, el copal y la *k'oa,* ofrecidos en forma de sahumerios (el olor se propaga en el aire hacia todos lados); en cambio, los moratos queman la *mesa* agraria para destruirla (en un solo sitio).

Por lo tanto existe, de los chipayas a los moratos, un sistema de *tchuas* definido por dos inversiones sucesivas:

tchua chipayas, enterrados (dispersos)	⟶	*tchua* moratos lacustres, sumergidos (en un solo lugar);
tchua moratos lacustres, sumergidos (en un solo lugar)	⟶	*tchua* moratos agrarios, consumidos por el fuego (en un solo lugar)

CUADRO 23. *Los ritos y sus características*

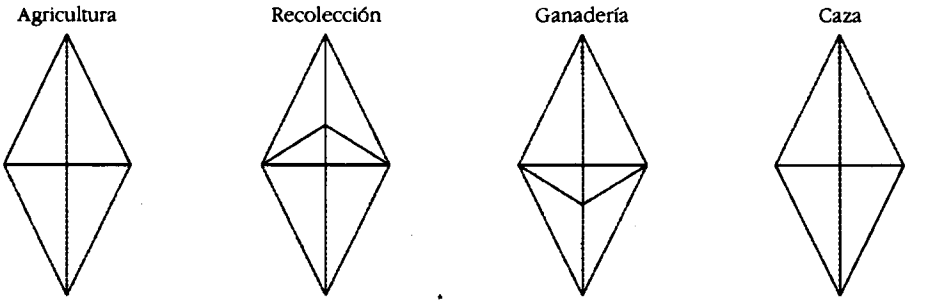
Ritos chipayas			*Ritos moratos*		
Destino	*Naturaleza de las ofrendas*	*Gestos rituales*	*Destino*	*Naturaleza de las ofrendas*	*Gestos rituales*
Ritos agrarios y lacustres	Líquidas (en recipientes cóncavos)	Libaciones	Ritos lacustres	Sólidas (en recipientes cóncavos)	Sumergidas (concentradas en un solo lugar)
Ritos agrarios y lacustres	Sólidas (convexos)	Enterradas (dispersas)	Ritos agrarios	Sólidas (convexos)	Quemadas (en un solo lugar)
Ritos agrarios y lacustres	Perfumes	Sahumerios	Ritos agrarios y lacustres	Ausencia de sahumerios	

Estas transformaciones forman parte de un conjunto más grande, que incluye todas las *mesas* de los ritos de fecundidad en tres aspectos: destino de los ritos, naturaleza de las ofrendas y modalidades de los gestos rituales (véase cuadro 23).

A partir de esto surgen nuevos interrogantes. Observamos, en efecto, que una primera serie de transformaciones permite el paso de los ritos chipayas a los ritos moratos, y que existe una segunda serie de transformaciones dentro del propio subconjunto morato que permite el paso de los ritos lacustres a los ritos agrarios. El problema se puede formular en otros términos: mientras que entre los chipayas los ritos agrarios son calcados en gran parte de los ritos lacustres (como ya hemos visto en el capítulo precedente), entre los moratos los ritos agrarios y los ritos lacustres se hallan en una relación de máxima oposición. ¿Cómo explicar estas aparentes distorsiones?

Conviene recordar que entre los chipayas toda la gama de actividades (agricultura, recolección, cría de ganado, caza) permite sutiles gradaciones de un rito a otro. Sabemos que su sistema simbólico contiene dos polos, ocupados de un lado por los ritos agrarios y del otro por los ritos de caza, que se encuentran en máxima oposición bajo la doble relación de la topografía sagrada (triángulos simétricos e inversos) y de la naturaleza de las ofrendas (presencia de *tchua* en el primer caso, ausencia en el segundo). Entre esos dos polos, la transición se realiza por configuraciones intermedias, formadas por los ritos lacustres y los ritos de ganadería; una particularidad importante revela este escalona-

RITOS CHIPAYAS



RITOS MORATOS

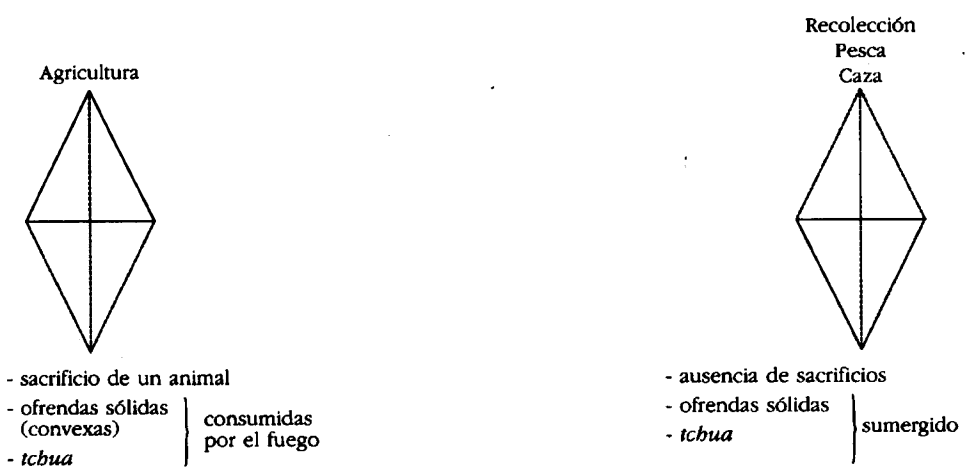


FIGURA 49. *Los ritos chipayas y los ritos moratos en la cuadratura de los dioses*

miento: como los ritos lacustres están asociados esencialmente a las plantas acuáticas, conllevan una fuerte connotación vegetal, de modo que se sitúan en la parte superior de la cuadratura, del mismo lado que los ritos agrarios, y en oposición (más débil) a los ritos de la cría de ganado bajo la doble relación de la topografía sagrada (triángulos simétricos e inversos) y de la naturaleza de las ofrendas (presencia de *tchua* en el primer caso, ausencia en el segundo).

Los moratos, en cambio, ignoran los ritos de ganadería (puesto que no practican ese tipo de actividad). Por otra parte, sus ritos lacustres contienen una fuerte connotación animal, pues están directamente asociados a los pájaros acuáticos (en los ritos de pesca) y a los *jalsuri* (espíritus diabólicos); ocurre otro tanto en los ritos de colecta, ya que éstos tienen por objeto favorecer la recolección de los huevos. Se produce, pues, un deslizamiento semántico que empuja todos los ritos lacustres hacia la parte inferior de la cuadratura, lo cual explica la oposición máxima con los ritos agrarios, bajo la triple relación de la topografía sagrada (triángulos simétricos e inversos), de la forma de los recipientes o de las ofrendas (cóncavas/convexas) y de los gestos ceremoniales (inmersión/consumo por el fuego). Esta triple inversión se funda en las mismas categorías que entre los chipayas, es decir, las parejas vegetal/animal y doméstico/salvaje, pero el desplazamiento de todos los ritos lacustres hacia lo bajo, del lado de los animales salvajes, acentúa su contraste con los ritos agrarios, asociados a las plantas cultivadas, de tal modo que entre los moratos sólo existen dos polos, sin configuraciones intermedias.

El cuadro general de las correlaciones y oposiciones, para el conjunto de los ritos de la fecundidad, puede representarse con la figura 49.

Todos los ritos de fecundidad, del lago Coipasa al lago Poopó, responden, pues, a un único y vasto sistema regido por una lógica común (como lo hacen por otra parte los discursos míticos). El juego de las transformaciones de un subconjunto a otro está puesto en evidencia por la restitución de todos los términos en el contexto de una totalidad que engloba a los dos grupos. Definitivamente, los principios que ordenan la voz de los ritos son los mismos tanto entre los moratos como entre los chipayas.

E. La integración al mercado

Las actividades agrícolas sólo ocupan, sin embargo, un lugar secundario entre los urus del lago Poopó, con excepción tal vez de los de Calzar Vintu. Hemos visto que estos últimos, después de 1959, negaron a los moratos de las demás estancias el acceso a los campos de Aullagas. Claro que, con el tiempo, los aymaras les permitieron cultivar parcelas en su propio territorio, en aparcería (de ocho quintales de quinoa, tres van al propietario y los otros cinco al aparcero). En este aspecto, la situación de los moratos fue mejorando relativamente durante los últimos años, ya que los propietarios aymaras tienden a emigrar hacia Oruro o Cochabamba, y se olvidan de descontar su parte. En 1977 Daniel pudo cosechar tres quintales de quinoa en "sus" parcelas, cantidad muy modesta, que conservó en su totalidad. También en los años sesenta, los aymaras dejaron de exigir las prestaciones en trabajo (cinco días por año) que percibían como alquiler. Los moratos de hoy, sin abandonar su gran movilidad en torno al lago, tienen todos un punto de amarre en una estancia (cuyos fundamentos propiamente jurídicos siguen siendo vagos), y se puede considerar que casi se han sedentarizado, aunque sus parcelas sólo les proporcionan un complemento para su subsistencia.

1. *La Cooperativa Urus Lago Poopó*

Los moratos siguen practicando esencialmente la caza y la pesca. Sabemos que Daniel terminó por crear una cooperativa, reconocida de manera oficial el 4 de abril de 1978 bajo el nombre Cooperativa Urus Lago Poopó Limitada. Cuenta con 50 miembros, que aportaron una cuota de 200 pesos cada uno (lo que formó un capital social de 10000 pesos). Los asociados provienen de las siguientes estancias: 17 (más una mujer) de Puñeca, 12 (más una mujer) de Vilañeque, tres de Tacahua, tres de Lechechuto, 10 de Llapallapani y tres de Calzar Vintu. Se abstuvieron casi unos 20 jefes de familia, sobre todo de las aldeas situadas al sur del lago. En realidad, no se trata de una cooperativa de producción ni de comercialización, sino que la asociación tiene por objetivo, simplemente, hacer reconocer los derechos de los moratos. En la actualidad, la pesca es individual, y se paga a cada pescador en proporción

al peso del pescado que ofrece. Éste es recolectado por dos vendedoras (una aymara de Machacamarca y una morato casada con un aymara de Poopó); ambas juntan el pescado en los lugares donde se pesca, en la orilla, y lo pagan a 520 pesos el quintal; luego lo transportan ellas mismas hacia Oruro y La Paz, en donde lo revenden (a mayoristas) a 1 200 pesos el quintal (¡vaya beneficio!).

La temporada oficial de pesca va de marzo (a veces abril) a fines de agosto. Al principio, el pescado es abundante y un pescador puede capturar un quintal de pescado en dos días (suele pasar la noche en su balsa, cerca de sus redes). Pero en junio-julio la pesca disminuye, y se vuelve difícil recoger más de medio quintal. En realidad, la producción global de marzo a agosto varía considerablemente: según los pescadores (que tienen más o menos "suerte" o habilidad), fluctua entre 10 y 20 quintales. Al precio de 520 pesos el quintal, los pescadores perciben entonces entre 5 000 y 10 000 pesos. Esta última suma, comparada con los ingresos que obtienen los chipayas, parece importante: ¿acaso son ricos los moratos, a pesar de ser explotados por las vendedoras?

Comienza una tarde de agosto de 1978, en Puñeca. Una gran polvareda en el horizonte señala la llegada de un camión. Se detiene un poco más abajo de la estancia; es un carromato tembloroso, abollado, de color indefinido. Daniel y yo subimos. Al volante está don Pedro, propietario del camión, quien nos recibe cordialmente; adentro hay unas 10 mujeres, con sombrero hongo y polleras en harapos y remendadas; don Pedro me invita a tomar asiento al lado de una *cholita* de unos 30 años, de impecable atuendo, bastante bella, animosa y jovial; es su sobrina Marcelina, la vendedora. Rodamos dando tumbos a través de una pampa absolutamente llana: suelo ocre, cielo a la la vez luminoso y pálido, lago de un azul desvaído. Al cabo de una hora llegamos a la playa de Challavintu; nos aguardan unos 20 pescadores, que saludan tímidos nuestra llegada. Las demás viajeras son sus mujeres, que les traen comida preparada. Todos se ponen enseguida a comer. Después de la comida, Marcelina comienza a anotar las entregas. Los pescadores, uno detrás del otro, con aire humilde, presentan sus bolsas, mientras que ella da instrucciones con voz y gesto autoritarios a un joven morato que levanta la balanza romana. Ella lee el peso y lo apunta rápidamente, sin dar tiempo a nadie de verificarlo; nadie protesta, todo es normal. Cuando la colecta termina, ella extiende a su vez sus paquetes: latas de conserva, coca, papas. Parece un pequeño mercado

en la playa desolada. Nos marchamos al terminar la tarde. En el camión, la mujer verifica sus cuentas en una libreta y parece decepcionada; logro mirar por encima de su hombro: en una columna están el nombre del pescador, la carga registrada y el dinero que ella le debe, y en otra columna, enfrente, los productos que le vendió y las deudas del pescador.

En efecto, todos esos moratos, lejos de ser ricos, deben dinero a la vendedora. Ella no se conforma con comprarles el pescado y desempeñar el papel de intermediario con los mayoristas de Oruro y de La Paz, sino que también la hace de pulpería.[21] Cuando los pescadores necesitan víveres, coca, alcohol, etc., se lo solicitan a ella o a su colega, que actúa del mismo modo. Y, por supuesto, los precios que pide son ventajosos para ella: por ejemplo, cobra 20 pesos por una libra de coca, que en el mercado de Oruro no cuesta ni 14. Con esos precios mínimos por un lado (la compra de pescado) e inflados por otro (en la venta de los productos de almacén), ¿por qué la tienen los moratos como intermediario? Es precisamente porque están obligados por sus deudas. Al final de cada mes, la vendedora entrega al pescador el total que corresponde al pescado recolectado, y al término del año hace la cuenta de lo que él le debe; el pescador se encuentra entonces, por lo general, con una deuda de 2 000 a 3 000 pesos. Por lo tanto, continúa entregando a la vendedora el producto de su pesca, para tratar de reducir sus deudas. De esta forma, el sistema se alimenta a sí mismo, como un círculo vicioso, en el que reconocemos a escala reducida el procedimiento tradicional, que funcionó por siglos, a través del cual los indios permanecían ligados a las minas o las haciendas.[22]

Por otra parte, si los moratos trataran de "liberarse", les costaría mucho, pues ¿cómo harían para transportar el pescado? Aun suponiendo que establecieran acuerdos con un camionero, ¿que harían luego? Se sienten perdidos en la ciudad, no saben adónde dirigirse y hablan muy mal el español. Daniel alimenta proyectos ambiciosos, pero a título personal; tiene una hija de 14 años, y ha pensado colocarla como empleada en casa de un amigo que conoció durante sus trámites, un abogado de Oruro; allí podrá aprender el idioma, acostumbrarse a la ciudad y luego ayudar a su padre a vender él mismo su pescado.

[21] Pulpería: en particular, comercio donde en otros tiempos se aprovisionaban, y se endeudaban, los trabajadores de la hacienda o de la mina.

[22] Véase cap. IV de la segunda parte.

2. *La revolución técnica*

¿Cuál es el origen del sistema de deudas de los moratos? Cuando los padres de Daniel vivían ocultos en las *totoras*, subsistían casi exclusivamente con la producción del lago, y conseguían por trueque los demás productos necesarios (coca, lana, etc.). Todavía no estaban integrados a la economía de mercado. ¿Cómo se realizó esa integración?

Una primera ruptura se produjo en el grupo del Desaguadero cuando se instaló en Puñeca, después de 1940. El establecimiento en tierra firme y la vecindad con los aymaras suscitaron, o desarrollaron, necesidades que hasta entonces apenas habían sentido: ahora debían obtener mayor cantidad de quinoa o de papas, comprar arroz o pastas y más aún, adquirir una bicicleta (lujo supremo que a partir de entonces se volvió un medio de transporte indispensable). Los moratos, sin dejar de practicar el trueque, comenzaron a vender su pescado a los mercaderes de Poopó o de Machacamarca para obtener dinero en efectivo. Pero aún no conocían las deudas. Una segunda ruptura, esta vez radical, se produjo durante los años sesenta. Vimos que Daniel evocaba en su relato una verdadera revolución técnica. ¿De qué se trata?

Tradicionalmente los moratos utilizaban para la pesca tres tipos de instrumentos que ellos mismos fabricaban: *1)* la ***kana***, sacadera con mango de forma rectangular (de poco más de un metro por 50 cm) manejada con la ayuda de un palo de uno a dos metros, que se usaba para capturar el *suchi; 2)* la ***kakuna*** (trampa de *totora* de unos tres metros de largo, que dos hombres tiraban corriendo a lo largo de la orilla para capturar un pez pequeño, llamado ***karachi***, que se consume frito, y *3)* el *p'iri*, especie de arpón de unos dos metros, dotado de cuatro dientes de longitud desigual, empleado sobre todo para pescar el *suchi* por la noche, a la luz de una linterna, en medio de los juncos; los peces se aproximaban a la balsa inmóvil, y el pescador los atravesaba uno por uno. El *p'iri* también se utiliza para cazar, del mismo modo, ciertas variedades de pato.

Pero las condiciones de pesca cambiaron, antes que nada, a causa de la desaparición del *suchi*. Recordemos que poco a poco fue reemplazado por el pejerrey, un pez más rápido; los moratos, desconcertados, tuvieron dificultades para capturarlo. Imaginaron varios métodos: en grupos de tres o cuatro, trataron de rodear los peces en los claros situados en medio de las *totoras* y de arponearlos con ayuda de los *p'iri;* luego intentaron hacerlo en el lago, en los lugares donde los peje-

rreyes se reúnen buscando comida. Más tarde reemplazaron el *p'iri* por la *kana,* y fue entonces cuando Daniel propuso a sus compañeros bajarse de las balsas y pescar corriendo dentro del agua.

Esa fase experimental se acabó en 1964, cuando las aguas del lago Poopó descendieron. Se sabe que en esa época los moratos (por lo menos los de Puñeca y Vilañeque) desplazaron sus actividades de caza y de pesca al lago Uru-Uru. Allí, en contacto con los "contraventores" aymaras, aprendieron el uso de las redes (también vimos que confiscaron unas cuantas) y de las barcas de madera o de chapa. Entonces tuvo lugar, en dos años, la revolución técnica de los moratos. La red permite una pesca segura y abundante, y la barca se puede utilizar durante cuatro o cinco años (en tanto que la balsa se deteriora rápidamente y debe ser reemplazada al cabo de tres meses). Desde ese momento los urus se convirtieron en pescadores "modernos".

Pero desde entonces los instrumentos de trabajo también dejaron de ser fabricados por quienes los usaban, y fue necesario comprarlos. Cada pescador morato utiliza dos redes de hilo de nylon, de 50 metros de largo por uno de alto, dotadas de flotadores y contrapesos; las mallas son de dos tipos: una de 2.25 centímetros de intervalo, otra de 2.5 centímetros. Cada red cuesta 1 500 pesos, y la barca 1 800, razón por la cual hace falta una inversión inicial equivalente a 5 000 pesos actuales. Se comprende que los moratos hayan pedido crédito, y lo pidieron a las mismas vendedoras que ya compraban el producto de su pesca. Y fueron ellas quienes, en 1978, les proveyeron no sólo de los productos de pulpería, sino también de las redes y las barcas. En otros términos, la actual dependencia de los moratos y su integración definitiva en la economía de mercado son el resultado directo de las recientes transformaciones de su sistema de trabajo.

A todo esto hay que agregar la integración en las estructuras administrativas del Estado boliviano. Cada morato debe pagar 300 pesos para obtener el carné *forestal,* que otorga a su titular el derecho de pesca, más un impuesto de 90 pesos por quintal de pescado vendido. Imaginemos una producción promedio de 14 a 15 quintales por pescador y por temporada (marzo-agosto), de la cual el pescador sólo vende una docena porque debe aportar algo para la subsistencia de su familia; alcanza un valor de más o menos 6 000 pesos. Pero debe pagar de impuesto más de 1 200 pesos (20%), así que no le quedan más que 4 800 pesos. Como también necesita renovar periódicamente sus instrumentos de trabajo, sus ganancias se reducen en realidad a una suma

de alrededor de 4000 pesos, algo inferior al "mínimo vital" de una familia chipaya de dos o tres hijos.[23] Recordemos, por otra parte, que en caso de mala temporada la producción puede verse reducida a 10 quintales, y menos todavía. Pero el pescador morato debe comprar más que el jefe de familia chipaya, pues obtiene menos de la agricultura y no cría ganado, además de que compra a precios mucho más elevados porque recurre a la pulpería. Así es como el sistema de deudas se perpetúa.

Más razón aún para que los moratos estén siempre en busca de recursos suplementarios. Pero ellos no practican las migraciones temporales como hacen los chipayas, pues ¿cómo podrían ser contratados como obreros agrícolas cuando son fundamentalmente cazadores-pescadores? Sin moverse de su lugar, encuentran la posibilidad de aumentar sus ingresos ejerciendo otra actividad, todavía secundaria, pero que se ha desarrollado en los últimos años: el tejido. Trabajan bajo pedido para los aymaras de las aldeas vecinas, quienes los proveen de lana para que los moratos fabriquen telas (correlates y bayetas) a cinco pesos el metro, y mantas a 75 pesos cada una. En cuatro meses, de septiembre a diciembre de 1977, Daniel pudo ganar 2000 pesos con ese trabajo. De esa manera los moratos constituyen, como los chipayas, aunque con modalidades diferentes, una verdadera reserva de mano de obra, no móvil sino fija.

3. *Los fundamentos tradicionales*

Fuera de la temporada oficial de pesca, los moratos se hicieron reconocer el derecho, por ser urus, de capturar pescado, pero sólo para su subsistencia: les está prohibido venderlo. Lógicamente la comunidad ejerce sus derechos, y la pesca se practica por rotación entre los habitantes de la estancia. Así, dos pescadores parten de Puñeca al Desaguadero los jueves de cada semana; allí trabajan durante una noche y un día, hasta el sábado. Los demás miembros de la aldea van a buscarlos para ayudarles a transportar la carga (uno o dos quintales). Luego, ese producto se distribuye en partes iguales entre los 17 jefes de familia de la estancia.

Los moratos también siguen recogiendo hierbas y raíces acuáticas, y cazando patos, flamencos o *tojos* (conejos de Indias salvajes). Por lo

[23] Véase antes el cap. III.

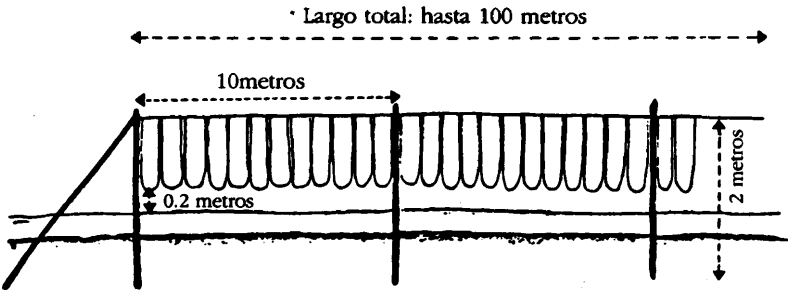


FIGURA 50. *Redes de lazos aéreos para la caza de los flamencos* (sipita *o* Ṫchalkauni)

general, los animales capturados no son para vender, sino para complementar la alimentación. Los métodos utilizados son muy variables. Ya hemos descrito la caza colectiva de los patos, pero existen también técnicas individuales, que consisten en instalar en las *totoras* lazos destinados a distintas variedades de patos; se atrapa al animal ya sea por la pata o si no por el cuello. Recordemos de nuevo la exacta similitud entre los lazos aéreos que utilizan los chipayas para la caza de flamencos (los *tchalkauni)* y los de los moratos (llamados *sipita).* Pero si bien estos últimos se reúnen también en grupos de tres o cuatro para instalarlos en la oscuridad de la noche, su táctica difiere: instalan sus redes en arco, después de haber observado el lugar donde los flamencos se reúnen para dormir. También hay que prever la hora en que soplará el viento del sur, ya que los pájaros emprenden el vuelo contra el viento. Llegado el momento, dos cazadores se ponen al acecho en la orilla, frente a los dos extremos de los *sipita.* Cada uno lleva una antorcha de paja que enciende de pronto, en el momento señalado, y ambos se precipitan hacia el lago corriendo en el agua helada hacia las redes (véase figura 50). Los flamencos, bruscamente despertados y espantados por la luz de las antorchas, alzan el vuelo hacia el sur y quedan atrapados en los lazos; de una sola vez se pueden recoger de veinte a cincuenta. ¿Estaremos aquí ante otro tipo de transformación de orden técnico? En efecto, los chipayas instalan las trampas para atrapar los flamencos al final de su trayectoria, cuando "aterrizan",[24] mientras que los moratos los capturan provocando su vuelo.

Es difícil cuantificar el fruto de estas actividades, pero no cabe duda de que aportan a los moratos el complemento indispensable para su

[24] Véase antes cap. II.

subsistencia. En otros términos, sólo pueden integrarse a la economía de mercado (y seguir endeudándose) al apoyarse en el sistema tradicional de la pesca comunitaria, la caza y la recolección. La asociación de las dos formas económicas divide el año en partes cualitativamente diferentes: los meses de marzo a agosto son dedicados con intensidad a la pesca para el mercado, mientras que las demás actividades se reparten en lo que resta del año.

De esta forma, los moratos, de quienes se podría pensar que "conservaron más aún que los demás grupos una economía primitiva de hombres de la recolección",[25] experimentaron, por lo menos en los últimos 40 años, varias vicisitudes históricas: sedentarización, práctica de la agricultura y finalmente revolución técnica. Entraron de manera definitiva en el mundo moderno, pero en el nivel más bajo de la escala social, pues, como la mayoría de los chipayas, constituyen desde entonces un proletariado rural, explotado por los aymaras de las estancias vecinas y en particular por los comerciantes urbanos. Pero también es cierto que, a pesar de las recientes transformaciones, aún hunden sus raíces en el mundo arcaico de los cazadores-pescadores urus. Los rastros que todavía se pueden recoger de sus tradiciones, ya sea en el marco de las prácticas rituales, ya en el de los mitos, muestran un vasto sistema de transformaciones basado en una lógica específica, que se puede suponer que se extendía en otros tiempos al conjunto del eje acuático, desde el lago Coipasa hasta el lago Titicaca.

Queda el problema que se trasluce a lo largo de todo este capítulo: los chipayas conservan costumbres aún vivas, un intenso sentimiento de su identidad y relaciones sociales fuertemente integradas (por lo menos hasta los años setenta), mientras que los moratos padecen un proceso de deculturación que amenaza su identidad propia. ¿Por qué ese contraste?

Múltiples factores explican esas diferencias; su análisis exige, entre otras cosas, el recurso al enfoque histórico, que desarrollaremos en la Segunda Parte de este libro. Pero la descripción etnográfica, al definir las características de uno y otro grupo, abre también las puertas para ese enfoque y ofrece las bases para una historia regresiva. Tratemos de recapitular: podemos admitir la presencia entre los chipayas de tres factores, cuya ausencia entre los moratos (o su presencia en un modo menor o alterado) demuestra, *a contrario*, una importancia fundamental:

[25] J. Vellard, 1954, p. 204.

1) El territorio. A pesar de ser una planicie semidesértica, azotada por los vientos y cubierta por amplias placas salinas, la existencia de un territorio chipaya es indudable. Cada individuo se sitúa en un sector determinado y está vinculado, por la intermediación de los *mallkus* familiares, al lugar de origen de sus antepasados, de tal manera que la organización social se refleja en la representación del espacio.[26] Por su parte, como vimos, los moratos poseían un territorio, pues son los hombres del lago, y en los tiempos en que aún vivían en las *totoras* cada familia estaba de igual manera ligada a un sector determinado; pero después de haber sido expulsados a la orilla, el lazo entre la organización social y la representación del espacio se vio, si no roto, por lo menos distendido; y, en principio, en tierra firme, no poseen nada.

2) La organización dual. El sistema chipaya de imbricaciones sucesivas hace que un individuo se identifique primero por su estancia (en consecuencia, por su cuarto en el pueblo), luego por su *ayllu* (es aransaya ante los manasayas, y viceversa) y finalmente por su pertenencia étnica (es chipaya ante los aymaras). Diferentes umbrales separan esas unidades imbricadas, de los cuales el principal se sitúa en el último nivel. Cada individuo ocupa su lugar también en una serie de binomios de oposición que rigen no sólo la organización social y espacial, sino también la representación del universo: derecha/izquierda, masculino/femenino, alto/bajo, lluvia/viento, etc. La paradoja consiste en que los chipayas tomaron prestado el sistema dual de los aymaras, lo asimilaron y en cierto modo lo revirtieron para afirmar su propia identidad. En cambio, si bien los moratos se identifican de igual modo por su residencia (hoy en día) en una estancia, la ausencia de dualismo autónomo se ve acompañada entre ellos, de relaciones sociales mucho menos integradas que las de los chipayas. Sus estancias están parcialmente incluidas en la organización dual del territorio del cual forman parte, pero se trata entonces de una organización que les sigue siendo viajera (es aymara) y que desmorona la unidad del *ayllu* Isla Moratos.

3) El sistema de los cargos. Si bien el cargo no está por completo ausente entre los moratos, sólo cumple entre ellos una función secundaria y pone en movimiento una cantidad de bienes mucho menor que entre los chipayas. Por otra parte, sus cargos (Navidad, Carnaval, san Pedro) son similares a los de sus vecinos aymaras. Además, mientras que para los ritos estrictamente urus los moratos se limitan a coti-

[26] Véanse antes caps. I y III.

zar para comprar los ingredientes necesarios, los chipayas ejercen sus cargos en el marco de su propio sistema y la masa de bienes en circulación los obliga a invertir en los gastos suntuarios las ganancias que obtienen con la venta de los productos ganaderos o con el trabajo asalariado. En otros términos, el sistema de cargos de los chipayas asegura la articulación entre la organización tradicional y la economía de mercado y da por resultado una verdadera simbiosis entre ambos sectores. Entre los moratos, aunque estos sectores siguen siendo económicamente complementarios, socialmente son ajenos uno al otro y sólo se yuxtaponen.

En resumen, la identidad chipaya se define de manera no sólo negativa (desprecio y segregación por parte de los aymaras), sino también positiva (en virtud de la cual el individuo está asociado a toda una visión del mundo), mientras que la identidad morato ya sólo se define en forma negativa.

Hice otro viaje en septiembre de 1978, con mis informantes chipayas y morato (Martín Quispe, Benito y Fortunato Lázaro, además de Daniel Muricio), para visitar al tercer grupo uru sobreviviente en Bolivia: los iru-itus del Desaguadero, a más de 250 kilómetros del lago Poopó.[27] Atravesamos el altiplano al norte de La Paz, en *jeep*. Mis amigos, quienes jamás habían viajado hasta esos lugares lejanos, observaban el paisaje con la más viva curiosidad, abriendo grandes ojos. Después de Guaqui avistamos el famoso lago Titicaca, de un azul intenso con un fondo de cumbres nevadas, y bordeamos la frontera con el Perú.

A la altura de Iru-Itu, el Desaguadero constituye un verdadero lago, circundado por una ancha franja rojiza y amarillenta de *totoras*. El grupo uru está hoy reducido a 120 personas (25 jefes de familia). Como los moratos, los iru-itus carecen de tierras. Subsisten en esencia de la caza y la pesca, pero, desde la época de Alfred Métraux, modificaron sus técnicas, y también utilizan redes, sin dejar de construir magníficas balsas. No constituyen una cooperativa, y venden directamente su pescado en Guaqui; por eso parecen ser menos dependientes de los comerciantes aymaras. También pueden criar un poco de ganado: cerdos y algunas vacas que se alimentan en las *totoras*.

El breve encuentro de dos días no fue menos emocionante que el de Llapallapani. Los iru-itus también han perdido la mayoría de sus costumbres, pero algunos ancianos siguen hablando el viejo idioma

[27] Los iru-itus están establecidos en el territorio de la comunidad de Jesús de Machaca.

uru. Por ello, la experiencia lingüística tuvo éxito esta vez: chipayas e iru-itus se comprendieron sin ninguna dificultad. Entre sorpresa, entusiasmo y risas, pasaron horas preguntándose, pero ahora directamente y de viva voz, "¿Como dicen ustedes esto, o esto otro?", apasionándose, como auténticos lingüistas, por las diferencias de giro o de pronunciación.[28] Yo me abstuve de hacer preguntas, para no interferir en su alegría, y me limité a grabar su diálogo. Mientras tanto Daniel, un poco apartado, permanecía silencioso, esbozando una sonrisa, con la mirada triste.

[28] En el camino de regreso, mis amigos chipayas me hicieron este comentario: "Sí, ellos hablan el puquina, pero no tan bien como nosotros".

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD CHIPAYA

LAS DOS MITADES QUE COMPONEN EL TERRITORIO de Chipaya forman dos comunidades que viven en paralelo, reflejo una de la otra, y cuyos vínculos de solidaridad se definen esencialmente por oposición al mundo exterior. En ese marco propio se ubican, en círculos concéntricos, las unidades de producción (variables según los tipos de actividad) y las redes de ayuda mutua: familia en el sentido estrecho, grupo de parientes más cercanos, linaje y por último el conjunto de los miembros ya sea del *ayllu* Tuanta, ya sea del *ayllu* Tajata. El sistema de riego se despliega asimismo siguiendo un doble circuito, a partir de dos tomas de agua distintas, no sin conflictos frecuentes en el pueblo. La mayoría de las celebraciones religiosas (en honor de los santos y de los *mallkus)* se hacen también por partida doble. Es decir, la escisión de las categorías constituyentes del pensamiento dualista engendra los esquemas que ordenan entre los chipayas a la vez la distribución del territorio, la organización social y la concepción del universo y de las potencias sagradas. La unidad del pueblo se expresa, simbólicamente, cuando las grandes fiestas de santa Ana y del Torre Mallku reúnen, en la exaltación de las plegarias, las danzas y las borracheras, a los miembros de ambas comunidades.

Sin embargo, ¿en qué difieren esos rasgos culturales de los de las poblaciones aymaras vecinas? En los pueblos limítrofes, Sabaya y Huachacalla, se advierte en efecto una división en dos mitades y cuatro *ayllus*, que pudo proporcionar el modelo al cual se conforman los dos *ayllus* y los cuatro sectores de Chipaya (ya que la promoción de Ayparavi al rango de cantón separado es reciente). Es una misma lógica binaria la que gobierna en todo: las representaciones del espacio y del tiempo, las relaciones entre grupos sociales, los sistemas de creencias y las prácticas rituales. El hecho de que una serie de correspondencias asocie, entre los urus del lago Coipasa, por un lado la derecha, lo masculino y lo bajo, y por el otro la izquierda, lo femenino y lo alto, no representa al fin y al cabo sino una sola variante entre las combinaciones que permiten los juegos de espejos del orden dual. El sistema de transformaciones que pone en evidencia el análisis de los ritos de fecundi-

dad, de un grupo uru al otro, se sitúa también en la continuidad de las prácticas aymaras. Sincretismo pagano-cristiano, rotación de los cargos religiosos, reglas del don y de la reciprocidad: todos estos componentes se vuelven a encontrar en las diferentes comunidades de Carangas (así como en los Andes centrales y meridionales). ¿Debemos concluir, siguiendo a Alfred Métraux, que los chipayas, "pueblo fosilizado", no hacen más que perpetuar las costumbres, una visión del mundo y un tipo de organización social tomados de sus vecinos aymaras, pero hace tiempo desaparecidos entre éstos?

Sin embargo, unos y otros proclaman una diferencia que el idioma y la indumentaria manifiestan sin llegar por ello a agotarla. Esta alteridad se funda en última instancia en la naturaleza acuática de los urus, "hombres de agua", por oposición a los "hombres secos", aun cuando la agricultura se haya convertido entre los chipayas en la actividad económica dominante; a fin de cuentas, éstos siguen siendo irremediablemente *chullpa-puchu*, restos de la primera humanidad. El viaje que nos permitió encontrar a los moratos del lago Poopó y a los iru-itus del Desaguadero nos dejó entrever que la identidad chipaya se confunde con la fidelidad a los antepasados, confortada por la conciencia de un destino común a los diferentes grupos urus, a pesar de la diversidad de sus respectivas trayectorias. Por el contrario, entre los moratos y los iru-itus la memoria suscita sobre todo el sentimiento frustrante de un vacío, de una ausencia (explicitada en la pérdida de la lengua puquina). ¿Cuál es, pues, la originalidad de la trayectoria seguida por los urus del lago Coipasa? ¿Por qué son los únicos "hombres de agua" sobrevivientes como grupo autónomo, establecido en su propio territorio y consciente de su singularidad? Conviene ahora examinar la memoria colectiva de los chipayas y restituirla dentro del contexto general de la historia de los urus (y de forma aún más global, de las sociedades indígenas del altiplano andino desde el comienzo del periodo colonial); es decir, remontarnos hacia el pasado a partir del presente, en busca de los tiempos perdidos.

Segunda Parte

EL TIEMPO HACIA ATRÁS

La fidelidad a sus costumbres y la conciencia de su identidad atestiguan, entre los chipayas, un retomar continuo del pasado en el presente. Sin embargo, no debemos proyectar esquemáticamente nuestras observaciones etnográficas sobre los siglos anteriores, como si éstos no hubiesen conocido rupturas e innovaciones. Por el contrario, en el trabajo de campo afloraron numerosos rastros de una historia en movimiento. Recordemos, por ejemplo, que nuestros informantes hablaron de los campos irrigados como de algo reciente. O que, en otro ámbito, el problema de la cuarta capilla desembocaba en el del estatuto de los cuatro sectores de Chipaya. ¿Acaso correspondieron éstas en otros tiempos a cuatro *ayllus,* como en los pueblos vecinos de Sabaya y Huachacalla, que parecen haber inspirado a los urus del lago Coipasa el modelo (aymara) de su organización social? ¿Cómo se constituyó ese modelo y cómo fue adoptado por los chipayas? ¿Conviene remontarse hasta el siglo XVI o incluso más? Veremos que el análisis de las reestructuraciones indígenas bajo la dominación española exige la reconstrucción más minuciosa posible de las diferentes coyunturas coloniales. Por eso nuestro enfoque regresivo tampoco debe proceder según un itinerario continuo, ya que no nos proponemos recomponer de manera artificial un orden del tiempo al revés, sino volver hacia atrás con idas y vueltas para tratar de responder las preguntas que plantea el estudio del presente. ¿Pero no nos arriesgamos, a través de esa serie de idas y venidas, a caer en algún tipo de tautología? En realidad se suceden dos perspectivas: nos esforzamos, en la Primera Parte, por mostrar la lógica interna de la sociedad chipaya (y en parte la del grupo morato); ahora se trata de examinar sus transformaciones en la historia. Así nos veremos impulsados a ampliar el marco de nuestra investigación al conjunto de los grupos urus y al contexto global del mundo indígena del altiplano, sin dejar de seguir los caminos aparentemente sinuosos que impone la tarea de someter la identidad chipaya a la prueba del tiempo.

I. EL TRABAJO DE LA MEMORIA

> Creen insultarnos llamándonos *Urus Urus*, sin saber qué es un uru ni cuál el significado de esa palabra.

CUANDO LOS CHIPAYAS hablan de sus antepasados, hay dos visiones dominantes y contradictorias: sin precisar la época, evocan un tiempo de servidumbre, cuando sufrían los malos tratos infligidos por los aymaras, o bien de abundancia, cuando vivían fieles a sus tradiciones y disponían de lagos vastos y numerosos rebaños. Recordemos que su mito de origen desemboca, de manera análoga, en un mensaje ambiguo que afirma la identidad chipaya en el contexto de una dominación aymara. ¿Qué significa esta dualidad tanto en el mito como en la memoria? En este capítulo trataremos de reconstituir la historia de los chipayas combinando dos tipos de fuentes: por un lado la tradición oral y por otro los documentos escritos. La información disponible sólo aporta fragmentos dispersos, rompecabezas del cual muchas piezas habrían desaparecido. Por eso emprendemos el camino del presente hacia el pasado. La investigación etnográfica permitió definir ciertos elementos constitutivos de la identidad chipaya (el territorio, la organización dual, el sistema de cargos), pero ¿se puede acaso determinar en qué época se cristalizaron esos elementos en un conjunto coherente, y cómo ha evolucionado?

Por su naturaleza heterogénea y su desigual abundancia, la documentación escrita brinda enfoques muy variables según las épocas.[1] ¿Corresponde la relativa riqueza de ciertos archivos a periodos más o

[1] El inventario de los documentos de archivos referidos a Chipaya se estableció con rapidez; puede ser clasificado según cuatro procedencias principales:

1) Viejos documentos que algunos informantes heredaron de sus antepasados; por lo general son malas copias cuyo contenido, en la mayoría de los casos, parece sin embargo auténtico (denuncias, partes de procesos, etcétera).

2) Los archivos del Tribunal de Primera Instancia de Corque, documentos del mismo tipo que los precedentes, entre los cuales se encuentran a veces los originales; cronológicamente, se extienden desde mediados del siglo XVII hasta mediados del XIX (con una concentración al comienzo de los siglos XVIII y XIX).

3) Los registros de bautizos, matrimonios y defunciones conservados en Huachacalla, parroquia de la cual dependían Sabaya y Chipaya. Su calidad es lamentablemente mediocre: el libro

menos intensos de la historia chipaya, o es acaso resultado del simple azar de su conservación? Procuraremos, ayudándonos de la tradición oral, completar o corregir las insuficiencias de lo escrito. Inversamente, la confrontación de los datos orales con los archivos puede dar cuenta, en cierta medida, del trabajo de la memoria y ayudar a explicar por qué ciertos temas se hallan más presentes, más vivos que otros. ¿Podría aplicarse el mismo procedimiento, de manera paralela, al campo de los mitos? En el capítulo precedente, la comparación entre chipayas y moratos mostró, en efecto, que sus mitos de origen correspondían a un mismo sistema de transformaciones; también supusimos que el contexto histórico modificaba a su vez el contenido y la significación de cada variante del mito. ¿Cuál es entonces, en el caso de Chipaya, ese contexto histórico?

A. La revolución agrícola

"A los pobres rendimientos que les aporta el ganado, los Čypaya suman una agricultura muy limitada y muy primitiva." Ésta era, en 1931, la apreciación de Alfred Métraux.[2] Menciona, es verdad, la existencia de terrenos de cultivo dedicados a la quinoa y a la *canawa*, pero su descripción plantea un problema: "Estos campos no están irrigados [agrega] y es claro que podrían serlo, dada la uniformidad del campo. Algunos Čypaya de espíritu emprendedor reconocieron la posibilidad de esa mejora, y la cuestión es actualmente objeto de discusiones en los grupos de agricultores". Ahora bien, sabemos que hoy en día (en los años setenta) la preparación de terrenos de cultivo exige el mantenimiento de una vasta red de diques y canales, que representa la mayor parte de los trabajos colectivos.[3] Las más antiguas observaciones sobre los chipayas, que debemos a sus primeros etnógrafos, Zenón Bacarreza en 1910 y Arturo Posnansky en 1918, no señalan ninguna actividad agrícola; en ese entonces el riego estaba destinado sólo a a los pastos.[4] Los chipayas aparecen, pues, a comienzos del siglo y hasta los años

más antiguo (de matrimonios) cubre los años 1772-1796, luego hay lagunas. Los otros registros comienzan sólo en 1816 y llegan, no sin interrupciones, hasta mediados del siglo xx. Les siguen los registros civiles, de mucho mejor calidad.

4) Los censos conservados en los grandes depósitos de archivos de Sucre, Buenos Aires o Sevilla, distribuidos de manera irregular en el tiempo (los de Chipaya corresponden a los años 1683, 1786, 1796, 1838, 1846, 1852, 1860, 1864, 1867, 1871 y 1877).

[2] A. Métraux, 1935-1936, pp. 161-162.

[3] Véase el cap. II de la primera parte.

[4] Z. Bacarreza, 1910; A. Posnansky, 1918.

treinta como ganaderos y, de manera secundaria, como cazadores. ¿Por qué esa ausencia, entre los tres autores mencionados, de los campos inundados?

La única explicación posible es que el sistema agrícola de los chipayas, tal como lo describimos más arriba, sea relativamente reciente. Basta con interrogar a los informantes para confirmarlo: "en otros tiempos", dentro del territorio chipaya, no se practicaba la agricultura. Es cierto que los antepasados no la desconocían totalmente, pero si obtenían un poco de quinoa, era fuera de su territorio, en las dunas de Ayparavi. Ahora bien, esos campos móviles (sobre los cuales hablaremos más adelante) dependen de técnicas basadas en el manejo, no de las aguas, sino de los vientos. ¿Cuándo comenzaron los chipayas a aplicar el riego en la agricultura? Los informantes más ancianos sitúan ese acontecimiento en la época de su infancia. Así, Pablino Quispe —quien tenía alrededor de 65 años en 1974— recuerda haber asistido a la distribución de los primeros *tsvi* cuando tenía unos 10 años. Varios datos (junto con otros testimonios) permiten situar su aparición en los años veinte. ¿Se deberían a un error las consideraciones de Métraux sobre la ausencia de campos de riego? Más bien se puede suponer que se encontraba ante un fenómeno que no podía pasar por alto pero cuyos alcances reales no pudo medir: una verdadera revolución agrícola.

¿Cómo se produjo esa revolución? En la memoria de los informantes se halla asociada al recuerdo de cambios climáticos y ecológicos. Desafortunadamente no disponemos de registros meteorológicos referidos a la región en el periodo estudiado. Los chipayas sólo recuerdan que, todavía a comienzos de siglo, sus lagos ocupaban una superficie mucho más extensa y poseían una flora más rica, en especial vastos cañaverales ahora desaparecidos. En efecto, el clima era más húmedo, pues mientras que actualmente la temporada de lluvias en Carangas rara vez comienza antes de diciembre —para alcanzar su apogeo en enero o febrero—, antes empezaba en octubre o noviembre. Al secarse el clima vino un descenso de las aguas, de modo que los lagos dejaron una tierra húmeda y cultivable; fue entonces cuando los chipayas emprendieron la siembra de quinoa, *canawa* y papas, y así apareció la agricultura en el territorio de la comunidad.

Los primeros intentos fueron individuales. Algunos jefes de familia experimentaron dentro de cercados *(canchones)* construidos en sus estancias. Se trataba quizá, de construcciones similares a las que se observan en los pueblos vecinos de Sabaya o Huachacalla, de forma ge-

neralmente rectangular, dimensiones muy variables (de 10 o 20 metros por 60 u 80 metros) y paredes hechas con *champas* (bloques de tierra de 80 centímetros a un metro de altura), que servían para proteger los cultivos tanto de los vientos como de los animales. Sin embargo, esos cercados podían, acoger el ganado antes de la siembra o después de la cosecha para aprovechar así su abono. Según los informantes, en un canchón de medianas dimensiones (unos 30 metros cuadrados) se podía obtener cerca de un quintal de quinoa. En esa época, la mayoría de los chipayas también tenía campos en las dunas de Ayparavi (como veremos más adelante), donde cada uno podía cosechar, en promedio, hasta dos quintales. Es decir, en total, cuando el año era bueno, tanto en el canchón como en las dunas, cada jefe de familia obtenía una cosecha de alrededor de tres quintales; la quinoa constituía sólo un suplemento en el régimen alimentario de los chipayas.

La era de los canchones duró apenas unos años, tal vez diez. Podemos suponer que el salitre impregnaba la superficie de los cercados después de las cosechas; por eso mismo los chipayas no tardaron en aplicar a la agricultura técnicas que practicaban desde hacía tiempo en la crianza de los cerdos, es decir, la inundación y la desecación sucesivas de los campos. Tal vez repetían de manera artificial el proceso que habían podido observar durante los descensos del nivel de los lagos; de hecho, fue cerca de éstos donde acondicionaron los primeros *tsvi*. La preparación de los terrenos de cultivo era una prolongación de los trabajos que los chipayas ya realizaban para el mantenimiento de los lagos, y sólo se trataba en realidad de una extensión de la red de riego preexistente. Se trataba de una innovación, con base en técnicas muy antiguas; la revolución de los años veinte consistió en aplicar la irrigación de la ganadería a la agricultura, integrando estrechamente ambos tipos de actividades. Pero los diques y canales tuvieron en adelante un nuevo destino; los hombres de agua se adentraban en la vía del crecimiento agrario.

¿Cómo se tomó esa decisión? El sistema de los *tsvi* sólo se podía establecer de manera global, por medio de operaciones simultáneas en lugares diferentes, al precio de una reorganización completa del espacio explotado. Los recuerdos sobre las deliberaciones que precedieron su introducción son vagos, pero los informantes precisan que fue decidida de común acuerdo por todos los chipayas, en las dos mitades al mismo tiempo. ¿Se inspiraron en sistemas utilizados por pueblos vecinos? Los campos no están irrigados ni en Huachacalla ni en Sabaya.

Por otra parte, los valles de la vertiente chilena, tienen condiciones (aridez, inclinación) muy diferentes a las del territorio chipaya (salinidad, llanura), y las canalizaciones de Tarapacá, en forma de caracol, o las terrazas de Camiña, no se parecen en nada al sistema de los campos inundados.[5] Otro enfoque parece más justificado: en el capítulo precedente vimos que los moratos emplean en Aullagas técnicas bastante similares a las de los chipayas, siguiendo el mismo principio de rotación de las tierras y las aguas. Se puede suponer que ambos grupos, frente a dificultades análogas, inventaron en un momento determinado de su historia, y gracias a su familiaridad secular con los lagos, las soluciones más adecuadas a los problemas que les planteaba la práctica de la agricultura.

Pero hubo una mutación decisiva en Chipaya. Los campos de Ayparavi, así como los canchones, eran propiedad individual, y su explotación exigía la ayuda del círculo estrecho de los hermanos o de los cuñados. Ahora bien, el nuevo tipo de agricultura dentro del territorio acarreaba un incremento de las faenas colectivas, lo que tendía a reforzar los lazos comunitarios. ¿Pero de una comunidad en qué sentido? Sabemos que el término puede ser aplicado a unidades cada vez más amplias, imbricadas en cierto modo unas en otras. Recordemos que las dos mitades o *ayllus*, Tuanta y Tajata, constituyen hoy en día las dos unidades fundamentales ya sea para la organización del trabajo (doble red de riego, propiedad colectiva de las tierras y de los lagos, etc.), ya sea para las prácticas y representaciones simbólicas (paralelismo de los cargos, ritos gemelos, etc.). Cada una de estas mitades se subdivide a su vez en dos sectores, Ushata y Waruta por un lado, Tuanchajta y Tajachajta por otro; estos cuartos siguen dividiendo el espacio social y simbólico (cuatro líneas de silos, altares en las cuatro esquinas de la iglesia, etc.), pero su función económica se reduce hoy al orden seguido en la lista de los beneficiarios durante el reparto de los *tsvi*.[6] ¿Eran antes esos cuartos unidades como son hoy los *ayllus*? En efecto, aquéllos determinaban estrictas divisiones territoriales aún a comienzos de este siglo; por ejemplo, en el interior de Tuanta los rebaños de Waruta no podían pastar en las estancias de Ushata, y viceversa;[7] y lo mismo pasaba dentro de Tajata con los rebaños de Tuanchajta y Tajachajta.

[5] T. Platt, 1975.

[6] Véase el cap. II de la primera parte.

[7] En caso de infracción se imponían multas a los propietarios del ganado, como es todavía el caso entre los *ayllus* Tuanta y Tajata.

Surge entonces la pregunta: ¿influyó la estructura de mitades y cuartos en las modalidades de la revolución agraria, y suscitó ésta a su vez cambios en la organización social?

Los informantes confirman que los primeros *tsvi* fueron acondicionados separadamente no sólo por mitades, sino también por cuartos. Así, en la mitad Tajata los terrenos de cultivo se situaban de un lado y otro del río Grande: los de los tajachajtas (familias Guarachi y Lázaro) en Walliri, y los de los tuanchajtas (familias Felipe, Quispe, Mamani, Copa y Vilca) en Savilaca. Para inundar los terrenos, bastaba entonces con cerrar el río Grande al sur (en las cercanías del "lago de los cerdos") y desviar al mismo tiempo las aguas hacia el oeste y el este; para desecarlos, se cerraban los canales de derivación, se abría de nuevo el río Grande y las aguas se volcaban en el lago. Lo mismo en la mitad Tuanta: los campos de los warutas (familias López y Perca) se hallaban en Paraskilla, al suroeste de Chunkirini (límite entre los dos cuartos), y los de los ushatas (familias Condori, Mamani, Mollo, Loza y Chino) en Yunguyo y Mamanica, "enfrente", o sea al noreste de Chunkirini. En todos los casos, los *tsvi* eran repartidos de manera individual, en cantidades iguales para cada jefe de familia; pero los diques y canales exigían trabajos colectivos en cada mitad, en dos niveles: *1)* el del cuarto para la zona que concernía directamente a los terrenos de cultivo, y *2)* el de la mitad entera para las zonas situadas aguas arriba (en particular en las tomas de agua del río Lauca, en Ajllata por un lado y en Taipiuyu por otro). Estamos ante un doble sistema de imbricamiento de las unidades de producción, mientras que los derechos de uso de los lagos, los pastizales y los campos se ejercían sólo en el marco del cuarto.

Durante los primeros años, los terrenos preparados de este modo representaban una extensión relativamente reducida, pues cada jefe de familia apenas recibía entre uno y dos *tsvi* que no superaban los 200 o 300 metros. Se sembraba más *canawa* que quinoa, y se cosechaba alrededor de un quintal por parcela. En los campos de Ayparavi, un jefe de familia podía obtener cerca de cuatro quintales en un buen año. El aumento de la producción, en comparación con el sistema de los canchones, parece todavía modesto, pero la organización colectiva de los trabajos aseguraba a todos los miembros de la comunidad el acceso a tierras cultivables.

Si bien los *tsvi* forman desde el comienzo un sistema, éste comporta otra ventaja fundamental: se puede ampliar, lo que da origen a una evolución acumulativa. Hemos notado en los cuatro sectores que los

primeros campos inundados se sitúan cerca de los lagos, y que corresponden a terrenos que, en los años setenta, ya no se cultivan: los campos actuales se extienden mucho más al norte.[8] Es difícil reconstituir en detalle la historia de todos los terrenos acondicionados, pero el avance agrícola aguas arriba de los canales refleja, de manera indiscutible, un aumento de las zonas beneficiadas. ¿Acaso era esta la reacción chipaya ante una presión demográfica acrecentada? Dejemos por el momento este problema. La ampliación del sistema alcanza el resultado que se observa hoy: cinco, seis y hasta ocho parcelas por jefe de familia, de unos 300 a 500 metros de largo, de modo que la cosecha puede alcanzar hasta 10 quintales en condiciones favorables. O sea, comparada con la producción de los primeros *tsvi* (y con mayor razón con los canchones o las simples dunas de Ayparavi), se trata de una magnitud totalmente distinta. La economía chipaya desplaza así su centro de gravedad hacia el cultivo de la quinoa, y en consecuencia cambia de naturaleza.

La revolución agrícola se vio acompañada por una transformación del régimen alimentario (sobre el cual hablaremos más adelante) y un reajuste de la organización social. El desarrollo del sistema de los *tsvi* exigía una red de riego más compleja, aguas más abundantes y más trabajo. La distribución de los terrenos de cultivo en cuatro sectores separados sólo representó una primera etapa, pues el auge agrícola empujó a los cuartos a unirse por parejas dentro de cada mitad, Tuanchajta con Tajachajta y Ushata con Waruta. Así se llegó a la situación actual, en la cual las unidades de producción se confunden con las mitades, Tajata por una parte y Tuanta por otra. Pero esos reagrupamientos no se hicieron al mismo tiempo en los dos lados. En Tajata la separación de los terrenos de cultivo no duró más que cinco o seis años; los informantes concuerdan en señalar que los tuanchajtas y los tajachajtas se unieron en el transcurso de los años veinte. En cambio, la fusión de ushatas y warutas en Tuanta fue más tardía, e incluso se recuerda el año: 1939. ¿Por qué los miembros de Tajata precedieron a los de Tuanta en ese movimiento de unificación? ¿Acaso por el desequilibrio demográfico entre los dos *ayllus?* ¿O por un sentimiento más intenso, entre ushatas y warutas, de su carácter particular? El desajuste entre las dos mitades se debe también a factores ecológicos y técnicos: el ligero declive del terreno le da ventaja a Tuanta (o Manasaya, la parte de Aba-

[8] Véase el cap. II de la primera parte.

jo), que por otra parte se beneficia con una toma de agua situada más arriba, sobre el Lauca; por lo tanto, sus lagos siempre fueron de un caudal mayor que los de Tajata (o Aransaya, la parte de Arriba). La insuficiencia de aguas sin duda obligó a los tuanchajtas y los tajachajtas a agruparse primero. ¿Por qué los ushatas y warutas se unieron a su vez? Quizá para resolver, también, problemas ya de agua, o de mano de obra. Pero se puede asimismo suponer que la lógica de la organización dual los incitaba, consciente o inconscientemente, a restablecer de algún modo una simetría.

Por lo pronto, uno de los problemas planteados al comienzo de este estudio queda aclarado. Recordemos que, según Alfred Métraux, la sociedad chipaya se componía de tres *ayllus,* Tajata, Tuanta y Waruta; sin embargo, se preguntaba qué estatus le correspondía a Waruta, que parecía formar parte de Tuanta y a la vez distinguirse de ella.[9] Ahora sabemos que en 1931 la sociedad chipaya contaba efectivamente con tres unidades de producción, pero lo que Métraux ignoraba era que los dos cuartos de Tajata (Tajachajta y Tuanchajta) acababan de agruparse, y que los dos de Tuanta (Waruta y Ushata) seguirían ese ejemplo unos años después. Además, ese proceso de fusión, vinculado al desarrollo de la agricultura, tuvo repercusiones inmediatas sobre el otro componente del sistema económico, es decir, la ganadería. Las divisiones dentro de cada mitad desaparecieron también en cuanto a los pastos, tanto en las estancias como en los lagos. Pero no encontramos, en lo referente a la cría de ganado, ninguna evolución interna que hubiera podido determinar esos cambios. Una vez más, fueron impuestos, por la lógica de la organización dual, siguiendo el camino de la revolución agraria. Cada mitad se convertía en la unidad principal de producción para el conjunto de las actividades económicas, dominadas a partir de entonces por el sistema de los campos inundados.

B. Movimientos de población

Así, pues, la historia contemporánea de los chipayas está marcada fundamentalmente por la revolución agrícola. ¿Cómo se explica esto? De inmediato pensamos, sin caer en un determinismo sumario, en relacionar el problema de las subsistencias con el factor demográfico: ¿se debe

[9] A. Métraux, 1935-1936, pp. 121-122.

la introducción de la agricultura de riego a necesidades crecientes? ¿Tiene ésta a su vez efectos sobre el número de habitantes?

En esta sección, consideraremos la población global de Chipaya (las dos mitades reunidas; véanse cuadro 24 y gráfica 1).[10] El punto de partida de la serie de censos se sitúa en 1683, cuando la población total de Chipaya es de 245 personas (274 incluyendo los ausentes), con 66 tributarios (más 13 ausentes). Las cifras muestran luego, durante el siglo XVIII, cierta estabilidad demográfica, quizá con una ligera tendencia a la baja. Los datos parecen ser contradictorios: el número de tributarios disminuye un poco (66 en 1730; 59 en 1734, 1787 y 1797), mientras que las cifras referentes a la población global sugieren, inversamente, un ligero aumento (278 en 1787; 287 en 1797). ¿Por qué esas aparentes divergencias? Ignoramos la forma como se levantaron esos censos y qué tanto se puede confiar en ellos, pero podemos admitir que, al haberse establecido con fines fiscales, son más confiables en lo relativo a los tributarios que en lo concerniente a la población total. Sin embargo, el orden de magnitud es el mismo entre 1683 y 1796.

Por el contrario, el censo de 1804 muestra una brusca caída: 44 tributarios (25 % menos que en 1797) y 256 habitantes (10% menos). Son cifras algo discordantes, pues si bien la relación entre tributarios y población total llega, en 1787 y 1797, a 4.7 y 4.9, respectivamente, es de apenas 3.7 en 1683, y en 1804 alcanza 5.8. ¿Debemos entonces concluir que la población total es subestimada en el censo de 1683, o que la cifra de tributarios es demasiado baja en el de 1804? Documentos de diferente naturaleza (piezas de procesos) confirman, en 1824 y 1828, la fuerte disminución de los tributarios, cuyo número se reduce a 29 y 34, respectivamente. Recordemos que la caída de comienzos de siglo se sitúa en un contexto general de crisis: de 1803 a 1805 catastróficas sequías castigaron los Andes meridionales y provocaron la pérdida de las cosechas; las consecuencias demográficas se observan 25 años después, y se pueden considerar admisibles cifras tan bajas como las que se registran en el número de tributarios en ese entonces.

[10] Los datos demográficos analizados en esta sección fueron tomados de los censos siguientes: en 1683: AGN, Sala XIII, 18-4-4, ff. 116r. -122v.; en 1730: AGN, Sala XIII, 18-5-3; en 1734: RAH, col. Mata Linares, t. 78, f. 323r.; en 1786: *ibid*, f. 322, r.-v.; AGN, Sala XIII, 18-5-5, ff. 40r.-45v., y AGN, Sala IX, 8-6-4, t. II, 36, f. 136r.; en 1797: AGN, Sala XIII, 18-6-2, ff. 247r.-252v. y Sala IX, 8-6-4, t. II, 36, f. 131r.; en 1804: AGN, Sala XIII, 18-6-2, ff. 188v-201r., y Sala IX, 8-6-4, f. 128r.; en 1838: ANB, *Revisitas*, libro 175, ff. 103r.-118v.; en 1847: ANB, *Revisitas*, libro 177, ff. 101r.-114v.; en 1852: ANB, *Revisitas*, libro 178, ff. 152r.-175v.; en 1860: ANB, *Revisitas*, libro 179, ff. 143r.-165r.; en 1864: ANB, *Revisitas*, libro 18, ff. 146r.-172r.; en 1867: ANB, *Revisitas*, libro 181, ff. 135r.-158v.; en 1871: ANB, *Revisitas*, libro 182, ff. 141v.-143v.

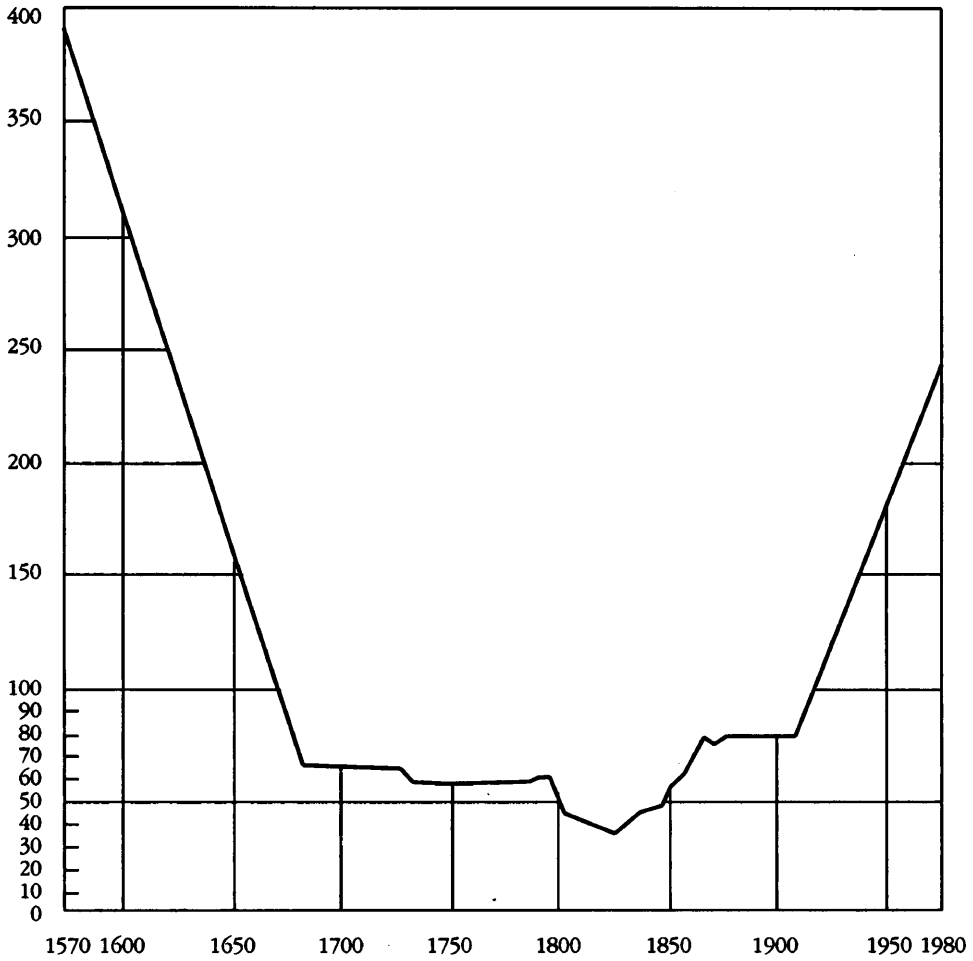
CUADRO 24. *Tributarios y población total en Chipaya*

	Tributarios			*Población total*		
Años	*Manasaya*	*Aransaya*	*Total*	*Manasaya*	*Aransaya*	*Total*
1575			388			1980
1683	36[a]	30[b]	66	147[c]	98[d]	245[e]
1730			62			
1734			59			
1787			59			278
1792	40	20	60			
1797	37	22	59	191	96	287
1804	30	14	44	174	82	256
1828	22	12	34			
1838	23	20	43	109	80	189
1847	25	21	46	111	88	199
1852	32	24	56	119	111	230
1860	28	35	63	143	124	267
1864	35	36	71	120	117	237
1867	40	36	76	157	141	298
1871	41	33	74	150	139	289
1877			77			
1910	41	36	77			385
1931						450
1974			240			980

[a] Más 10 ausentes, [b] más tres ausentes, [c] más 23 ausentes, [d] más seis ausentes, [e] más 29 ausentes.
FUENTES: 1575: ACM, Caja Real, núm. 444, ff. 1r.-2v., y *Tasa... de Toledo*, 1975, pp. 18-19; 1683: AGN, XIII 18-4-4, ff. 116r.-118v.; 1730: AGN, XIII 18-5-3; 1734: AGN, XIII 18-5-5, y RHA, col. Mata Linares, t. 78, f. 323; 1787: AGN, XIII 18-5-5, ff. 40r.-45v., y RHA, col. Mata Linares, t. 78, f. 322; 1792: ATC, núm. 535, ff. 4-5r.; 1797: AGN, XIII, 18-6-2, ff. 250v.-252v.; 1804: AGN, XIII, 18-6-2, ff. 201r.-201v.; 1828: "Copia legalizada", f. 1r.; 1838: ANB, "Revisitas", libro 175; 1847: ANB, "Revisitas", libro 177; 1852: ANB, "Revisitas", libro 178; 1860: ANB, "Revisitas", libro 179; 1864: ANB, "Revisitas", libro 180: 1867: ANB, "Revisitas", libro 181; 1871: ANB, "Revisitas", libro 182; 1877: ANB, "Revisitas", libro 183; 1910: Bacarreza, pp. 94 y 107; 1931: A. Métraux, 1935-1936, pp. 115-116.

La caída se prolonga hasta fines de la década de 1830, los tributarios llegan a 43 en 1838, pero la población total registra su cifra más baja desde el siglo XVII: apenas 189 habitantes. Después de esta reducción, se manifiesta una recuperación a partir de la década de 1840, primero lenta (46 tributarios y 199 habitantes en 1847), luego más acelerada (63 tributarios y 267 habitantes en 1860), de modo que los chipayas vuelven a alcanzar el nivel del siglo XVIII.

El impulso demográfico dura unos 30 años, y luego parece agotarse, pues el crecimiento se detiene. El censo de 1871 muestra incluso una



GRÁFICA 1. *Tributarios de Chipaya*

pequeña disminución (74 tributarios y 289 habitantes), pero encontramos 77 tributarios en 1877. Luego los archivos de Sucre se interrumpen, y para obtener nuevos datos hay que esperar la encuesta de Zenón Bacarreza, un administrador en misión en la región de Carangas en 1910, quien después de haber vivido en la zona elabora el primer estudio científico sobre los chipayas. Ahora bien, su censo alcanza la misma cifra de 77 tributarios entre 385 habitantes (en comparación con los finales del siglo XVIII, se ven aquí tasas de aumento más homogéneas: 30 y 34%).[11] Si nos basamos en las cifras de tributarios, constata-

[11] Z. Bacarreza, 1910, pp. 94 y 108.

mos en realidad un largo estancamiento de 1867 a 1877. Es como si el crecimiento de la población, muy fuerte a mediados del siglo XIX, alcanzara desde ese entonces una especie de techo.

Comparemos la evolución demográfica de los chipayas con la de los aymaras de Carangas[12] (en el marco de la provincia, el total representa otro orden de magnitud, lo que permite eliminar las contingencias locales y seguir mejor la evolución del conjunto).

Durante el siglo XVIII, si sólo tomáramos en cuenta las fechas extremas 1683 (2 427 tributarios) y 1787-1796 (2 455 tributarios), podríamos concluir que hubo un estancamiento, como en Chipaya. Pero la evolución aymara difiere en los detalles, pues está marcada por una fuerte disminución en el primer tercio del siglo (1 804 tributarios en 1734, o sea 25% menos), quizá como consecuencia de la gran epidemia de peste de 1719-1720, seguida por la de viruela a principios de la década de 1730. Los dos últimos tercios del siglo muestran por lo tanto un primer restablecimiento demográfico, que no es sino una recuperación hasta el nivel anterior.

Por el contrario, la crisis de 1804 apenas se nota (hay una baja de 1.3%). Tal vez el censo ocurre demasiado pronto y no registra todos sus efectos: en las demás regiones de los Andes meridionales, la crisis alcanza su punto culminante en 1805. Pero también podemos suponer que golpea a los chipayas de manera más desastrosa pues, como se trata de una serie de sequías, para ellos la disminución de las riquezas lacustres representa una verdadera catástrofe, mientras que para los aymaras su diversificación agropastoril permite, en cierta medida, compensar las pérdidas. En consecuencia, el impulso demográfico del siglo XIX se manifiesta entre los aymaras antes que entre los chipayas, y ya desde 1838 se registran 2 787 tributarios, o sea un aumento de 12% respecto del fin del siglo XVIII. En los 40 años siguientes, el incremento se acelera y el número de tributarios alcanza 5 278 en 1877, o sea un alza de 70 por ciento.

Después de ello se observa un prolongado estancamiento, como en Chipaya, hasta el comienzo del siglo XX (hay 5 329 tributarios en 1910). En otros términos, el crecimiento aymara también choca contra una especie de umbral, aunque se ubique en límites más amplios que el de Chipaya: entre fines del siglo XVIII y fines del XIX la población aymara creció a más del doble, mientras que la uru aumentó apenas en un tercio.

[12] Sobre la historia demográfica de Carangas, *cf.* G. Rivière, 1982.

Queda por examinar la evolución demográfica de los chipayas durante el siglo xx. Alfred Métraux durante su estadía calculaba la población total en unas 350 personas. ¿Acaso hubo una disminución después de las 385 de Zenón Bacarreza en 1910? Más bien parece que Métraux, como muchos de sus predecesores, opta en este punto por una estimación demasiado baja, pues un poco más adelante afirma haber contado "un centenar de hogares", o sea otros tantos jefes de familia.[13] ¿Eran estos últimos todos tributarios? Podemos suponerlo, pues en aquella época, todos los jefes de familia tenían una *sayaña*.[14] Según esta interpretación, estaríamos ante un aumento de 30% respecto de los 77 tributarios de 1910 (y de 1877), y la población global sería entonces de unos 450 habitantes. Como dato suplementario, mencionaremos a otro viajero, Fritz Buck, que visitó Chipaya en 1929 y hablaba de 800 habitantes, cifra que Métraux califica de "sumamente caprichosa".[15] El cálculo de Buck es sin duda exagerado, pero podría confirmar un reinicio del crecimiento demográfico en los años veinte.

En 1974 pude censar, con ayuda de mis informantes, la población del cantón de Chipaya propiamente dicho: 171 tributarios y alrededor de 700 habitantes. En lo que respecta al cantón de Ayparavi, sólo pude obtener la lista de tributarios, (69) que da una cifra aproximada de 270 a 280 personas. Por lo tanto, en total eran 240 tributarios y cerca de 1 000 habitantes. El censo de 1976 (realizado en toda Bolivia) proporciona resultados análogos, aunque un poco inferiores: 882 habitantes. Vale decir que, después de la época de Métraux, la población creció a más del doble en 40 años.

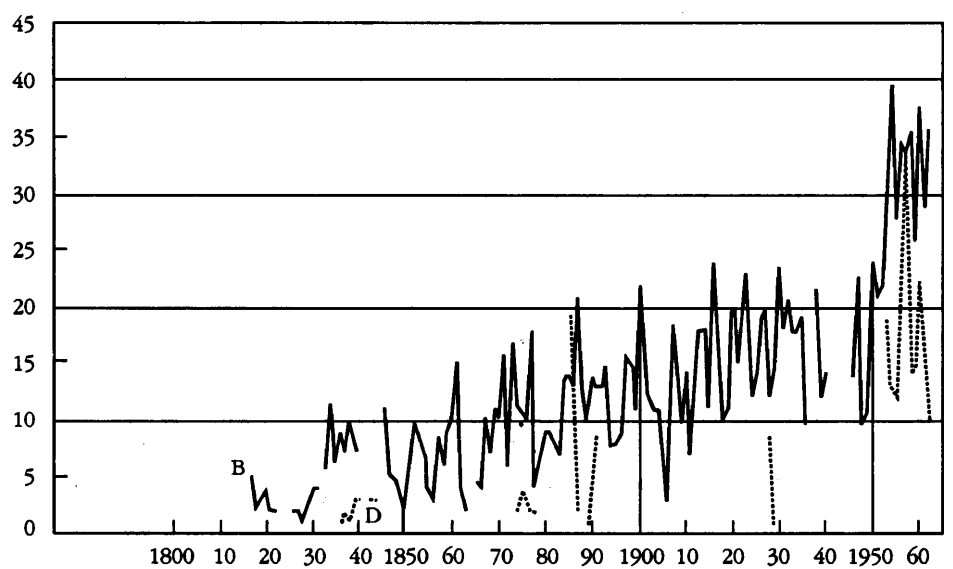
La evolución demográfica de los chipayas durante los tres últimos siglos puede resumirse de la manera siguiente: *1)* estabilidad durante el siglo xviii; *2)* caída al comienzo del siglo xix; 3) rebrote en 1840, recuperación y luego crecimiento hasta alrededor de 1870; *4)* tope a fines del siglo xix y comienzos del xx, y *5)* reinicio del crecimiento en los años veinte y explosión demográfica desde 1930 hasta hoy.

Hubiéramos deseado afinar esta periodización mediante el estudio de los registros parroquiales de Huachacalla, pero la mediocre calidad (por lo menos hasta fines del siglo xix) de los libros de bautizo y la casi inexistencia de libros de defunciones no permiten profundizar el análisis. Los datos sobre los bautizos registrados (véase gráfica 2), pese

[13] A. Métraux, 1935-1936, pp. 115-116.
[14] *Sayaña:* lugar del territorio por el cual un jefe de familia paga tributo en Chipaya.
[15] A. Métraux, 1935-1936, p. 115.

a sus lagunas, confirman las dos fases principales del crecimiento demográfico de los chipayas, pues volvemos a hallar, en efecto, un primer aumento en los años 1830-1860 y una fuerte alza en 1920-1930. Por el contrario, la disminución que señalan los censos a fines del siglo XIX y comienzos del XX no aparece reflejada, pero ignoramos hasta qué punto estaban compensados los nacimientos por las defunciones, y también hay que tener en cuenta el sesgo al que induce la mejor calidad de los registros durante este mismo periodo.[16]

En resumen, los resultados que hemos obtenido, en correlación con los de la sección precedente en este capítulo, sugieren que la fase decisiva del salto demográfico de los chipayas se vincula con la introducción de la agricultura en su territorio. ¿Será el factor económico la causa, y el aumento de población la consecuencia, o viceversa? Causas y consecuencias se entremezclan en una especie de engranaje. Así, pues, el límite de los años 1870-1920 se vería acompañado de una presión demográfica, que puede dar cuenta de ciertas innovaciones; es la época de los canchones, y sobre todo de los primeros *tsvi*. El aumento de los recursos permite a su vez superar el umbral que hasta entonces limitaba el crecimiento de la población, y éste, por su parte, acarrea la



GRÁFICA 2. *Bautizos (B) y defunciones (D) en Chipaya*

[16] En la gráfica 2, el rápido aumento de los nacimientos al comienzo de los años cincuenta está probablemente acentuado por la buena calidad de los registros del estado civil (llevados en Chipaya a partir de 1953).

ampliación de los campos de cultivo. El desarrollo del sistema de los *tsvi* y la explosión demográfica de los últimos 40 años son, efectivamente, correlativos.

C. El lago y el archipiélago

Remontémonos un poco más en el tiempo. ¿Cuál era el sistema económico de los chipayas antes de la revolución agrícola? Éste se sitúa por lo menos en la segunda mitad del siglo XIX, cuando la población chipaya experimenta, como vimos, su primera fase de crecimiento antes de alcanzar un techo. ¿En qué condiciones se realiza este salto? La economía tradicional se basaba en dos elementos principales, un vasto lago por un lado, y las parcelas en las dunas por otro. Trataremos más adelante de precisar en qué época se convirtieron esos componentes en un sistema.

1. *El antiguo lago*

Vastas extensiones ocupadas hoy por pastizales y hasta por caseríos estaban cubiertas en otros tiempos por las aguas. La investigación sobre este punto resulta relativamente fácil, ya que el territorio chipaya se caracteriza por una gran densidad de topónimos (así como el espacio andino en general). La zona lacustre actual se compone en realidad de una multiplicidad de "lagos" *(qota),* que corresponden a otros tantos sitios que tienen sus propios nombres, ya separados por pequeños desniveles del relieve (pequeñas islas o bajos fondos), ya situados uno tras otro, indiscernibles para la mirada ajena pero bien identificados por todos los chipayas. Éstos recuerdan que los antiguos lagos se distribuían, en las cuatro direcciones, de la siguiente manera:

— la región meridional siempre sirvió de desaguadero hacia el lago Coipasa;
— el lago de Tajata se extendía más lejos hacia el norte y hacia el oeste; las aldeas Qusillawi y Marka Qollu, que figuran en la actualidad entre las más importantes, no existían; las últimas estancias hacia el sur eran las de Walliri (para los tajachajtas) y de Savilaca (para los tuanchajtas);
— el lago de Tuanta, de manera simétrica, se extendía más lejos a la vez hacia el norte y el este, hasta las estancias de Parasquilla (para los warutas) y de Mamanica (para los ushatas);

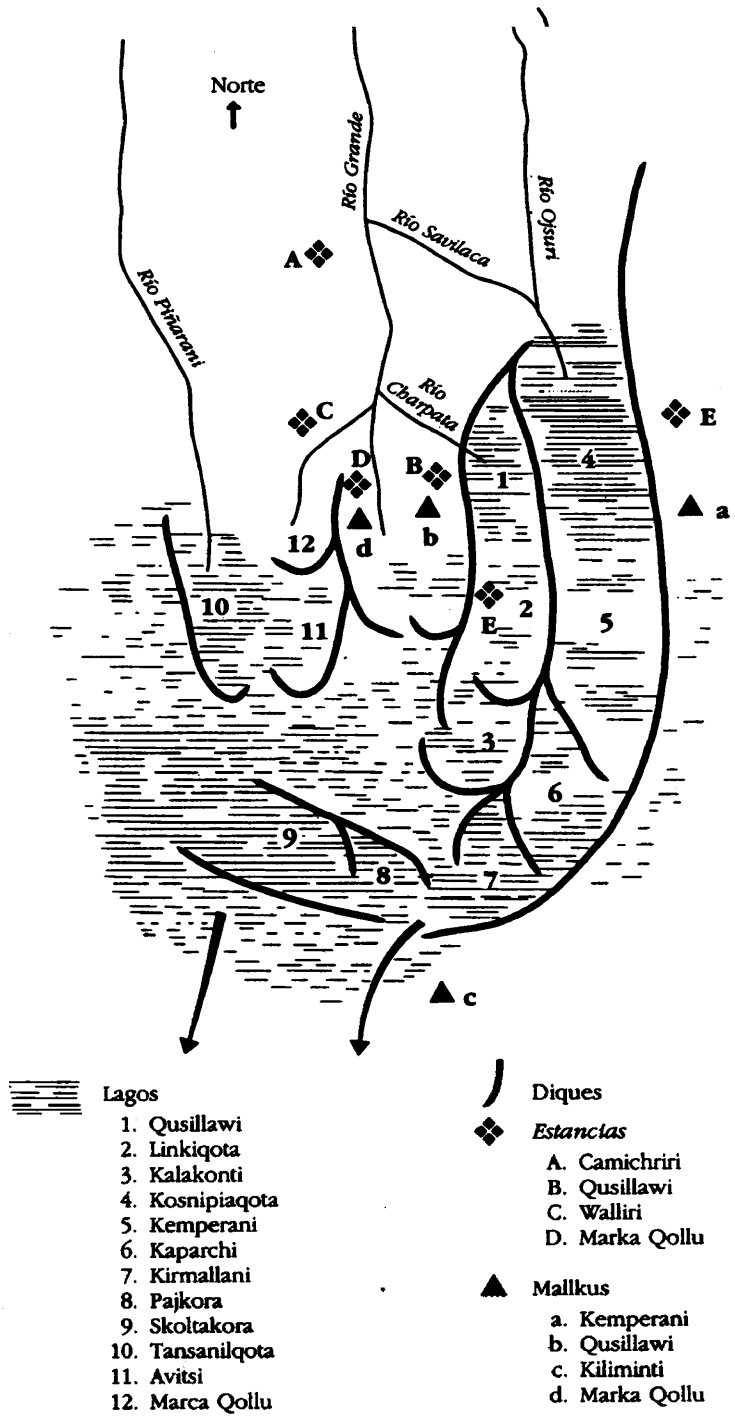


FIGURA 51. *Lagos de Tajata*

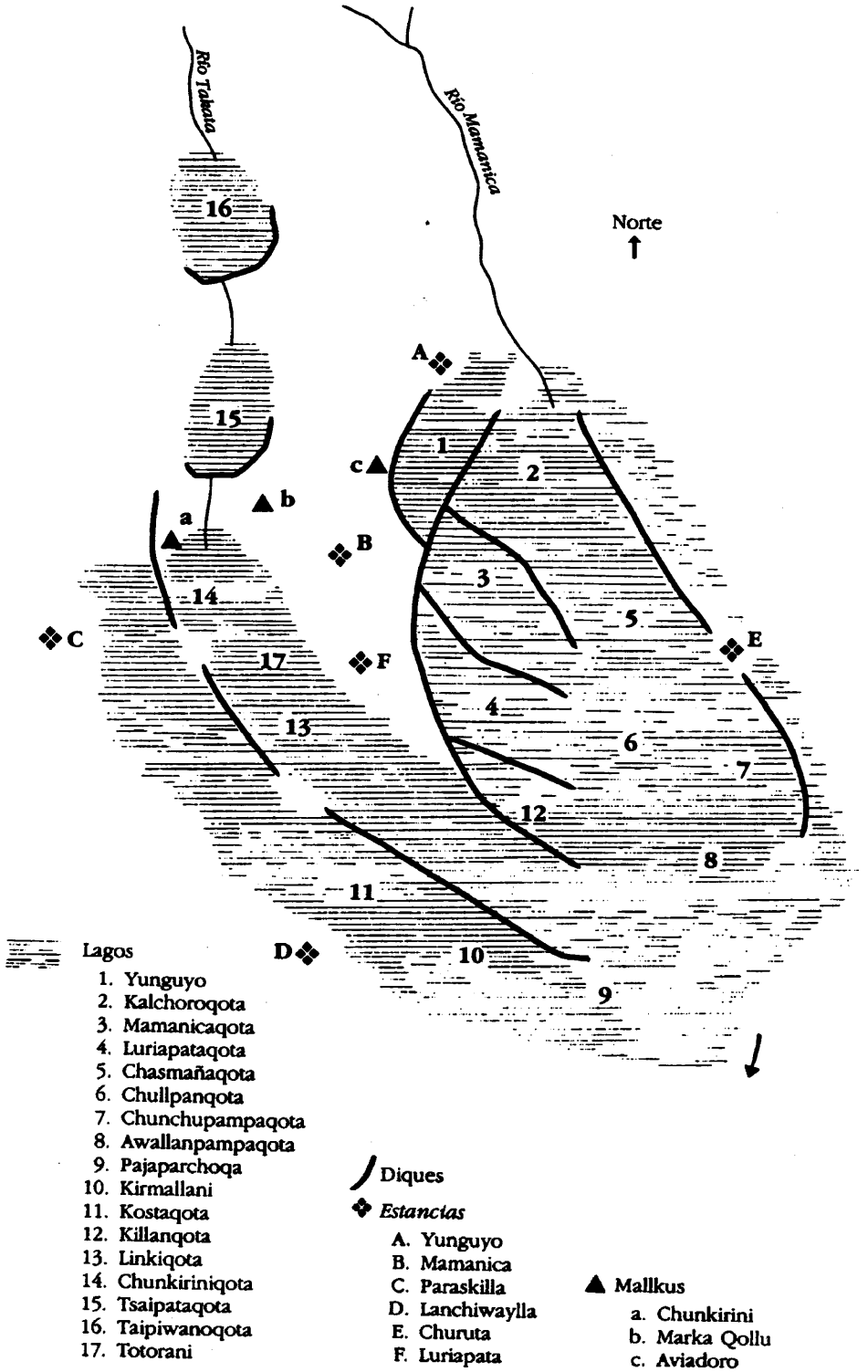


FIGURA 52. *Lagos de Tuanta*

— la zona situada entre los dos lagos actuales, por donde pasa el límite entre las dos mitades, también era más o menos lacustre; el lago de Tajata se prolongaba hacia el este por el Patapatallaniqota, hasta Tuanta, y del mismo modo el lago de Tuanta se extendía hacia el oeste por el Parasquillaqota y el Kosnipiaqota, hasta Tajata. En otros términos, los lagos de ambas mitades se yuxtaponían, y quizá se comunicaban entre sí, constituyendo al sur del pueblo de Chipaya una inmensa capa de forma aproximadamente circular;
— al norte del territorio, según los informantes, había aún otros lagos, por lo general del lado de Tuanta: Aguaqota, Machaqota, Takata, Kirkillaqota, Kaunisa, algunos de los cuales formaban sin duda algo así como cuentas a lo largo de los canales.

De manera muy aproximada, intenté cartografiar esas antiguas zonas lacustres (véanse figuras 51 y 52). Su extensión representaba más del doble, quizá el triple, de la que tienen los actuales lagos, al menos dos leguas por dos en la región situada al sur de Chipaya. Por otra parte algunos topónimos (como Totoraniqota, el "lago de las *totoras*") atestiguan la presencia de plantas hoy desaparecidas; es indiscutible que los recursos acuáticos eran antes más diversificados y abundantes.

De hecho, ciertos documentos hablan del lago de Chipaya, en singular, como si se tratara de una sola y vasta extensión de agua. Una de las descripciones más notables (por desgracia anónima) se publicó en 1829 en el diario *Iris de La Paz:*

> Los ríos Lauca, Barras y Espíritu Santo, así como otros ríos, forman el lago de Chipaya, que mide unas veinte leguas de circunferencia, cerca del cantón de Huachacalla. El lago alimenta una multitud de *suchis* y de pájaros acuáticos (patos, *socas, guallatas* y flamencos): en sus orillas crece mucha *totora,* con la cual los indígenas hacen embarcaciones para navegar por el lago; también sirve para alimentar una multitud de cerdos, de los cuales extraen toda la grasa necesaria para abastecer toda la provincia y las regiones vecinas. Cerca del lago se encuentra un pueblo de indios que conservan casi íntegramente sus costumbres primitivas.[17]

Resulta significativo que a comienzos del siglo XIX la sociedad chipaya ya se distinguiera por su originalidad y hasta por su "primitividad". El texto también confirma la riqueza de la flora y de la fauna del lago. Pero ¿qué pensar de las "veinte leguas de circunferencia"? La zona lacustre tendría entonces un diámetro de cinco a seis leguas, y cubriría

[17] BNS, *Iris de La Paz*, núm. 13, 3 de octubre de 1829.

casi la totalidad del territorio chipaya. Varias hipótesis pueden aclarar este problema. En primer lugar, los antiguos lagos que hemos reconstituido gracias a la tradición oral corresponden, en esencia, a los sectores dedicados a la cría de cerdos, y no representan más que un elemento limitado del conjunto. Por otra parte, esta reconstitución se sitúa hacia finales del siglo XIX, lo cual permite suponer que la zona lacustre era aún más extensa.

Otro documento permite verificar este punto; se trata de un mapa de la provincia de Carangas trazado en 1786 y acompañado de una escala (véase figura 53).[18] Las principales localizaciones, comparadas con los mapas modernos, parecen ser relativamente exactas. El pueblo de Chipaya figura (como los demás pueblos) bajo el signo convencional de una iglesia, cerca de la confluencia de los ríos Lauca y la Rivera, a cerca de una legua al norte de la "Laguna de Chipaya". Esta "laguna" se compone, de manera muy clara, de dos lagos yuxtapuestos, separados por una raya que corre de norte a sur. El del oeste, más pequeño y de forma burdamente circular, mide seis leguas por seis; el del este, de forma ovalada, mide ocho leguas por doce. ¿Estamos acaso en presencia de los lagos que corresponden a las dos mitades de Chipaya? Su disposición lo sugiere, pero las distancias parecen increíbles. Observemos con mayor atención. El lago del oeste comprende una isla, de una legua y media de extensión, ocupada por casas, que parece en efecto ser la de Coipasa; en cuanto a la extensión de "la laguna", en su conjunto, supera la de otro lago situado al noroeste, que sólo puede representar el lago Poopó. ¿Será inexacto el documento? ¿Se aplicaba entonces el nombre de Chipaya a toda la depresión salina, hoy llamada Coipasa? Documentos contemporáneos atestiguan, por el contrario, que sí se hacía tal distinción.[19] Pero en el dibujo todo pasa como si el cartógrafo de 1786 hubiese confundido la doble forma del lago de Chipaya y las dimensiones del lago Coipasa, incluso el conjunto de las salinas. ¿Qué debemos concluir? Podemos admitir que, en un clima más húmedo, el lago de Chipaya, alimentado por las aguas dulces de los ríos Lauca, Barras y la Rivera, se extendía mucho más lejos en todas direcciones, en especial hasta el lago Coipasa, situado en su prolonga-

[18] AGN, Sala XIII, 18-5-5, "Revisita de Carangas" (1786).

[19] Véase por ejemplo, ANB, Minas, 1784, núm. 817: "Informe remitido a esta Real Audiencia por don Dionicio Marín, subdelegado del partido de Carangas[...] sobre las distancias, términos, montañas, ríos, lagunas, temperamento y recursos de las tierras que comprende su juridición", 3 ff.; f. 2r.: "Los lagos más principales salados son: Coipasa, Chipaya, Parinacota, Coxo y Chullasi de los que hace tiempo sacan el sal los naturales..."

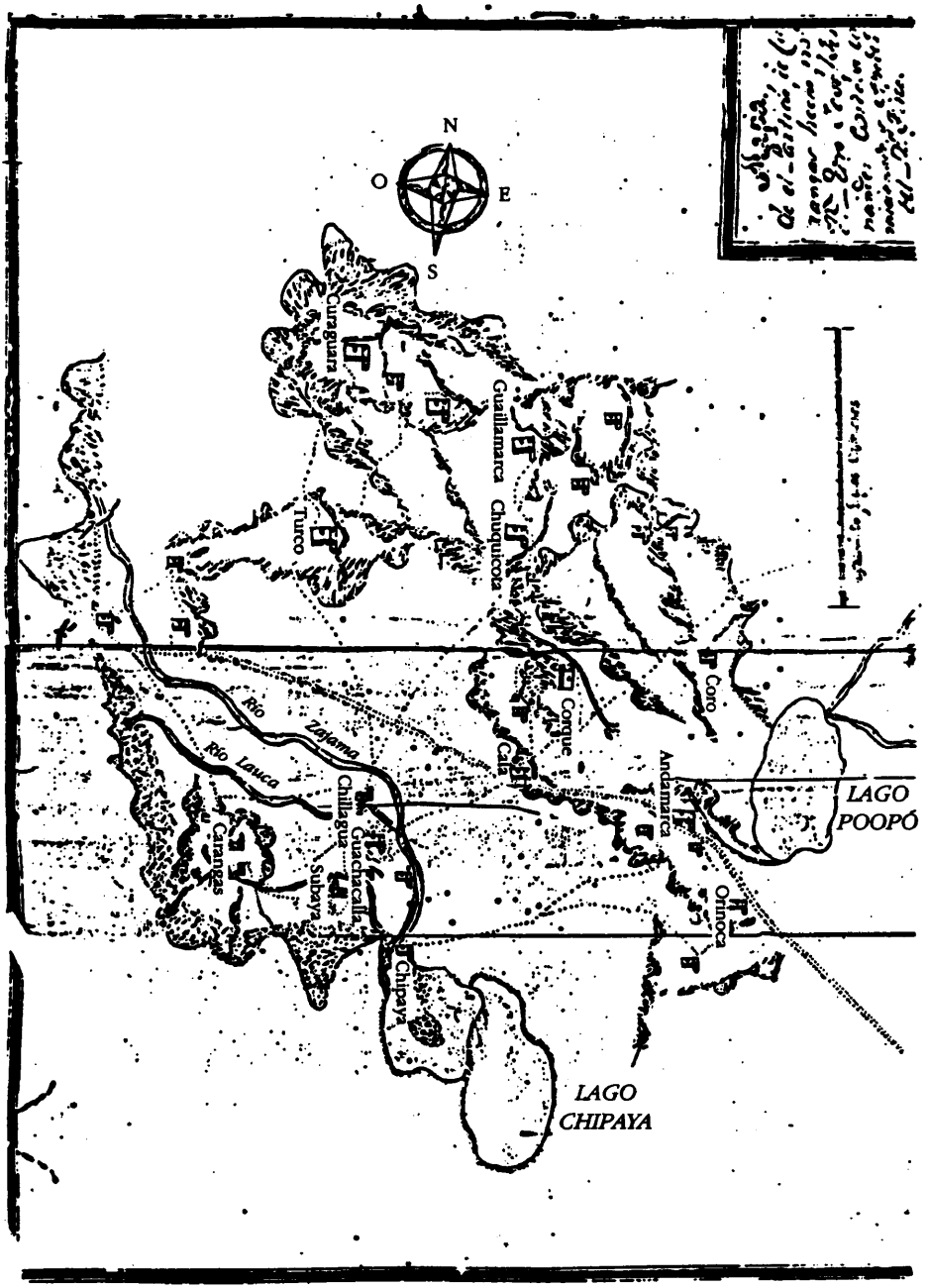


FIGURA 53. *Mapa del lago de Chipaya en 1786 (las leyendas se han recompuesto)*

ción. Las distancias calculadas en el mapa serían muy exageradas si sólo se aplicaran a las aguas dulces, pero las estimaciones propuestas por el observador de 1827 parecen verosímiles en ese contexto.

Otro detalle que llama la atención en el texto citado más arriba es la navegación en balsas de *totora*. Varias veces pregunté al respecto a mis informantes; la mayoría afirmó que sus antepasados jamás habían utilizado embarcaciones, y que si algunos atribuían las balsas a los antiguos chipayas, ¡era confundiéndolos más o menos con los *chullpas* de antes del sol! Las descripciones de Zenón Bacarreza y de Arthur Posnanski tampoco señalan embarcaciones; ¿habrían desaparecido durante el siglo XIX, al mismo tiempo que la *totora?* Quizá el desecamiento progresivo de la zona lacustre volvía la navegación a la vez inútil e imposible, de modo que esa práctica, en adelante caduca, cayó prácticamente en el olvido: la memoria relega al tiempo mítico datos históricos que apenas se remontan a un siglo y medio.

Adentrémonos más en el pasado (el remontar en el tiempo no puede ser rectilíneo). En los documentos más antiguos encontramos "el" lago Chipaya, siempre en singular, con sus pájaros y sus plantas acuáticas, alimentos de los urus. Por ejemplo, en este texto, que data de 1667 y que arroja una débil pero valiosa luz sobre los chipayas de hace tres siglos: "[...] y eso nos cuesta mucho trabajo, porque cada año cortamos el río para regar las pampas, para que los peces vivan, y que crezcan las raíces [...] este estrecho cerco que contiene el susodicho lago donde nosotros vivimos, sometidos a la inclemencia de los vientos".[20]

Se trata de trabajos de encauzamiento, efectuados cada año, que permitían mantener el nivel de las aguas. Es difícil reconstituir las antiguas redes de riego, pero ciertas anotaciones *("todos los años cercamos el agua del río", "el cerco de la laguna")* sugieren la aplicación de principios que ya conocemos: *1)* cierre del río Lauca para desviar las aguas hacia el sur, y *2)* retención de los sectores lacustres gracias a diques curvos.[21] Sin embargo, si bien el lago Chipaya constituía antes una sola y vasta extensión líquida, aparece constantemente compartido entre las dos mitades. Un tema domina la documentación referente a la zona lacustre: los conflictos entre Tuanta y Tajata. Siempre hubo dos tomas de agua sobre el río Lauca, pero variaron en distintas oportunidades a

[20] ATP, Documento núm. 530: "Documentos de Chipaya presentados para que se archiven [...]" [1667-1824], 21 ff., f. 5r.

[21] Véase el cap. II de la primera parte.

lo largo de los últimos siglos, deslizándose en forma progresiva de aguas arriba hacia abajo (en correlación quizá con el desecamiento del lago). Se trata de una evolución compleja en la que entran en juego no sólo la rivalidad de los *ayllus*, sino también los factores ecológicos (desplazamiento del lecho de los ríos) y técnicos (enarenamiento de los canales).

Recordemos que en la década de 1970 los miembros de cada mitad consideraban su lago como propiedad colectiva. El uso de las aguas (mantenimiento de diques, apertura o cierre de los canales) exige trabajos que reúnen a los "tributarios" de Tuanta por un lado y a los de Tajata por otro. Los cerdos así como las ovejas y las llamas pertenecen individualmente a los jefes de familia, quienes, solos o con la ayuda de algunos familiares construyen sus refugios a las orillas del lago o a lo largo de montículos que forman pequeñas islas. Pero dentro de cada mitad, son comunes los pastizales: los cerdos se mueven en libertad dentro de sus respectivos lagos, pero si invaden el ajeno, su propietario debe pagar una multa al alcalde de campo de la otra mitad.

Por otra parte, sabemos que antes de la revolución agrícola las mitades se subdividían a su vez en cuartos que ordenaban la distribución de los linajes e imponían límites a los rebaños (de ovejas o de llamas) en el territorio. ¿Ocurría lo mismo con los cerdos en los lagos? Sí, los informantes recuerdan muy bien que los límites entre los cuartos también atravesaban las zonas lacustres, cuyos recursos se repartían de manera análoga, en Tuanta entre los warutas y los ushatas y en Tajata entre los tuanchajtas y los tajachajtas. Además, las familias disponían de sus propios lagos dentro de cada cuarto; se hallan asociadas, tanto en las aguas como en la tierra firme, a lugares precisos, designados por sus topónimos. A partir de ello, podemos establecer la lista de esas asociaciones y analizar su distribución en el espacio (véanse figuras 54 y 55).

La organización espacial es particularmente notable en Tajata, donde los lagos atribuidos a cada linaje presentan una disposición casi regular. Los lagos semejan una serie de cuentas orientadas de norte a sur, más o menos paralelas y adosadas unas a otras; aquí el orden de las familias puede leerse de manera transversal, de oeste a este. Así, en el cuarto Tajachajta los lagos de los Guarachi (Skarqota, Tansanilqota, Avitsi, Skoltakora y Pajkora) se alinean en un mismo eje y juntos constituyen una subsección en la extremidad oeste. Se les yuxtaponen, in-

mediatamente al este, los lagos de los Lázaro (Marka Qollu, Chochojaqota, Kakojotsqota y Tushunspiqota), que forman otra subsección hasta el límite del río Grande. Del otro lado, en el cuarto de Tuanchajta, distinguimos también los sectores de los Felipe (Qusillawi, Kalakunti y Kirmallani) y, por último, los de los Quispe, Copa y Vilca (Kosnipia, Kemperani y Kaparchi). En principio, los cerdos no podían pastar fuera de los lagos atribuidos a sus respectivos linajes, pero existía sin duda cierta tolerancia en el marco de cada cuarto. La repartición de aguas del río Grande tampoco dejaba de suscitar conflictos entre las familias de Tajachajta y de Tuanchajta, que en cierto modo respondían a los que oponían a las mitades Tajata y Tuanta por la repartición del río Lauca. Dentro del mismo sistema de imbricación, pero a la inversa, los trabajos de mantenimiento de los diques y canales estaban organizados, según su naturaleza, en el marco de la familia extendida, del cuarto o de la mitad.

La distribución de los lagos en la mitad Tajata, aún a comienzos de nuestro siglo, puede representarse con un esquema geométrico formado por una serie de franjas largas (de cerca de cinco kilómetros) y estrechas (de 500 metros a un kilómetro) dispuestas de manera paralela. Pero ¿qué es esta disposición sino la de los mismos *tsvi?* Recordemos que en los terrenos inundados los campos también dibujan franjas largas y estrechas, paralelas unas a otras. La única diferencia es que los *tsvi* están orientados en el sentido este-oeste, diferencia lógica puesto que las aguas se vierten de norte a sur; es natural que los lagos sigan la misma dirección, mientras que los campos deben ser trazados de manera transversal a los terrenos inundados. Eso no es todo: si lee-

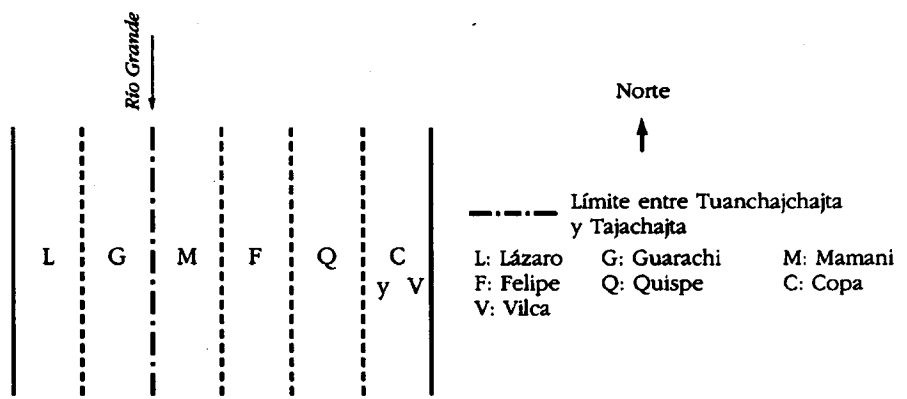


FIGURA 54. *Sectores de los linajes en los lagos de Tajata*

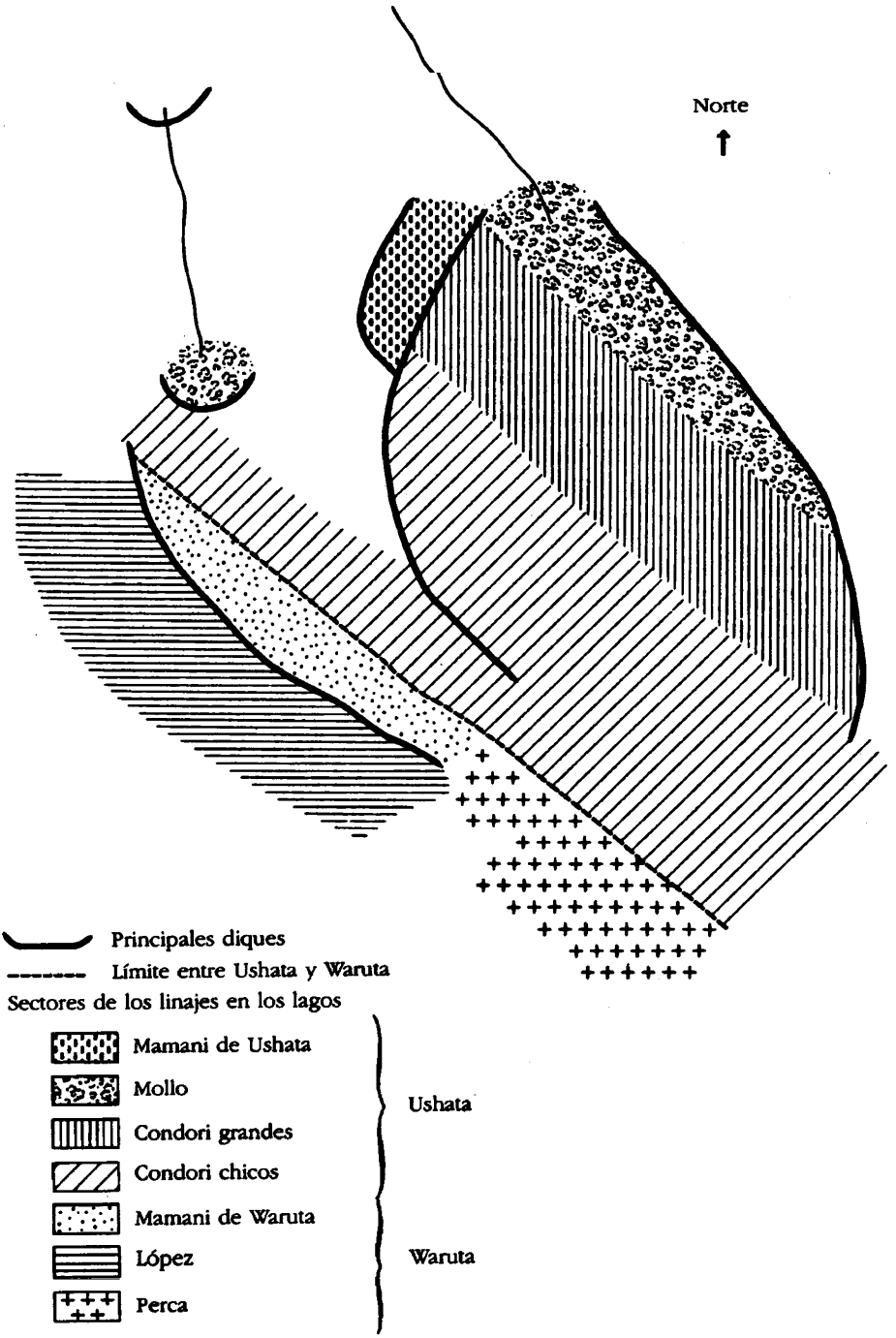


FIGURA 55. *Sectores de los linajes en los lagos de Tuanta*

mos el orden de los linajes en los lagos de Tajata (de oeste a este), volvemos a encontrar casi exactamente el de la distribución de los *tsvi* (de norte a sur).[22] En otros términos, se trata de un mismo esquema que vemos aplicado tanto en la zona lacustre como en los terrenos de cultivo.

En la mitad Tuanta la organización espacial presenta un aspecto menos regular, pero volvemos a encontrar una serie de subsecciones orientadas de noreste a sureste, más o menos paralelas a la línea de separación entre Waruta y Ushata, que son las siguientes: en el primer cuarto, los lagos de los López (Santanqota, Parasquillaqota, Kosnipiaqota, Kostaqota y Kirmallani), los de los Perca (parte de Kostaqota y de Kirmallani, Trankilqota y Aparchoka) y de los Mamani de Waruta (parte de Santanqota, de Parasquillaqota y de Kosnipiaqota, Linkiqota y Sukurpillaqota); en el segundo cuarto, los lagos de los Condori chicos (Totorani, Luriapataqota, Killanqota, Mamanicaqota, Chasmañaqota, Chullpanqota, Churuta, Chunchunpampaqota y Awallanpampaqota), de los Mollo (parte de Kalchoroqota) y de los Mamani de Ushata (Yunguyoqota). Las irregularidades en el esquema provienen de las particularidades del relieve y de cierta dispersión, pues las subsecciones no siempre son continuas. Por otra parte, en razón de la mayor abundancia de aguas en Tuanta, constatamos que ciertas familias estaban vinculadas con lagos situados al norte del territorio, lejos de la zona lacustre actual (los Condori grandes con Aguaqota, Machaqota y Takata; los Chino de Ushata con Aguaqota y Machaqota; los Mollo con Kirkillaqota; los Loza con Takata; los Mamani de Ushata con Kaunisa). Pero, en suma, si examinamos la repartición de los lagos primero de suroeste a noreste y luego de sur a norte, encontramos tanto en Tuanta como en Tajata el mismo orden que el de los *tsvi*.

Efectivamente, parece que durante la revolución agrícola los chipayas implantaron sus técnicas de riego de la ganadería acuática en la agricultura, y en cierto modo proyectaron la distribución de sus lagos sobre los terrenos de cultivo. Es cierto que la distribución de los campos en bandas largas y estrechas, paralelas unas a otras, demuestra una costumbre andina muy antigua,[23] pero lo notable entre los chipayas no es tanto la proyección de los lagos sobre los campos, sino, al contrario, la aplicación de ese sistema de organización espacial en los

[22] Véase el cap. II de la primera parte

[23] Véase la repartición, por el inca Huayna Cápac, del valle de Cochabamba entre 14 000 *mitimas* (N. Wachtel, 1980-1981).

lagos. ¿Se trata acaso de una costumbre aymara que los chipayas adoptaron en tiempos remotos?

2. *El archipiélago*

Los chipayas presentan la creación de Ayparavi, en 1961, como la culminación de su conflicto secular con los aymaras de Huachacalla, como la manera de hacer reconocer sus derechos sobre las dunas. Podemos también suponer que la explosión demográfica posterior a la revolución agrícola determinó un proceso de división que concluyó con la formación de un tercer *ayllu*. ¿Pero cuál era la situación anterior?

"Las dunas eran como nuestras montañas", dicen los chipayas. En efecto, una de sus quejas más frecuentes se refiere a lo plano de su territorio: "¡Esta pampa pelada, barrida por los vientos!" De hecho, en el conjunto de Carangas, es en las laderas de las montañas donde los aymaras practican la agricultura (papas, quinoa), mientras que las vastas extensiones del altiplano, abajo, sirven de pastizales. Asimismo, la región de Ayparavi constituía para los chipayas, antes de la introducción de la agricultura de riego, un medio ecológicamente complementario que los proveía de los productos cultivados que no podían obtener en su propio territorio. Otra razón justifica la comparación de las dunas con las montañas: "en otros tiempos", recuerdan los informantes, eran mucho más grandes —algunas alcanzaban los 500 metros—, de modo tal que los campos podían superar la superficie actual de los *tsvi*. Aquí reaparece la imagen de un pasado de abundancia, que se encuentra asociada, en la memoria de los chipayas, al paisaje ofrecido por el antiguo lago, cuya riqueza e inmensidad hemos evocado más arriba, y por las dunas gigantes de Ayparavi.[24]

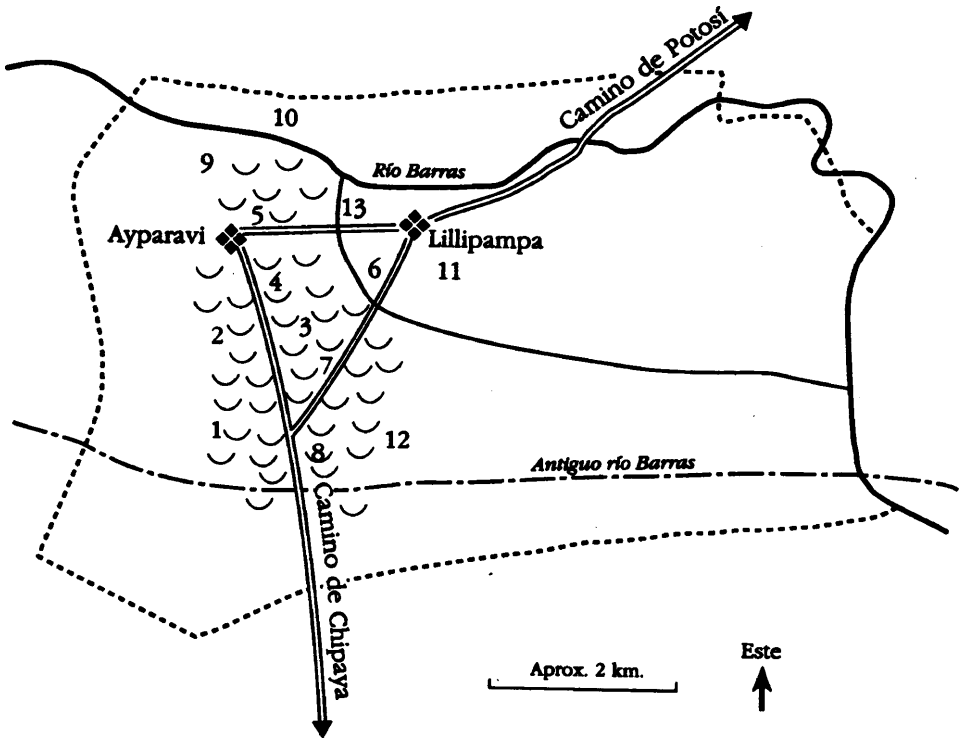
A comienzos del siglo xx (y hasta la separación del cantón), todos los jefes de familia poseían una o varias parcelas detrás de esas dunas. Se trataba de una propiedad individual, transmisible de padres a hijos por partes iguales, pero las hijas sólo podían heredar en ausencia de

[24] ¿Se tratará de la única zona agrícola a la cual los chipayas habrían tenido acceso? De aquí surge un problema difícil: el mito de origen señala que ciertos terrenos de cultivo en las montañas Usita, Sunaravi y Coipasa se les atribuían a los chipayas después de su bautizo. Curiosamente, los archivos no muestran huellas de dichos terrenos, aunque son abundantes en lo referente a Ayparavi y presentan los campos en las dunas como los únicos disponibles. ¿Habrán mantenido los chipayas relaciones pacíficas con los aymaras de Sabaya, lo cual explicaría la ausencia de documentos? Pero en ese caso, ¿por qué y cuándo habrían dejado de cultivar esas montañas? Tampoco hay detalles sobre su explotación; todo ocurre como si la tradición referida a Sabaya fuera puramente mítica y tuviera la función de conferir a los chipayas una especie de legitimidad territorial.

descendiente varón (mientras que los rebaños se compartían entre todos los hijos), pues, como hemos visto a propósito de las *sayaña,* los derechos sobre un sector del territorio no pueden salir del linaje. ¿No provocaban los azares demográficos fuertes disparidades (como sucedía con el ganado)? En vísperas de la creación del cantón, el crecimiento de la población había suscitado una intensa subdivisión de las parcelas, por lo que algunas de ellas eran compartidas por dos o tres personas, y no alcanzaban los 50 metros de largo. Pero en tiempos más antiguos, algunos individuos disponían de cuatro o cinco campos y las cosechas obtenidas habrían variado, de un jefe de familia a otro, de uno a diez quintales (la norma se situaba entre uno y tres). Esta disparidad se veía corregida por la irregularidad de la producción, ya que las cosechas son siempre azarosas en las dunas.

¿Cómo se distribuía socialmente el espacio en Ayparavi? Recordemos que hoy en día, un propietario sigue el desplazamiento de su parcela sobre todo el ancho del cantón hasta que la duna "cae" en el río Barras, después de lo cual puede, en principio, preparar una nueva en el otro extremo. Pero antes no ocurría así. La región de dunas comportaba, como las praderas y los antiguos lagos, cierto número de sectores designados por topónimos y atribuidos a familias extendidas. Sin embargo, una diferencia esencial en relación con el territorio de Chipaya era que en Ayparavi la división en mitades y cuartos no era clara. Los sectores estaban en cierto modo entrecruzados, y a veces hasta compartidos entre familias de *ayllus* diferentes. Los recuerdos de los informantes permiten, como en el caso de la zona lacustre, esbozar su distribución (véase figura 56). ¿Qué podemos observar? En la región septentrional, hay cierta concentración de familias de Tajata: los Lázaro en el sector de Umja, los Guarachi en Vilaaque, y los Felipe y los Mamani en el propio Ayparavi. En la región intermedia, hay una concentración de familias de Tuanta: los Chino y los Mollo en Vito, los Mamani en Vilachakani y Ribarisa y los Condori en Kolkana. Pero en esa misma zona del medio se intercalan familias de Tajata: los Mamani en Sivita y los Felipe en Sikita. Por último, en la región meridional, colindan otras familias de Tuanta y de Tajata: los López en Tolamoko y los Quispe, los Felipe y los López en Lillipampa. En resumen, el cuadro que se puede reconstituir indica una imbricación de los dos *ayllus*, y hasta de las diferentes familias, más que una división según formas regulares.

Esta distribución acarreaba conflictos, casi inevitables, cuando las



Límites actuales del cantón de Ayparavi

Pueblo o estancia

Camino

Dunas

Antiguo lecho del río Barras

1. Umja
2. Vilaaque
3. Vijiña tapada
4. Vilachakani
5. Honkochakani
6. Tolamoko
7. Jach'a Wanu antiguo
8. Vito, Tolavito
9. Ribarisa
10. Sikita
11. Lillipampa
12. Sivita

FIGURA 56. *Los antiguos sectores en las dunas de Ayparavi*

dunas pasaban de un sector a otro en su progresión. De este modo, a fines del siglo XIX un litigio opuso a los Lázaro de Umja y los Guarachi de Vilaaque, linajes que sin embargo pertenecían no sólo a la misma mitad, Tajata, sino también al mismo cuarto, Tajachajta. Su alcalde no pudo resolver el desacuerdo porque Mariano Lázaro presentó una denuncia, en 1891, ante el tribunal de Corque.[25] Aun así, esas familias eran vecinas en el lago y aliadas en los conflictos que los oponían, por la repartición del río Grande, a los miembros de Tuanchajta. Los archivos de Corque también dan cuenta de muchos litigios entre familias de Tuanta, la otra mitad. Bernaldo Perca, por ejemplo, demandó en 1867 a cinco Condori (Manuel, Mariano, José, Marcelino y Espíritu) por las dunas de Honkochakani.[26] También hubo conflictos entre los Mollo y los Mamani, entre los Chino y los Condori, etc. Sabemos que el sistema de solidaridades imbricadas supone la ayuda mutua entre miembros de la comunidad en los distintos niveles de la organización social; pero la confusión de las mitades en Ayparavi, y por lo tanto de los cuartos, hacía del linaje, al parecer, el marco más amplio de los lazos de ayuda recíproca en las dunas.

La organización social y espacial del antiguo Ayparavi recuerda, en suma, el modelo andino del "archipiélago": los urus de Chipaya obtienen recursos suplementarios gracias a establecimientos periféricos situados en las dunas; éstos constituyen "islotes" donde se entremezclan todos los subgrupos de la unidad original (definidos allí en el nivel del linaje), sin distinción de mitades ni de cuartos. Además, en la región de Ayparavi los chipayas flanquean los establecimientos de los huachacallas, con quienes tienen interminables conflictos. Pero la naturaleza acuática de los chipayas modifica la aplicación del modelo. Según la organización tradicional del espacio, tal como se puede encontrar en los documentos del siglo XVI, los núcleos de asentamiento, ordenados de acuerdo con las reglas del dualismo, se encontraban por lo general cerca de los niveles dedicados a los cultivos, mientras que ciertos establecimientos periféricos, imbricados unos en otros y a menudo multiétnicos, proporcionaban los productos "silvestres" de la puna, el bosque o el medio lacustre.[27] Ahora bien, los chipayas residían principalmente en los alrededores del antiguo lago y obtenían productos cultivados gracias a sus establecimientos periféricos. Se trata, dentro

[25] ATC, documento núm. 802, 8 ff. (1891).
[26] ATC, documento núm. 525, 5 ff; núm. 528, 11 ff. (1867).
[27] Sobre el modelo del "archipiélago", véase J. V. Murra, 1975.

del modelo, de una transformación fundada en una simetría inversa, aún más sorprendente si se recuerdan los caracteres originales de Carangas: los aymaras trazan las bandas paralelas de sus campos a lo largo de las cuestas montañosas, donde practican la agricultura, mientras que los chipayas disponen las suyas en medio de la zona lacustre, donde practican la cría de ganado y la recolección.

3. *El sistema tradicional*

Intentemos recapitular los datos precedentes. Antes de la revolución agrícola, el sistema económico de los chipayas (calificado aquí, de manera un poco arbitraria, como "tradicional") se define como la asociación entre el antiguo lago y el archipiélago de las dunas. Esto les permite practicar cualquier actividad: caza, pesca, recolección, ganadería, agricultura. Esta diversidad de recursos asegura cierto equilibrio que favorece el primer desarrollo demográfico de los chipayas.

¿Podremos evaluar la importancia relativa de cada una de esas actividades? No disponemos de ningún censo que muestre los bienes que poseían los jefes de familia a fines del siglo XIX o comienzos del XX. Como la agricultura estaba limitada a las dunas de Ayparavi, sólo ocupaba un lugar secundario. ¿Pero qué ocurría con el ganado? Como en la denuncia de Mariano Lázaro, citada con anterioridad, todos los testigos se presentaban como pastores, ¿debemos concluir que la actividad principal era la ganadería? La memoria colectiva confirma la existencia, en otros tiempos, de un abundante ganado: "los más pobres [dicen los informantes] tenían 100 ovejas, 20 llamas y 50 cerdos". ¿Será un embellecimiento mítico del pasado? Un documento único, que encontré en Corque, se refiere a la sucesión de un tal Fernando Cruz a comienzos del siglo XIX,[28] un asunto complejo porque se refiere a 190 llamas hembras y 40 machos, 100 cerdos y 80 pesos. El hecho mismo de que haya habido juicio nos hace suponer que Fernando Cruz era excepcionalmente rico para ser chipaya. El problema del escalonamiento social en aquellos tiempos remotos permanece abierto, pero se puede admitir que en un medio económico más favorable, con una población más reducida que la de hoy, cada jefe de familia dispusiera en promedio de rebaños más numerosos.

[28] ATC, documento núm. 522, 17 ff.

También es difícil reconstruir, en términos cuantitativos el antiguo régimen alimentario de los chipayas. Los informantes declaran con decisión: "¡Antes comíamos más carne!" En un capítulo anterior calculamos que la cantidad de animales sacrificados para el consumo (independientemente de las exigencias rituales) en la década de 1970 era en promedio de uno o dos cerdos y cuatro o cinco ovejas por jefe de familia.[29] Pero los ancianos Gerónimo Lázaro y Pablino Quispe, nacidos a comienzos de siglo, no dudan en atribuir a sus padres o a sus abuelos cifras mucho más elevadas: ocho a diez cerdos y 10 a 15 ovejas, de los cuales una parte estaba destinada a la preparación de carne seca *(charqui),* que se conservaba todo el año. ¿Serán cifras exageradas? Tal vez, pero parece que el consumo de carne era más abundante que hoy.

A ello se agregaban los recursos acuáticos, también esenciales. Si los testigos de Mariano Lázaro se presentaban como pastores, quizá era porque esa condición les parecía más prestigiosa en un acto judicial que la de pescador. En otros documentos, fechados en la década de 1860, los testigos mencionados son calificados como laguneros, "hombres del lago". De hecho, los antiguos chipayas pescaban durante toda la temporada seca. Capturaban *suchi* en los canales por medio de la *kakuna* (una especie de nasa de *totora*, manipulada individualmente o en grupos de dos o tres pescadores); la mayor parte del pescado se secaba, igual que la carne, y se conservaba en forma de *charqui.* Y eso no era todo: además de la pesca, los chipayas practicaban la caza y la recolección a gran escala. Sobre este punto, numerosas anotaciones corroboran los datos de la memoria en los documentos. Los textos explican que los urus (cuyo tipo de vida parece extraño a sus contemporáneos) viven en los lagos y se alimentan de toda clase de hierbas o raíces acuáticas, enumeradas de manera complaciente.

> No hay alimento para los animales, los cerdos o las llamas, ni alimentos para todos; porque nuestro alimento consiste esencialmente en raíces, *loroma*, *lima*, *isro*, en pequeños peces, pájaros, huevos de dichos pájaros y *chuño;* subsistimos así, pobres, porque nosotros somos hombres del lago [...][30]
>
> [...] alimentándonos únicamente con *loroma*, *awa*, *isro* y otras hierbas que son como nuestros frutos y son nuestros productos de los campos, y de cuando en cuando comemos un poco de carne de cerdo, porque vendemos la grasa y el sebo para pagar el impuesto real y asegurar los gastos de la *mita*.[31]

[29] Véase el cap. III de la primera parte.
[30] ATC, documento núm. 535 (1792-1824), 15 ff., f. 6v. (1823).
[31] ATC, documento núm. 530, f. 12r. (1779).

En esta breve aunque sugestiva descripción del régimen alimentario, no se menciona la quinoa; ¿será una ausencia debida tan sólo a su papel menor? Por otra parte, el documento citado señala la venta de grasa y sebo para satisfacer las necesidades del tributo y de la *mita* (el trabajo obligatorio en Potosí). Los mecanismos de la explotación colonial fuerzan pues a los chipayas a abrirse al mundo exterior y a integrarse en la economía de mercado. La *mita* desaparece al comienzo del siglo XIX, pero el tributo se perpetúa después de la Independencia (pese a algunas breves interrupciones) bajo el título de "contribución indígena", de modo que debían seguir procurándose dinero, también indispensable para comprar productos como el alcohol y la coca. ¿Cuáles son las corrientes de intercambio en el marco del sistema tradicional?

Los chipayas viajaban como en nuestros días hasta Chile, cruzando la cordillera para llegar a los valles de Camiña y Chiapa. Pero mientras que en la década de 1970 se desplazaban individualmente para vender su fuerza de trabajo, en otros tiempos eran grupos de tres a cinco personas los que conducían caravanas de llamas (compuestas de 10 a 20 animales), transportando pescado seco y quesos para cambiarlos por maíz (una bolsa de pescado seco o una *chipa* de 100 quesos equivalían a un quintal de maíz). Para obtener dinero, los chipayas acudían sobre todo a los mercados de Llica, Salinas y Challapata, donde vendían no sólo la grasa y el sebo de cerdo, como indica el documento, sino también grasa de flamenco, muy apreciada en la época por sus virtudes medicinales. Por el contrario, la coca y el alcohol se obtenían por medio de vendedores aymaras que, durante sus peregrinajes, pasaban por Chipaya para cambiarlos por quesos (una *chipa* valía cinco libras de coca o seis litros de alcohol). De ese modo, el sistema tradicional se encontraba articulado con la economía de mercado, en una vasta red que se extendía, de manera transversal a la cordillera, de Chile al Poopó.

¿También se desplazaban los chipayas para vender su fuerza de trabajo en el exterior? Los informantes dicen que sí pero durante menos tiempo que ahora: entre tres semanas y un mes por año. ¿Será cierta esa afirmación? En un capítulo precedente, hemos visto que actualmente algunos se van por tres meses y a veces hasta por seis, dependiendo de su nivel de riqueza y de sus obligaciones en el sistema de cargos. Los recuerdos relativos a los antiguos pasantes retoman una vez más el tema de la abundancia: en otros tiempos los ritos eran más respetados, los sacrificios más numerosos y el *alsa* más generosa. La fiesta de san-

ta Ana, por ejemplo, constituía un ciclo que duraba dos semanas y contribuían pasantes de todos los santos.[32] Por lo tanto, los cargos hacían circular entre los miembros de la comunidad una mayor cantidad de bienes. ¿Será acaso una nueva idealización del pasado? La memoria colectiva asocia al sistema tradicional una especie de edad de oro.

D. Mitades y cuartos

Los antiguos lagos, así como los primeros *tsvi,* estaban ordenados siguiendo una división no sólo dual, sino cuadripartita. Los estudios efectuados hasta ahora confirman que cada mitad se componía de dos sectores distintos (o cuartos), Ushata y Waruta por Tuanta y Tuanchajta y Tajachajta por Tajata. Ahora bien, en Chipaya las mitades se confunden con los *ayllus,* definidos a la vez por el territorio (lagos y pastizales) y el parentesco (unidades en principio endogámicas). Las preguntas vuelven a surgir, ahora desde una perspectiva histórica: ¿cuál es el estatus de los cuartos?; ¿el estar definidos por una base territorial y tener asignada cierta cantidad de linajes los hace homólogos a los *ayllus?*

1. *Dualismo y cuadripartición*

En toda la documentación, por mucho que nos remontemos en el tiempo (por el momento hasta la segunda mitad del siglo xvii), Chipaya aparece dividida en dos *ayllus.* Sin embargo, algunas excepciones señalan inclinaciones tripartitas, sobre las cuales hablaremos más adelante. En el primer censo conocido, de 1683, los *ayllus* son llamados *Hanansaya* y *Hurinsaya,* según la terminología quechua generalizada por los españoles; en cambio, todos los documentos posteriores los designan como *Aransaya* y *Manasaya,* de acuerdo con la terminología aymara vigente hoy en día. (Se trata de textos elaborados con fines fiscales o judiciales que jamás mencionan los nombres chipayas Tuanta y Tajata; por eso, conforme a la documentación, utilizo en esta sección los términos *Aransaya* y *Manasaya.)* ¿Qué significa esta nomenclatura? La organización social de los antiguos chipayas puede ser entendida, en primera instancia, a través del sistema de los cargos y la repartición del tributo colonial.

[32] La fiesta de santa Ana comenzaba entonces el 15 de julio y terminaba (como hoy) el 28 del mismo mes.

En una denuncia presentada ante el corregidor Gregorio Ladrón de Guevara en 1696, las "autoridades" de Chipaya se denominaban de la siguiente manera: "Don Andrés Cayoxa, *hilacata* de la parcialidad de Aransaya; Miguel Bisa, alcalde mayor de la dicha parcialidad; Pedro Cayo, *hilacata* de la parcialidad de Manasaya, y Juan Quispe, alcalde de la dicha parcialidad de Manasaya".[33] Se trata de cuatro cargos, repartidos por pares y sin duda ocupados por rotación anual entre los cuartos de cada mitad. A falta de detalles, es difícil precisar sus funciones y explicar las diferencias de denominación (notamos que uno de los alcaldes es llamado *mayor*, mientras que el otro es quizá *ordinario*, calificativos que recuerdan los de las autoridades de Sabaya).[34] Las atribuciones de los alcaldes no parecen muy diferentes de las que hemos descrito más arriba para la década de 1970; en cuanto a los *hilacatas*, fueron simplemente reemplazados, hacia mediados del siglo XIX, por alcaldes de campo; de este modo se perpetúa hasta nuestros días la distribución de los principales poderes en Chipaya entre cuatro autoridades.

Sin embargo, a fines del siglo XVIII aparece un nuevo título, el de gobernador, que se superpone a los cuatro precedentes. En 1795, por ejemplo, los chipayas cuentan con los siguientes dignatarios: el gobernador don Francisco Lope, alcalde Pascual Ramos y el *hilacata* Juan Choque por Manasaya, y el alcalde Manuel Mamani y el *hilacata* Pascual Lázaro por Aransaya.[35] Podemos suponer que las funciones de gobernador eran ejercidas, de manera alternada cada año, por un representante de cada cuarto (en un ciclo de cuatro años). En los "juegos de espejos" intenté reconstituir el orden seguido entonces, a pesar de que los datos de la memoria parecen inciertos al respecto: *1)* Ushata, *2)* Tuanchajta, *3)* Waruta y *4)* Tajachajta. Recordemos que esa clasificación corresponde a una de las perspectivas posibles, y que se encuentra corregida por combinaciones diferentes según el criterio adoptado (lo alto, lo masculino, etc.). Las atribuciones del gobernador estaban probablemente copiadas de las que poseían los caciques de Sabaya o de Huachacalla (también designados como gobernadores), y, honrado con el título de *don*, representaba la suprema autoridad dentro de la comunidad en el más amplio sentido y encarnaba la unidad de las dos mitades. Pero la institución del gobernador en Chipaya parece efímera, ya que desaparece de la documentación a comienzos del siglo XIX, sin

[33] ATC, Documento núm. 530, f. 1r. (1696).
[34] *Cf.* G. Rivière, 1982.
[35] ATC, Documento núm. 535, f. 5r. (1795).

duda al mismo tiempo que el título de cacique, abolido por las primeras leyes bolivianas.

Los cargos religiosos estaban consagrados principalmente, según un documento que data de 1792, a los cultos de santa Ana y Guadalupe, comunes a los dos *ayllus*. Su organización difería de la que conocemos hoy. Recordemos que en la década de 1970 un pasante designado de manera alternada por cada mitad cubría los gastos de la fiesta de cada santa, o sea que había dos pasantes en total. Por otra parte, si bien santa Ana sigue siendo la patrona del pueblo, la virgen de Guadalupe queda hoy en un segundo plano (y ya no requiere gastos tan importantes). A fines del siglo XVIII, en cambio, la santa y la virgen se encontraban en un mismo nivel, y eran cuatro *priostes* los que tenían a su cargo cada uno de los cultos, o sea ocho *priostes* en total: "Ellos [los manasayas] aportan cuatro *priostes*, dos hombres y dos mujeres.... y nosotros [los aransayas] también damos cuatro".[36] Así nos enteramos de que las mujeres como tales (y no solamente como esposas del pasante) asumían cargos religiosos, lo que ya no ocurre en el siglo XX. ¿Será una vez más a causa de la abundancia? Entendemos que una enorme cantidad de bienes era redistribuida en ocasión de cargos tan numerosos. El contexto sugiere que los cuatro *priostes* de santa Ana, al igual que los cuatro de Guadalupe, eran proporcionados por cada uno de los cuartos, realizando así una simetría (ya fija, ya rotativa) entre las mitades.

Esta simetría de los dos *ayllus* determina incluso el reparto, en principio estrictamente equilibrado, de las obligaciones que pesan sobre los chipayas en el marco del sistema colonial. Si bien el tributo en dinero es calculado en proporción a la cantidad de hombres adultos, no ocurre lo mismo con las prestaciones en trabajo, que también se reparten entre las dos mitades. A fines del siglo XVIII, los chipayas enviaban cuatro *mitayos* a Potosí, dos aportados por Aransaya y dos por Manasaya. Se debían otros servicios al cura de Huachacalla *(pongueo)* o al correo *(cañaris)*, también de seis meses por Aransaya y seis por Manasaya, a lo cual se agregaba una tasa de 12 pesos percibida por el cura, de manera más o menos legal, en la fiesta de Todos los Santos. Sin embargo, no se alcanzan a entender bien las modalidades, ya que se mencionan sólo al estallar un grave conflicto entre los chipayas a propósito de la distribución de los cargos.

[36] *Ibid.*, f. 1r. (1792).

2. *Entre el dualismo y la tripartición*

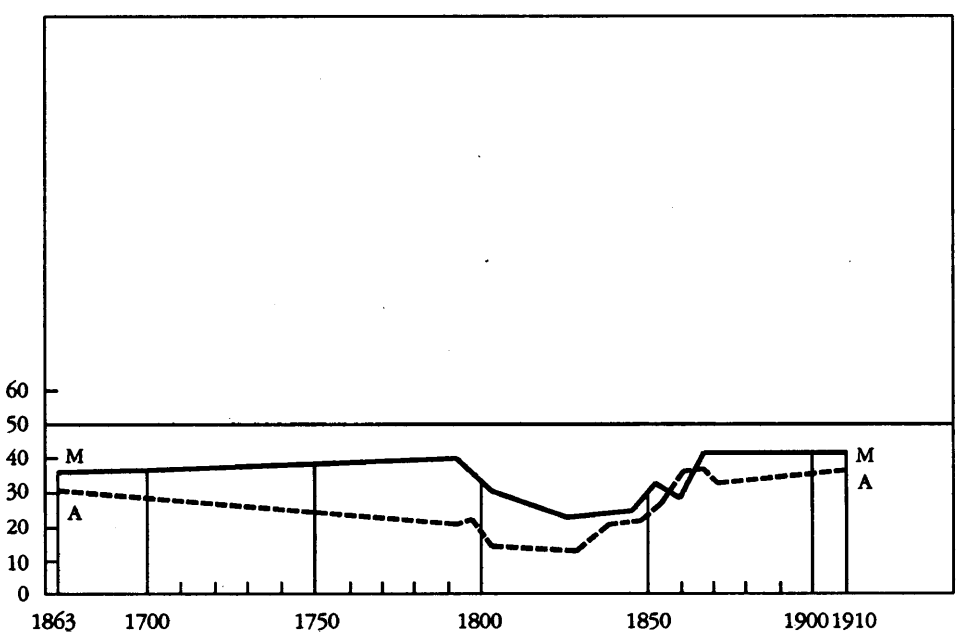
La organización dual, pese a su vigor, parece amenazada por fuerzas centrífugas que de manera esporádica (y tal vez estructuralmente) empañan los juegos de espejos. Entre los factores de desequilibrio figuran los azares de la evolución demográfica. El funcionamiento armónico del sistema supone, entre otras condiciones, la existencia de una población distribuida de manera más o menos pareja entre los dos *ayllus,* pero ¿qué sucede en la realidad?

Los chipayas recuerdan que antes Manasaya estaba más poblado que Aransaya, lo que confirma una vez más la documentación escrita. La gráfica 3 ilustra la evolución comparada de ambos *ayllus.* En 1683, las cifras son similares: 36 tributarios en Manasaya (más 10 ausentes) y 30 (más 3 ausentes) en Aransaya. Un siglo más tarde constatamos un fuerte desequilibrio: en 1792 hay 40 tributarios en Manasaya y 20 en Aransaya; en 1796 son 37 y 22, respectivamente. La distancia se mantiene después de la caída demográfica de comienzos del siglo XIX: son 30 y 14; luego se restablece un equilibrio: en 1838 Aransaya llega a 20 tributarios (frente a 23), y hasta toma la ventaja en 1860 (35 y 28) y en 1864 (36 y 35). El total de Manasaya vuelve después a ser más numeroso (en 1867 son 40 y 36), y sigue siéndolo hasta comienzos del siglo XX; pero la diferencia entre los dos *ayllus* permanece limitada (en 1910 son 41 y 36). Es esta situación la que encontró Alfred Métraux, que habla de una población total de 169 habitantes en Manasaya y 151 en Aransaya. Sin duda el vuelco ulterior en favor de Aransaya (más poblado en los años setenta) no se debe a la evolución natural; al parecer, data de los años 1938-1940, cuando se reunieron los dos cuartos de Manasaya, Ushata y Waruta, y ciertos jefes de familia (algunos López y Condori), en desacuerdo con su *ayllu,* se "pasaron" al otro lado.

La documentación se concentra en especial a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, época en que el desequilibrio entre los dos *ayllus* era más acentuado, y da cuenta de los conflictos y hasta de las contradicciones que resultaban de esa disparidad. El texto de 1792, citado más arriba, no es sino una denuncia presentada ante el juez subdelegado de Corque por Ambrosio Mamani y Juan Machaca, alcalde ordinario e *hilacata* de Aransaya. Éstos explican que los miembros de su *ayllu* deben las mismas prestaciones que los de Manasaya, a pesar de ser la mitad de gente (40 tributarios de un lado y 20 del otro), por lo que resulta que tienen doble trabajo. En consecuencia, piden al subde-

legado la modificación de la distribución de las obligaciones y un reparto proporcional al número de tributarios: en adelante, tres *mitayos* y ocho meses de servicio al cura por parte de Manasaya, y un *mitayo* y cuatro meses de servicios por Aransaya. Solicitan otro tanto en cuanto a los *priostes* de santa Ana y Guadalupe. Pero al mismo tiempo surge otro problema, el del agua. Los de Aransaya suplican al subdelegado que vigile que el río Lauca sea compartido en partes iguales entre los dos *ayllus*, pues "es preciso para que estén las dos lagunas iguales que le den frutas de verduras para el mantenimiento de nuestros cerdos y otros ganados".[37] También se quejan de que, después del reparto del 1° de septiembre, los manasayas destruyeron el dique de paja trenzada que los de Aransaya habían levantado sobre el río Lauca.

¿Disminuir los cargos y mantener la igualdad en las aguas son pedidos irrazonables que apuntan a ganar en todos los aspectos? Las súplicas reflejan dos lógicas diferentes (quizá incompatibles): los cargos caen sobre los hombres y pueden sufrir modificaciones, en tanto que una desigualdad en el sistema de riego significaría poner en entredicho el *ayllu* como territorio. De hecho, el subdelegado da la razón a



GRÁFICA 3. *Tributarios de Chipaya:* ayllus *Aransaya y Manasaya*

[37] *Ibid.*, ff. 2v.-3r.; f. 1v. (1792).

los aransayas, pues "siendo la parcialidad de Manasaya la más numerosa, debe asumir los servicios dobles", por lo menos durante el tiempo en que se mantenga la diferencia entre las dos poblaciones.[38] Por lo tanto, se determinan tres *mitayos* de un lado y uno del otro, y lo mismo pasa con las demás obligaciones. Sin embargo, las dificultades subsisten, puesto que tres años después los chipayas deben confirmar la nueva repartición de las tareas. En 1795 don Francisco Lope, gobernador; Pascual Ramos y Juan Choque, alcalde e *hilacata* de Manasaya, y Manuel Mamani y Pascual Lázaro, alcalde e *hilacata* de Aransaya, firman un acuerdo cuyas cláusulas, redactadas en un estilo un poco torpe, son las siguientes:

> [...] y decimos en cada veinte tributarios quatro pesos como somos sesenta tributarios a nosotros [Pascual Ramos y Juan Choque] le toca ocho pesos lo mesmo se procederan de aquí adelante todos los cerbicios y pensiones en cada año mitaios y pongueos en quatro meses los dichos veinte tributarios serviran quatro meses pongueos, y lo mismo servirán en ello un prioste y otra priosta de su parte del alcalde ordinario Manuel Manani y el Hilacata Pasqual Lazaro lo mismo serbiran quatro veces pongueos en quatro meses lo propio un prioste y una priosta de su parte del hilacata Juan Choque lo mismo serbiran quatro veses pongueos en quatro meses, lo propio un prioste y una priosta de su parcialidad del Alcalde ordinario Pasqual Ramos[...][39]

Así, para el cumplimiento de los cargos, los 60 tributarios de Chipaya se encuentran divididos en adelante en tres grupos de 20, que deben prestaciones idénticas. Estas subdivisiones, puestas en el mismo nivel, se identifican por sus autoridades: *1)* Manuel Mamani y Pascual Lázaro, *2)* Juan Choque y *3)* Pascual Ramos. Corresponden, por lo tanto, con bastante acierto, a Aransaya (Tuanchajta y Tajachajta reunidos), Ushata y Waruta (Manasaya permanece dividido en dos cuartos). En otros términos, el esquema dual se divide, ante nuestros ojos, en una tripartición. El carácter rigurosamente simétrico de los cargos religiosos, ligado a toda una representación del universo, se ve a su vez desequilibrado, ya que los ocho *priostes* de santa Ana y de Guadalupe (dos hombres y dos mujeres de Aransaya más dos hombres y dos mujeres de Manasaya) son reemplazados por seis *priostes* (un hombre y una mujer de Aransaya, un hombre y una mujer de Ushata y un hombre y una mujer de Waruta). Con la unificación de Aransaya y la escisión de Manasaya todo es como si ahora, para la asignación de los servicios,

[38] *Ibid.*, f. 3r.-v. (1792).
[39] *Ibid.*, f. 5r. (1795).

los chipayas se distribuyeran en tres *ayllus* de un peso demográfico sensiblemente igual.

Pero la organización en dos mitades subsiste, pese al desequilibrio, y sigue predominando en el sistema de riego. Siguiendo el deseo de los aransayas, el subdelegado ordena que las aguas del río Lauca sean repartidas en cantidades iguales para alimentar las dos partes del lago. Los manasayas, renuentes, oponen una argumentación inversa: siendo dos veces más numerosos, tienen mayores necesidades.[40] Por eso, el acuerdo de 1792-1795 parece mal aplicado y el conflicto se prolonga, ilustrado en ocasiones por algunos documentos, con la repetición de los mismos temas: proporcionalidad de los cargos y de las aguas.

Así es como en 1823 los miembros de Aransaya acuden al río Lauca, como lo hacen cada año a comienzos de septiembre, para los trabajos de mantenimiento del dique; allí son insultados y maltratados por los manasayas, que pretenden desviar dos canales de su lado y dejar sólo uno del otro. El cacique de Sabaya, Bartolomé Vilca, y el de Huachacalla, Nicolás Arze, llegan al lugar, comisionados por el juez de Corque, y constatan que en razón de la sequía el lago está casi "arruinado".[41] Gracias a su mediación, los aransayas aceptan de nuevo el servicio de seis meses al cura (el problema de la *mita*, abolida entre tanto, ya no se plantea, y el documento nada dice de los *priostes);* por otra parte, los miembros de los dos *ayllus* se comprometen a colaborar "fraternalmente" en los trabajos del río Lauca, cuyas aguas deben ser distribuidas de manera equitativa entre ambas partes.

Pero fue una reconciliación efímera, pues hubo un nuevo litigio en 1828. Manuel Vilca, entonces alcalde de Aransaya, recuerda que su *ayllu* cuenta con apenas 12 tributarios y el otro con 22, y presenta una demanda muy parecida a la de sus predecesores de 1792: "Pese a nuestro número muy reducido en la dicha parcialidad, cumplimos nuestro servicio en igualdad, en todo, con los de Manasaya [...] como el agua les es dada de preferencia, y como se apropian de todo lo mejor, bajo la excusa de que tienen mayores necesidades, [...] porque su número es mayor, [...] la gente de mi parcialidad se encuentra abrumada por un peso insoportable".[42] Las denuncias de los aransayas son acompañadas, esta vez, de una propuesta sorprendente (ensombrecida por una ligera duda debido a una lamentable laguna de la copia): "[...] para que com-

[40] *Ibid.*, f. 6r.; f. 13v.
[41] *Ibid.*, f. 15r. (1824).
[42] Documento titulado "Copia legalizada" en posesión de Francisco Quispe, f. 1r. (1828).

padecido de los pobres indígenas de dicha mi parcialidad se sirua mandar que se diuida la jente por igual a ambas [lagunas] como los servicios son iguales o se distribuyan con proporción al número en cada una".[43] El gobernador de Carangas, Joaquín Villegas, tal vez sorprendido por semejante pedido, responde que nada puede decidir sin oír al otro *ayllu*, y anuncia su viaje al lugar. Desafortunadamente, el documento no informa sobre la continuación de los hechos. Pero el restablecimiento del equilibrio demográfico entre los dos *ayllus*, constatado en el censo de 1838, ¿no sería el resultado artificial del "paso" de algunos jefes de familia de Manasaya a Aransaya (tal como se hará 100 años después)?

Los años situados aproximadamente entre 1790 y 1830 corresponden, pues, a una verdadera crisis del dualismo chipaya. ¿Será una casualidad que el único caso bien documentado en que el término de *ayllu* se aplica a cada uno de los cuartos de Manasaya aparezca justo en 1825? Se trata de un litigio que opone, por los pastos y los lagos, a ciertos miembros de Ushata (en aymara Lanca) a otros de Waruta. Los litigantes, Manuel Perca, Mariano Condori, Miguel Condori y Manuel Mamani, se dicen "del pueblo de Santa Ana de Chipaya, de la parcialidad Manasaya, y *ayllu* Lanca".[44] La imbricación de los tres términos significa que, en este caso, la mitad (parcialidad) no se confunde con el *ayllu*. Por eso, el juez de Corque ordena definir de nuevo, los límites entre la "parte" de Arriba y la de Abajo dentro de Manasaya.

Así, pues, la historia parece, repetirse; en esos años de crisis, a comienzos del siglo XIX, encontramos la situación que observará Alfred Métraux 100 años después: los dos cuartos de Aransaya ya reunidos (por lo menos para las prestaciones) y los dos cuartos de Manasaya tendiendo a separarse, hasta el punto de formar cuasi*ayllus* (Métraux emplea también el término de *ayllu* para Waruta). Como vimos más arriba, durante la revolución agrícola Tuanchajta y Tajachajta adoptaron rápidamente un sistema común de riego, mientras que Ushata y Waruta siguieron practicando los *tsvi* separados durante unos 20 años más. Ahora comprendemos mejor por qué la oposición de los cuartos de Aransaya parece menos rotunda que la de los cuartos de Manasaya: el dualismo chipaya se caracteriza, desde el punto de vista histórico,

[43] *Ibid.*, f. 1v. (1828).

[44] ATC, Documento núm. 520, 7 ff. (1825), f. 1r.: "Manuel Perca, Manuel Mamani, Mariano Condori y Miguel Condori yndios originarios del pueblo de Santa Ana de Chipaya en la parcialidad Manasaia y aillo Lanca parecemos..."

por una disimetría dentro de la simetría. Existe una especie de tradición, de memoria más o menos consciente, que favorece la fusión de Tuanchajta y Tajachajta, y que, inversamente, mantiene la identidad de Ushata y de Waruta. Y sin embargo estos últimos también se unieron en 1938; pese a las tentaciones de la tripartición, el dualismo resiste a las fuerzas centrífugas y termina siempre por imponerse. ¿Por qué sobrevive a través de los siglos a pesar de tantos factores en contra?

3. *El problema de la endogamia*

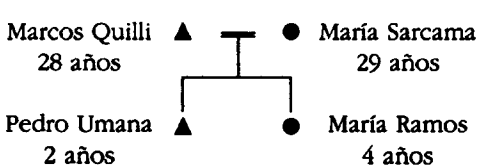
El sistema de parentesco de los chipayas podría ayudar a contestar esta pregunta. ¿Pero cómo reconstituir las genealogías de los siglos pasados? Los censos sólo ofrecen un cuadro estático de la población, sin indicar otros lazos que los del núcleo conyugal, y la mediocridad de los registros parroquiales no permite establecer genealogías suficientes. Trataré de salvar la dificultad combinando, esencialmente, dos enfoques: *1)* la comparación entre los urus de Chipaya, por un lado, y los aymaras de Huachacalla y Sabaya por otro, y *2)* el cálculo, con base en los sondeos, en las tasas de endogamia en el marco de las mitades y de los cuartos.

Recordemos que entre los chipayas las familias extendidas (linajes o clanes) definidas por el patronímico constituyen núcleos exogámicos, y que las alianzas son en teoría preferenciales, siguiendo el modelo de las solidaridades imbricadas, dentro del cuarto, de la mitad y luego del grupo entero (el casamiento fuera de la etnia chipaya está prohibido). Entre los aymaras vecinos, la organización social se ordena de acuerdo con el mismo esquema dualista y cuadripartito, acompañado por una imbricación de las alianzas y de los lazos de solidaridad. Pero mientras que en Chipaya los dos *ayllus* se confunden con las mitades, en Huachacalla y en Sabaya la comunidad (en todo su sentido) se compone de cuatro *ayllus* que se agrupan por pares para formar cada cual una mitad. En Huachacalla: Collana con Tuaña (Hanansaya) y Capi con Camacho (Hurinsaya); en Sabaya: Collana con Kanasa (Hanansaya) y Sakari con K'omujo (Hurinsaya). Los *ayllus* entre los aymaras corresponden por lo tanto a los cuartos, mientras que las mitades forman unidades intermedias entre ellos y el conjunto del grupo.

Observemos primero a los chipayas de fines del siglo XVIII (merced a los censos de 1787 y 1797 y al primer registro de matrimonios). El cuadro no parece muy diferente del que conocemos en el siglo XX: volve-

mos a encontrar un sistema de patronímicos en el que figuran todos los nombres conocidos en la actualidad (Lázaro, Guarachi, Quispe, Mamani, Condori, etc.), pero también algunos que desaparecieron durante el siglo XIX (Machaca, Ramos, Querulla, Cayo, etc.). En total contamos 21 patronímicos hacia 1790, contra unos 15 hoy en día; es decir, se da una progresiva concentración de los linajes. Sin embargo, los esposos llevan siempre (salvo raras excepciones) patronímicos diferentes, y se puede admitir que las familias extendidas constituyen, también a fines del siglo XVIII, núcleos exogámicos.

Remontémonos otro siglo más, gracias al censo de 1683.[45] Éste arroja una débil luz sobre un lejano Chipaya que provoca una sensación de extrañeza; cuando estudié el documento, me pregunté si en realidad se trataba del mismo pueblo. En efecto, para quien llega del siglo XX, e incluso de fines del XVIII, el paisaje humano es casi irreconocible. No sólo los *ayllus* se llaman Hanansaya y Hurinsaya, sino también las personas censadas llevan nombres muy diferentes de los que encontramos más tarde; apenas se reconocen algunos Alave, Copa, Chino, Condori, Mamani o Quispe; todos los demás, los Apuquilla, Callama, Chura, Cutipa, Pachapoca, Parina, etc., son por completo desconocidos (y no vuelven a encontrarse luego). Por lo demás, ¿se tratará de sus apellidos? Cada individuo recibe un nombre de pila cristiano, seguido de un nombre generalmente indígena. Pero observemos que éste no se transmite casi nunca a los hijos, ni por línea paterna ni materna. Por ejemplo:



En esas condiciones, comprendemos que el total de nombres indígenas alcance cifras elevadas, de otro orden de magnitud que el de los futuros patronímicos (registrados hacia 1790): entre 83 hombres adultos, 48 nombres; entre 95 mujeres adultas, 23 (la cifra inferior entre la población femenina se debe, en parte, a que algunas mujeres sólo llevan nombres cristianos compuestos, como María Isabel). En total, en una población de 274 personas, anotamos 84 nombres autóctonos; algunos de ellos se asignan indistintamente entre ambos sexos (8), pero

[45] AGN, Sala XIII, 18-4-4, ff. 116r.-118r.

la mayoría constituye dos categorías diferentes, unos masculinos (57 nombres) y otros femeninos (19). Todo es como si esos nombres no fueran más que nombres indígenas (cuyas reglas de atribución ignoramos) asociados a los nombres de pila. No podemos concluir que los linajes no existían en esa época, pero su definición queda confusa.

¿Cuándo aparecen entonces los patronímicos? No conocemos en detalle el censo realizado en 1731 en Chipaya, pero la comparación con los aymaras de Huachacalla (sobre los cuales poseemos la documentación completa) puede llenar ese vacío. Éstos presentan en 1683 una antroponimia parecida a la que acabamos de describir. Ahora bien, ya no es lo mismo en 1731, año en el cual los padres suelen transmitir su nombre (por lo común indígena, pero a veces español) a sus hijos, varones y mujeres.[46] (Sin embargo, observamos algunas huellas de transmisión paralela: nombre del padre a los hijos y de la madre a las hijas.) Si la misma evolución se produce durante este periodo en Chipaya, "anexo de Huachacalla", se puede suponer que la definición del linaje se instaura, alrededor del primer tercio del siglo XVIII.

El registro de matrimonios más antiguo cubre los años 1771-1796; luego existen lagunas que impiden un estudio continuo hasta hoy. Sin embargo, el material utilizable permite comparar tres periodos: *1)* 1771-1796, *2)* 1846-1871, y *3)* 1908-1938. Las actas suelen señalar, en los tres pueblos, el *ayllu* de los interesados. Por lo tanto podemos trazar cuadros con las entradas que correspondan al grupo de origen de los esposos, de modo que la diagonal indique los casamientos endogámicos dentro de cada *ayllu*. Aunque los registros no mencionan los cuartos de Chipaya, pude distinguirlos, para el último periodo, gracias a los datos de campo (la presencia de muchos patronímicos hoy desaparecidos impide efectuar una clasificación tan precisa en los demás periodos). Las cifras obtenidas son por fuerza aproximativas a causa de la mediocre calidad de las fuentes, pero pueden tener un valor estadístico, siempre y cuando se corrija en nuestras estimaciones la desigualdad de los totales entre las secciones consideradas: si un *ayllu* está dos veces más poblado que otro, contará, por el solo juego de los matrimonios aleatorios, con el doble de casamientos endogámicos. Para medir la endogamia, emplearemos dos tipos de evaluación:

1) Índices calculados de modo que permitan ponderar las cifras brutas en función del número de casamientos por sección. O sea, para una

[46] AGN, Sala XIII, 18-4-5.

sección dada, $i = st/pq$, donde i repesenta el índice, s los casamientos endogámicos en la sección, p el total de casamientos de las mujeres de la sección, q el total de los casamientos de los hombres de la sección y t el total de los matrimonios. Un índice superior a 1 significa una "atracción" más o menos fuerte; uno inferior a 1, cierta "repulsión".

2) La tasa general de endogamia (expresada en porcentaje) que corresponde a la suma de las cifras en diagonal en relación con el total de casamientos.

¿Cuáles son los resultados? Consideremos primero los matrimonios en el marco del *ayllu* en Chipaya. Las cifras obtenidas demuestran una notable estabilidad (no sin algunos matices) durante un siglo y medio. Los índices de endogamia de Aransaya se mantienen en el nivel de 1.5 a 1.8, y los de Manasaya en el de 1.2 a 1.4. La tasa general permanece en el orden de 73 a 72% entre el primero y el segundo periodo, y luego se eleva a 77% a comienzos del siglo XX. Estos resultados son confirmados en conjunto por los que obtenemos en Huachacalla y Sabaya. Los índices de las diagonales se sitúan, en todos los cuadros referentes a los aymaras, en niveles elevados (de 2 a 4 en promedio). La tasa general llega a 65% a fines del siglo XVIII, luego se eleva a 76% a mediados del XIX y se mantiene en ese nivel a comienzos del siglo XX. De este modo, queda demostrado que, durante todo el periodo, en los tres grupos estudiados hay una fuerte endogamia dentro del *ayllu;* y recordamos que, en la primera mitad del siglo XIX, los aymaras preceden a los chipayas en el movimiento de recuperación demográfica.

Para poner de manifiesto las estructuras de la endogamia, conviene examinar no sólo los indicios positivos (superiores a 1), que señalan a los grupos endogámicos, sino también los negativos (inferiores a 1), que miden la distancia entre las secciones. Se obtiene así un resultado importante. Considerando sólo la "ideología" del sistema de alianzas (basado en el modelo de las imbricaciones sucesivas), esperaríamos en efecto encontrar, entre los aymaras: *1)* índices muy elevados de endogamia dentro de cada *ayllu*; *2)* índices más bajos, pero positivos, en las alianzas entre *ayllus* de la misma mitad, y *3)* índices bajos (negativos) en las alianzas entre *ayllus* de mitades diferentes. Ahora bien, ¿qué dicen los cuadros? Al tiempo que confirman las hipótesis 1 y 3, ¡desmienten categóricamente la hipótesis 2! Por ejemplo en Huachacalla entre 1771 y 1796 (véase cuadro 25). Los índices de la diagonal, todos positivos (1.8, 4.1, 4.1 y 2.4), corresponden en efecto a casamientos endogámicos en el marco de cada *ayllu*. Sin embargo, los índices de

CUADRO 25. *Huachacalla. Casamientos (1771-1796). Endogamia de los* ayllus

H / *M*	*Mitad Hanan*		*Mitad Hurin*		*Forasteros*	*Total*
	Collana	*Tuaña*	*Camacho*	*Capi*		
Mitad Anan						
Collana	56	4	4	9	2	75
	(1.77)	(0.45)	(0.47)	(0.38)		
Tuaña	7	15	2	5	2	31
	(0.52)	(4.1)	(0.57)	(0.51)		
Mitad Urin						
Camacho	8	1	12	3	2	26
	(0.72)	(0.31)	(4.07)	(0.37)		
Capi	8	3	4	44		59
	(0.32)	(0.43)	(0.59)	(2.37)		
Forasteros	3					3
TOTAL	82	23	22	61	6	194

Tasa de endogamia: 65.5%. Ji cuadrado o x^2 empírico: 150.6 (quantile 5% de la ley del x^2: 16.92).

H: hombres, M: mujeres.

NOTA: Las cifras entre paréntesis corresponden al índice calculado según la fórmula $i = st/pq$, donde i representa el índice, s los matrimonios endogámicos en la sección, p el total de matrimonios de las mujeres de la sección, q el total de matrimonios de los hombres de la sección y t el total general de los matrimonios.

Por ejemplo: durante el periodo considerado, contamos 56 casamientos de una mujer de Collana con un hombre de Collana, 4 de una mujer de Collana con un hombre de Tuaña, 4 de una mujer de Collana con un hombre de Camacho, 7 de una mujer de Tuaña con un hombre de Collana, etcétera.

FUENTE: APH, Registros parroquiales de Huachacalla.

los matrimonios entre Collana y Tuaña, que pertenecen a la misma mitad (Hanansaya), son negativos (0.4 y 0.5), tan negativos como los índices de casamiento entre Collana y Camacho o Capi (0.5 y 0.7; 0.4 y 0.3), siendo que estos dos últimos pertenecen a la otra mitad (Hurinsaya). Estamos ante una situación simétrica, es decir tan negativa como la anterior (0.4 y 0.6) para los matrimonios entre Camacho y Capi. Y se observan los mismos fenómenos durante los demás periodos, igual que en Sabaya. En otros términos, la unidad endogámica entre los aymaras está constituida por el *ayllu* y por el *ayllu* solamente. Los matri-

CUADRO 26. *Chipaya. Casamientos (1908-1938) Cuartos y* ayllus

H / *M*	*Aransaya*		*Manasaya*		
	Tuanchajta	*Tajachajta*	*Waruta*	*Ushata*	*Total*
Aransaya					
Tuanchajta	11	5	3	6	25
	(1.76)	(1.48)	(0.56)	(0.59)	
Tajachajta	9	4	1	3	17
	(2.11)	(1.75)	(0.28)	(0.43)	
Manasaya					
Waruta	2	2	9	15	28
	(0.28)	(0.53)	(1.52)	(1.32)	
Ushata	4	2	9	18	33
	(0.47)	(0.65)	(1.25)	(1.31)	
TOTAL	26	13	22	42	103

Tasa de endogamia: 75.7 %. Ji cuadrado o x^2 empírico: 33.8. (quantile 5% de la ley del x^2: 16,92).

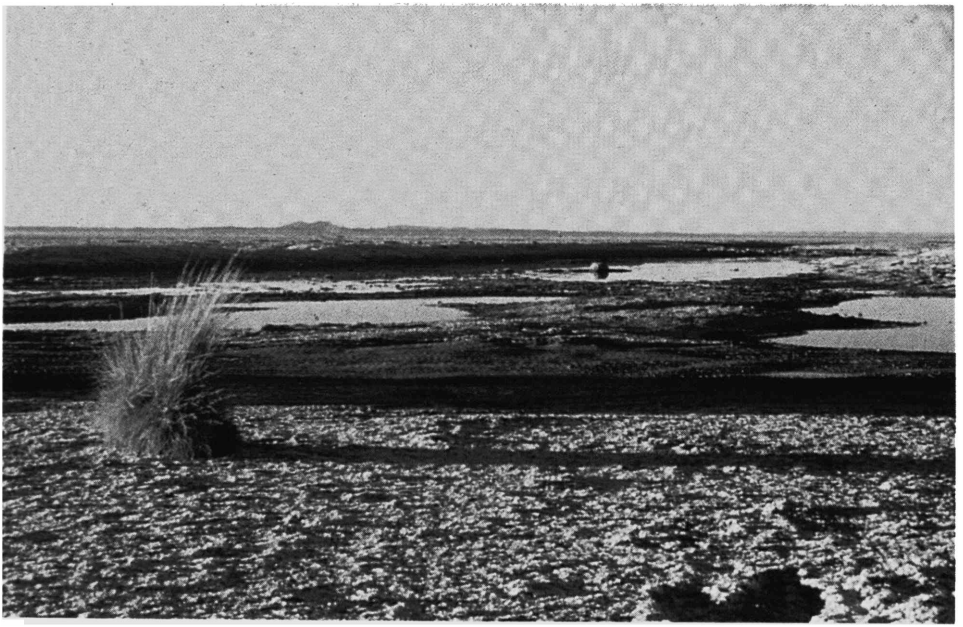
H: hombres, m: Mujeres.

NOTA: Las cifras entre paréntesis corresponden al índice calculado siguiendo la misma fórmula de los cuadros precedentes.

FUENTE: APH, Registros parroquiales de Huachacalla.

monios no siguen el modelo de las unidades imbricadas unas en otras, la práctica no corresponde a la ideología consciente: las mitades no desempeñan ningún papel en el sistema de las alianzas.

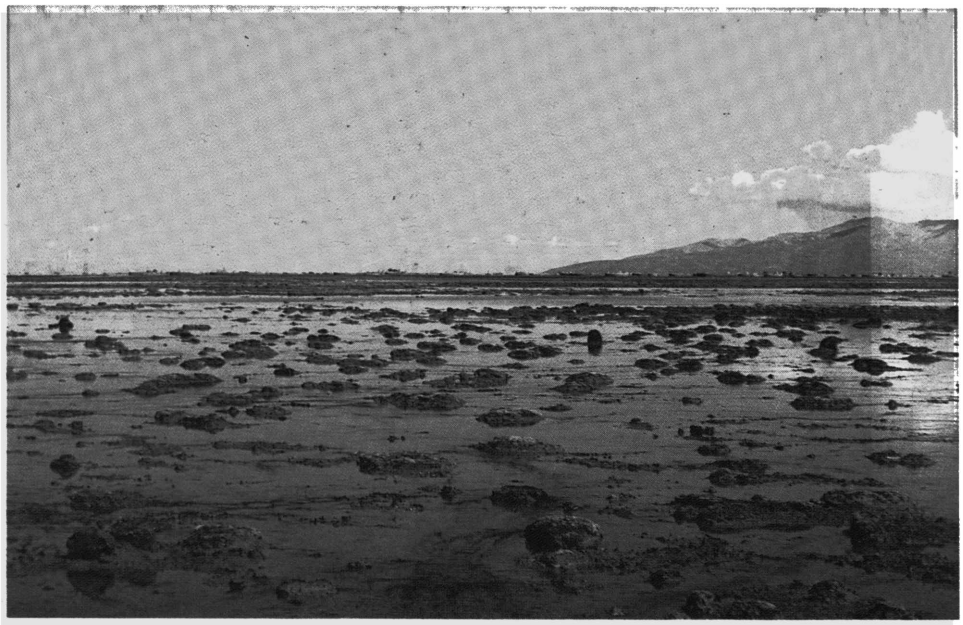
En este contexto, el cuadro 26, de Chipaya (1908-1938), adquiere toda su significación. Los índices de la diagonal confirman una clara tendencia endogámica dentro de cada cuarto (1.76, 1.75, 1.52 y 1.31). Pero constatamos que, en oposición a la estructura aymara, no son mucho más elevados que aquellos de los matrimonios con el otro cuarto de la misma mitad. Por ejemplo, el índice de los casamientos de mujeres de Tuanchajta con los hombres de su cuarto es de 1.76, y con los hombres de Tajachajta (de la misma mitad Aransaya) es de 1.48. Por el contrario, hay débiles indicios sobre las uniones de las mujeres de Tuanchajta con los hombres de la otra mitad (Manasaya), ya sean del cuarto de Waruta (0.56), ya del de Ushata (0.59). Podemos hacer la misma demostración sobre los matrimonios de los hombres de Tuanchajta. ¿Estamos acaso en presencia de una imbricación de las unida-



El río Lauca



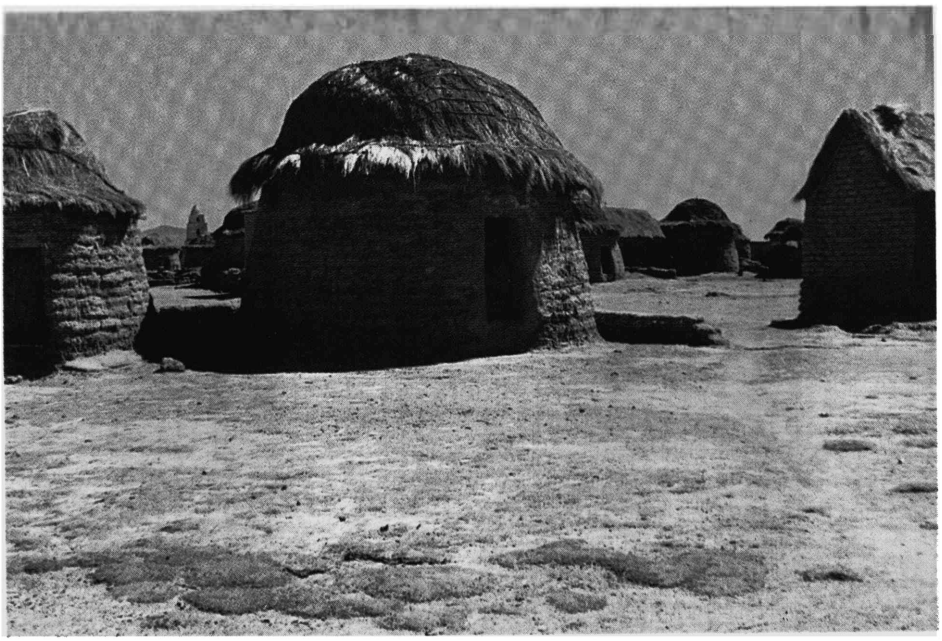
Paisaje chipaya: pastos



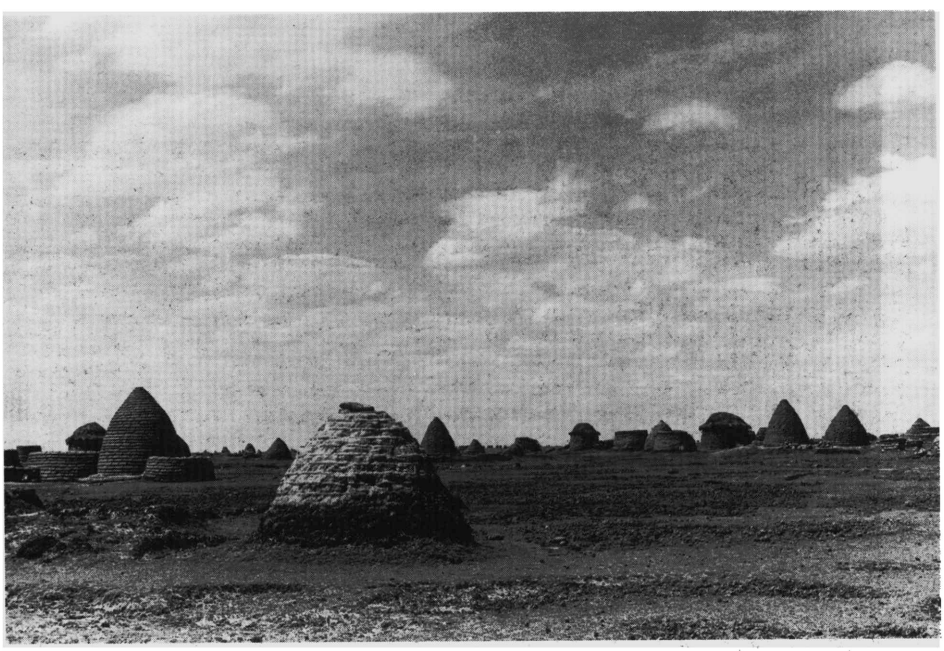
Paisaje chipaya en la estación de lluvias



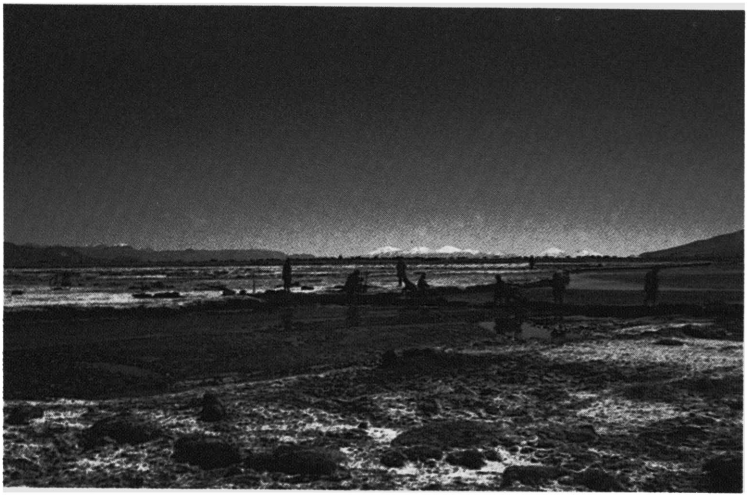
Paisaje chipaya: canales



Casas chipayas



Estancias chipayas



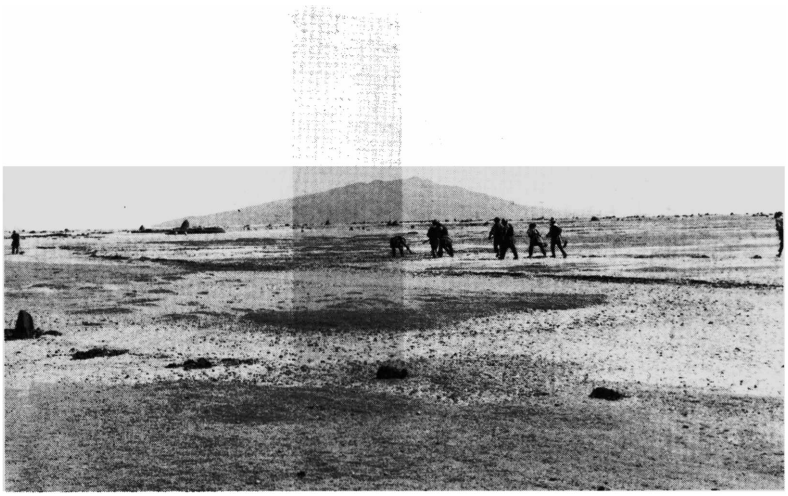




Construcción de un dique



El campo cultivado





Medidas de los lotes en el terreno cultivado



Delimitaciones del terreno cultivado



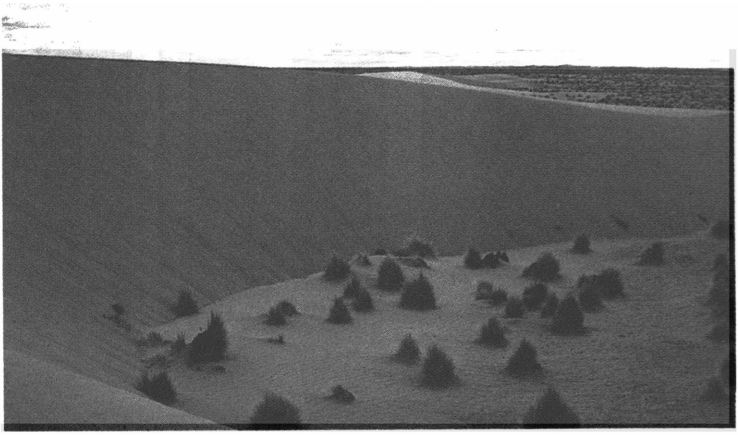
Siembra

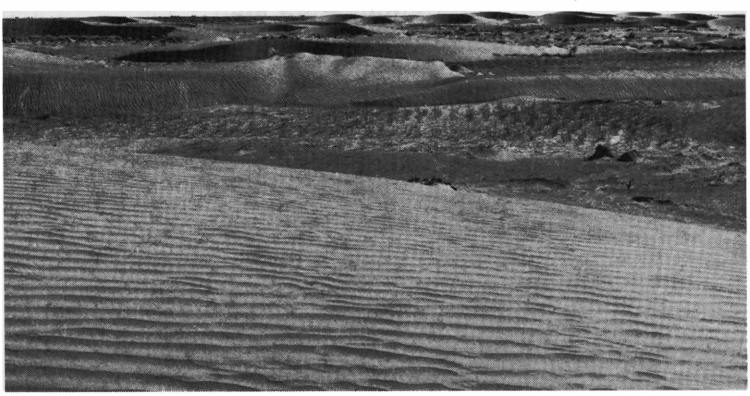


Siembra

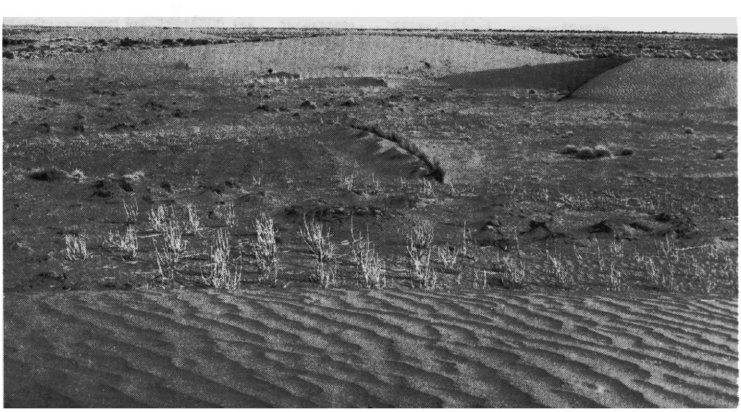


Las dunas de Ayparavi





Chacras en las dunas de Ayparavi





Corrales en las estancias



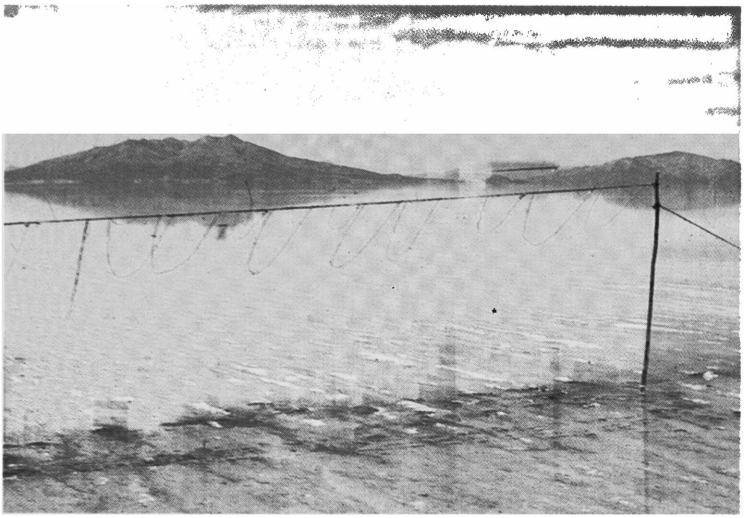
Ganado en las estancias



El lago de los chanchos



Pesca en el río



El lago Coipasa

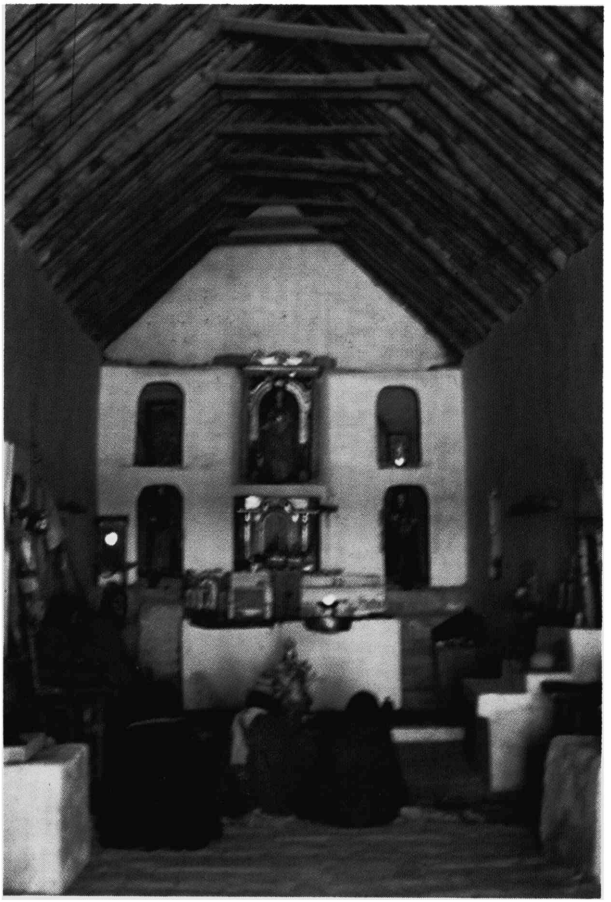


Caza de flamencos en el lago Coipasa



Fiesta al pie de Torre Mallku

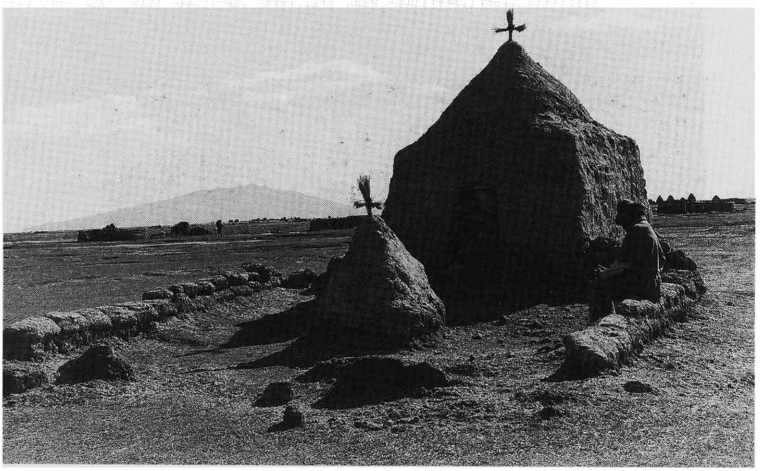




El interior de la iglesia



La capilla
Santiago



El silo
Santiago



El silo Rosario
(en ruinas)



Preparación de una mesa ritual





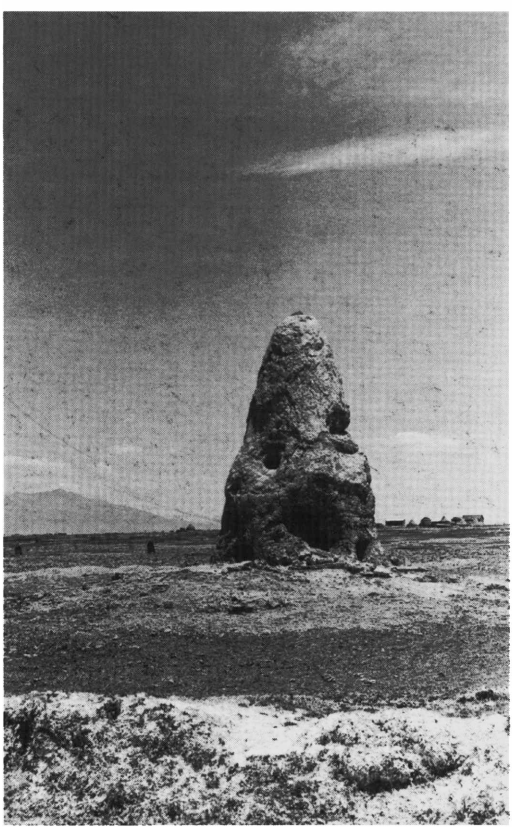
Ofrenda de las copitas de la mesa ritual



Ofrenda delante del silo de san Gerónimo



El Mallku Kiliminti

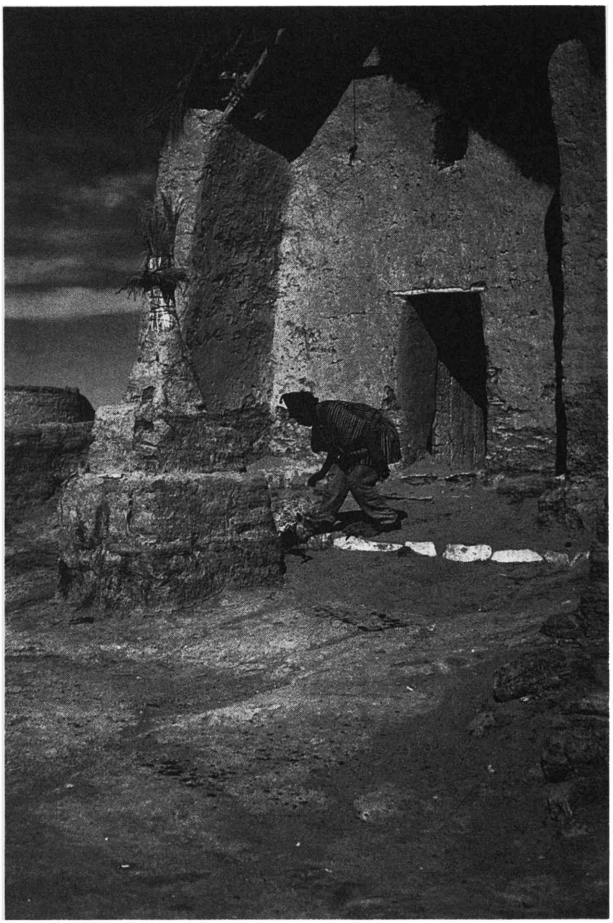




Alrededor de un mallku *familiar*

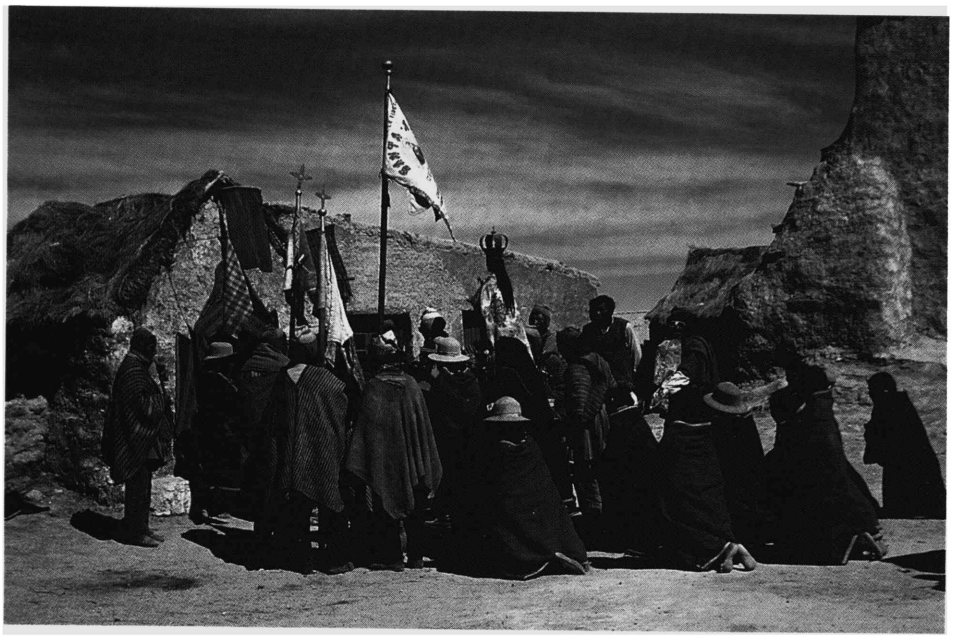


Sacrificio delante de la iglesia



Sacrificio delante de la capilla de san Gerónimo





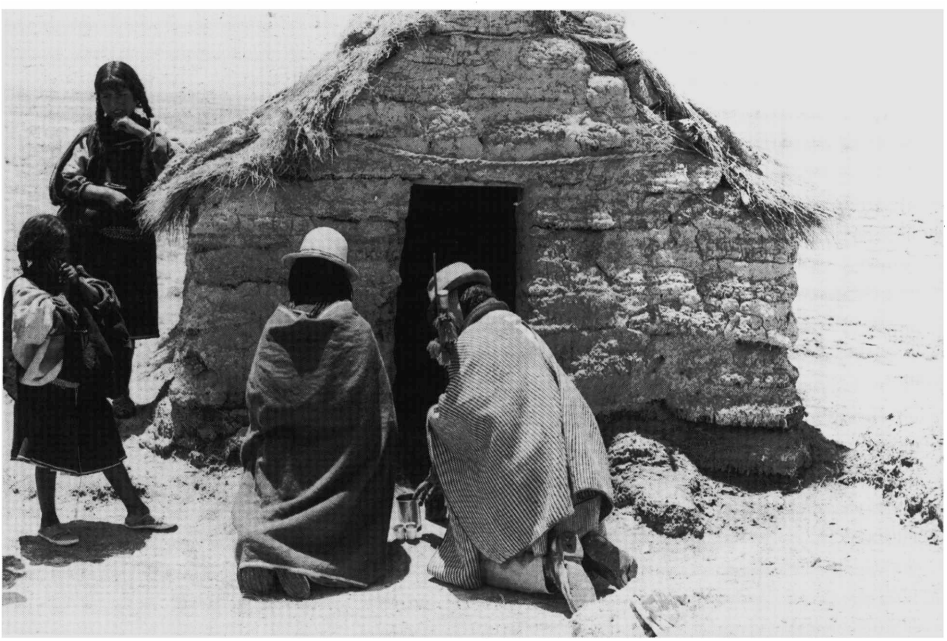
Fiesta de santa Ana: desfile del pasante



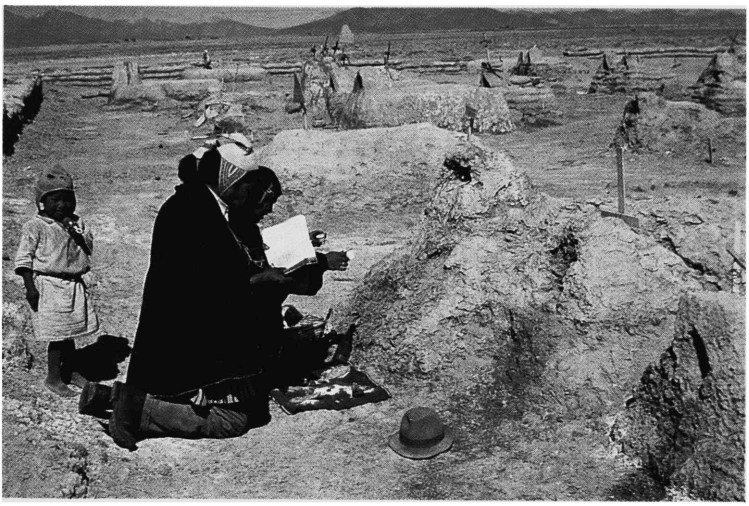
Músicos durante la fiesta



Fiesta del río Lauca



Delante de la capilla de los Achachilas







Día de todos
los santos
en el cementerio

Las calaveras en la iglesia





El Desaguadero (Iru-Itu)



El encuentro entre muratos y chipayas (los dos chipayas hablan en puquina)



Martín Quispe y su familia



Distribución de comida en la escuela



Sonrisas chipayas





Horizonte chipaya

des endogámicas? La gradación de la mitad al cuarto parece débil, y hasta comporta una excepción, ya que las mujeres de Tajachajta se casan más con los hombres de Tuanchajta, otro cuarto de la misma mitad (2.11), que con los hombres de su propio cuarto (1.75). La red de alianzas desborda Tuanchajta por un lado o Tajachajta por otro, y se extiende al conjunto de Aransaya; la verdadera unidad endogámica está constituida no por el cuarto, sino por la mitad, que se confunde aquí con el *ayllu*. En otros términos, ni la división cuadripartita entre los chipayas ni la división dual entre los aymaras desempeñan papel alguno dentro del sistema de alianzas. Si la mitad chipaya constituye efectivamente la unidad endogámica (a diferencia de los aymaras), no lo hace como mitad, sino como *ayllu* (como entre los aymaras).

Por el contrario, la coincidencia entre mitad y *ayllu* explica quizá la resistencia del dualismo chipaya a las tendencias centrífugas que lo amenazan periódicamente. El problema del dualismo permanece intacto, ya que llegamos a una conclusión negativa: durante el periodo considerado, no interviene en la organización del sistema de parentesco. Pero comprendemos lo que en Chipaya diferencia el cuarto del *ayllu:* éste responde a una doble definición, a la vez territorial y matrimonial, en tanto que el cuarto responde únicamente a la definición territorial. Sin duda no alcanza el umbral demográfico que le permitiría cerrar la red de las alianzas a fin de constituir una unidad endogámica: le falta una dimensión esencial para adquirir su autonomía y convertirse a su vez en *ayllu*.

E. El tiempo de servidumbre

Así, a lo largo de nuestra investigación, vuelve el mismo tema de manera constante: en cierto modo los chipayas copiaron su organización social de la de los aymaras, pero sin dejar de conservar su identidad. ¿Cuáles son, históricamente, las relaciones entre los dos grupos?

Escuchemos primero la memoria colectiva: "Los collanas de Huachacalla pretendían que todo el territorio, hasta el lago Coipasa, les pertenecía. Cuidábamos sus rebaños, y ellos vivían aquí como patrones para vigilarnos; sólo iban a las montañas en el momento de las cosechas. Casi todos los rebaños les pertenecían, nosotros teníamos muy pocos. Nosotros éramos sus servidores, sus esclavos".[47] La dominación ayma-

[47] Reproduzco aquí las fórmulas de mis informantes chipayas.

ra y los tiempos de servidumbre son temas que figuran entre los más tenaces de la tradición oral. Los informantes cuentan prolijamente, con un tono por lo general enfático, sobre los abusos, los conflictos, los interminables procesos. ¿A qué realidades corresponden esas huellas del pasado?

Los documentos más antiguos (y relativamente detallados) sobre Chipaya se remontan a la segunda mitad del siglo XVII: se trata de dos denuncias, una presentada en 1667 y otra en 1696.[48] A pesar de ser fragmentarios, ambos textos permiten entrever un cuadro coherente y siniestro.

La dominación aymara se entiende, en primer lugar, como el control del territorio:

> [...] los indios del pueblo de guachacalla que sin poco temor de Dios ni de la Real Justicia nos an ocupado nuestras tierras y por donde no hallamos de comer con todos sus ganados de la tierra y ganados de la serda que nos an comido todas nuestras comidas que son unas yeruas con que nos mantenemos que llamamos aua y los rayses que llamamos luruma y otros muchos géneros de yerua que se crían dentro del agua que para ello nos cuesta mucho trauajo [...] y que nos dejen en nuestras tierras libres como a dueño (sic) de ellas sin daño pues su Majestad nos dio este pedaço de tierras para hacer laguna en ella a costa de nuestro sudor [...][49]

Por otra parte, los aymaras les imponían una explotación feroz: "[...] y como somos pobres uros yndefenço [sic] *hasen lo que quieren el daño y agravio*"[50] "[...] obligándonos al servicio personal y grabándonos a él sin pagarnos nuestro trabajo [...]."[51] De hecho, los documentos confirman los datos de la memoria: los chipayas son sometidos a la baja condición de pastores y cuidan el ganado de los huachacallas, que no sólo no les pagan ningún salario, sino que también les exigen indemnizaciones "del ganado que se pierde o muere de viejo o enfermo".[52] Hacían tareas de pastores, pero también todo tipo de trabajos:

> [...] después de aberlos serbido [...] en las agencias del traxin saca de ají y coca sirviéndoles de peones y harrieros sin más ṣocorro que el de un collo de mais muy pequeño y otro de chuño [pasaje quemado] los dan por vía de paga a razón de dos reales, siendo verdad que no vale ni la quarta parte [...] como asimismo veinte ojas y aún no sabemos si llegaran allá por un real de coca, y si por algún aczidente de

[48] ATC, Documento núm. 530 (1667-1824).
[49] *Ibid.*, ff. 5r.-5v. (1667).
[50] *Ibid.*, f. 5v. (1667).
[51] *Ibid.*, f. 1r. (1696).
[52] *Ibid.*, f. 1r.

los muchos que pueden ocurrir en semejantes exercicios se nos muere el ganado de la tierra burros o mulas nos hazen cargo de más de doscientos por ciento de su justo precio [...][53]

Por lo menos los chipayas adoptaron, desde mediados del siglo XVII, bajo la presión de sus amos, otras prácticas además de las de la caza y la pesca (ya advertiremos la importancia de la cría de cerdos, de origen europeo). También al servicio de los aymaras, conocieron los caminos que los conducían a los valles chilenos y que más tarde frecuentarían por cuenta propia.

Eso no es todo. Es evidente que los chipayas no pueden hacer frente a las sumas exorbitantes que sus amos les imponen cuando un cerdo muere en los lagos, o una mula a la vuelta de un sendero. Así nacen las deudas. ¿Cómo obtienen su pago los aymaras?

No hallando otro medio sacan con violencia de este otro pueblo a los naturales y los ban a empeñar o *vender* a los señores Asogueros de la Ribera de Carangas como constará [...] delito que cometen gravíssimo pues de libres que somos y el Rey nuestro señor nos da por tales ellos lleuados de su mal natural codicia y desbergüenza nos hazen súbditos y aún *esclabos* en el interín que devengamos la cantidad que por nos suplió alguno de los Asogueros[...].[54]

Existe, pues, una estrecha colaboración entre los aymaras y los españoles. Los primeros imponen arbitrariamente deudas a los chipayas, a quienes luego entregan (por la fuerza) a los propietarios de las minas; éstos pagan a sus acreedores el equivalente de la suma debida, y a los chipayas no les queda más que trabajar para pagar sus deudas; desde esa época constituyen una reserva de mano de obra, una especie de rebaño humano, del que los aymaras (y por su mediación los españoles) se sirven a voluntad.

Es verdad que los chipayas tienen noción de la ilegalidad de tal explotación, y reivindican su libertad en nombre del rey. Pero la relación de fuerzas resulta demasiado desigual. No es fácil reembolsar la deuda "porque aviendo de comer y vestirnos y nuestras mujeres mal se podrá satisfacer el principal empeño pues tasadamente podemos comer y sustentarnos con lo que cada semana ganamos".[55] Así, la deuda no hace más que aumentar; con ello, los ausentes no regresan, y poco a poco

[53] *Ibid.*, f. 1r.-v.
[54] *Ibid.*, f. 2r. (1696). El subrayado es nuestro.
[55] *Ibid.*, f. 2r.

el pueblo pierde sus habitantes. El censo de 1683 permite hacer una comprobación sobre este punto. En efecto, registra a los ausentes al margen de la población presente en el pueblo. Chipaya cuenta entonces con 66 tributarios, más 13 jefes de familia (o sea casi 20%) que residen lejos. ¿Es esto una casualidad? De esos 13 ausentes, 11 trabajan en las minas de Chuquilimpi, La Ribera y Coroma. La duración de su ausencia es de uno a 10 años. Como ejemplo tenemos a Pedro Cayuncha, de 27 años, casado con Juana Guacasso, de 26, quien desde hace 10 años se encuentra en el ingenio del capitán Mateo Vélez, en La Ribera.[56] ¿Estaban todos estos ausentes reducidos a una cuasi esclavitud por deudas? La larga duración de su ausencia sugiere que tal era el caso, por lo menos entre varios de ellos.

Por decisión de los corregidores Pedro Gómez Gutiérrez, en 1667, y Gregorio Ximénez Ladrón de Guevara, en 1696, se prohíbe a los aymaras de Huachacalla penetrar en el pueblo de Chipaya "para otra cosa que el servicio de su Majestad"; se les ordena que dejen de cometer abusos y que, si contratan a los urus para realizar trabajos, que les paguen un salario regular, en reales, según las tarifas fijadas por las ordenanzas reales. Aquel que desobedeciera estas medidas se vería condenado a sufrir 200 latigazos y a desfilar por la plaza pública de Chipaya montado sobre un mulo o una llama.[57]

La repetición misma de esos decretos, a 30 años de distancia, indica que se aplicaban mal. Sin embargo, parece que de 1667 a 1696 la condición de los chipayas mejora en un punto. Escuchemos la primera denuncia, en 1667: "[...]nos cargan con los trabajos de la *mita* de Potosí, que todos los años damos diez y ocho yndios efectivos".[58] Ahora bien, a mediados del siglo XVII, las tasas imponen precisamente, en el Repartimiento de Huachacalla (donde Chipaya está incluida) una prestación de dieciocho *mitayos*.[59] ¿Significa la denuncia de los chipayas que los huachacallas se esfuerzan por escapar a la *mita* enviándolos en su lugar? Podemos suponerlo. Se trata de enorme carga, que correspondería a más de 25% de los tributarios, si su número en 1667 sigue cercano a los 66 que encontramos en 1683, y que demostraba que la legislación de Francisco de Toledo, según la cual el reclutamiento de los *mitayos* debía realizarse en Carangas en la proporción de 17% de aymaras y

[56] AGN, Sala XIII, 18-4-4, f. 130r.
[57] ATC, Documento núm. 530, f. 3r. (1696); ff. 5v.-6r. (1667).
[58] *Ibid.*, f. 5r. (1667).
[59] AGI, Charcas 270. "Libro y relación sumaria..." (1684), ff. 158v.-159v.

11% de urus, no se respetaba.[60] Durante los años 1683-1686 el virrey, duque de La Palata, ordena a su vez una reforma de la *mita* (sobre la cual hablaremos más adelante), y entonces la segunda denuncia de los chipayas, la de 1696, presenta una diferencia notable: todavía insisten en el peso de sus obligaciones, pero especificando que deben 120 pesos por el tributo y seis *mitayos* por año (lo que corresponde en efecto al 11% de impuesto a los urus).[61] Los veredictos pronunciados a su favor por los corregidores y la reforma del duque de La Palata tienen como resultado para ellos una clara mejoría en el régimen de la *mita*. En los últimos años del siglo XVII, el siniestro cuadro que ofrecían los chipayas se aclara tímidamente.

Pero no por eso se acaban los abusos, pues los chipayas continúan sirviendo a los aymaras como pastores o muleteros. Así lo atestiguan, en 1722 y 1725, nuevas denuncias: "...están reparrtidos sus ganados de la serda en todas partes de mis yndios sin pagar guardias ni ayudarnos en el trabajo de aser el serco de la laguna que nos questa mucho trabajar [...] estoy sufriendo tantos daños y agravios que nos asen a todo el pueblo engañando a los aguatiris y otro servicios que lo ocupaban asi a sus viajes aqui sin pagar como mandan las ordenanzas".[62] Por lo tanto, persisten los problemas anteriores, pero al mismo tiempo cambia el matiz, aparecen nuevos hechos. Los chipayas denuncian la presencia en su pueblo no sólo de indios de Huachacalla, sino también de forasteros llegados de provincias lejanas: "...que se le deficado *[sic]* casas com paredes como las casas de españoles entre los Pueblo de nosotros uros que sentimos mui mal todos nosotros del pueblo de chipaia que estamos mui puesto de desamparar dho nuestro pueblo".[63] Pero para obtener la expulsión de los intrusos, los chipayas presentan una reclamación que habla de manera explícita, por primera vez en la documentación, de la posesión de su territorio: "[...] y a de constar el ser nosotros dueños lexítimos de nuestras tierras[...]".[64] Además, el texto de 1725 enumera ampliamente los sitios que los chipayas reivindican como límites.[65] Su argumentación se funda, respetando las fórmulas jurídicas de la época, en las costumbres y la memoria: "en nuestras

[60] *Ibid.*, f. 6r.-v.
[61] ATC, Documento núm. 530, f. 2r. (1695).
[62] "Copia legalizada" (en posesión de Francisco Quispe), f. 5r.-v. (1722).
[63] *Ibid.*, f. 4r. (1722).
[64] *Ibid.*, f. 3r. 1722).
[65] *Ibid.*, f. 5v.

tierras que tenemos desdel tiempo immemoriable [...] todo esto sabemos por la declaración de nuestros Abuelos y antepasados".[66]

El asunto se sitúa, localmente, en un contexto oscuro: se adivina un conflicto por la sucesión del cargo de cacique en Huachacalla. Los litigantes atribuyen la responsabilidad de los malos tratos en 1722 al gobernador don Andrés Rafael, calificado de "usurpador", y piden el regreso del gobernador "legítimo", don Andrés Ancari.[67] ¿Fue acaso la suerte histórica de los chipayas ligar su destino a este último? El corregidor Melchor de Herrera se dirige en 1725 a don Andrés Ancari (a quien se supone restituido en su cargo) y le ordena que vigile que sus subordinados retiren sus rebaños de Chipaya; los animales deberán ser mantenidos a distancia de una legua del pueblo, puesto que, precisa el decreto, "dicha legua pertenece a los chipayas".[68]

Éste es un acontecimiento decisivo, ya que es el primer documento donde se reconoce a los chipayas el derecho a un territorio. Ellos sabrán defenderlo en los interminables juicios que los oponen a los de Huachacalla. Unos 20 años después, el corregidor Francisco Javier de Ugalde emplea una expresión diferente, al confirmar a los chipayas la posesión de "cinco leguas en contornos".[69] ¿Se trata acaso de una extensión territorial? Más bien parece que la legua de 1725 designa una franja situada más allá de los lagos (al norte), mientras que las cinco leguas de 1747 se refieren al conjunto, incluido el lago (lo que confirma aproximadamente la estimación adelantada más arriba para su superficie). La atribución de una franja de una legua de ancho en torno al lago recuerda, por otra parte, las reivindicaciones de los moratos en torno al lago Poopó.[70] Esta similitud permite suponer que pudo establecerse una especie de costumbre, una tolerancia, frágil por cierto (pero registrada oficialmente en el caso de los chipayas), que reconocía a los urus, además de los lagos donde vivían, una porción del territorio situado más allá de la orilla.

Los años 1759-1762 constituyen una nueva etapa. En la documentación, aparecen de pronto las dunas de Ayparavi. Primero una breve

[66] *Ibid.*, ff. 5v.-6r. (1725).

[67] *Ibid.*, ff. 3v.-6r.

[68] *Ibid.*, f. 6r.-v.:"[...] y el Gobernador Don Andrés Ancari como se le está mandado pasará al pueblo de chipaia y ará salga [sic] una legua en contorno todos géneros de ganado por pertenecientes dha legua [...] Ampárese a estas partes en su pocesión de la legua que les pertenecen" (1726).

[69] Ibid., f. 6v.: "El Gobernador de Guachacalla pasará y desposeerá de chipaia todos los ganados que estubieren en las cinco leguas en contornos que les pertenece a otros yndios de chipaia" (1747).

[70] Véase el capítulo precedente.

anotación, según la cual "un cuarto de legua de pajonal" sería concedido a los chipayas. Luego una queja más explícita: "[...] de tiempo inmemoriable a esta parte hemos poseido el limitado paraje de Aiparavi [...] en tiempo de aguas que es en el que se produce dho frutos no teniendo otro lugar alguno en que poder haser dhas siembras por lo infructifero que es el sitio en que avitamos a causa de lo mui salitroso que es pues solo poseemos el corto resinto de la laguna donde mantenemos algun ganado de serda y de la tierra".[71] Ninguno de los textos anteriores, que por cierto sólo nos llegaron por fragmentos, mencionaba tierras de cultivo. ¿Cuándo comenzaron los chipayas a tener acceso a las dunas? El corregidor encargado del asunto, Manuel Antonio de Sigler, se muestra prudente: recomienda que se respete la "costumbre", cuidándose sin embargo de ordenar una delimitación del terreno. Pero como su decreto indica el nombre de Ayparavi asociado al de los chipayas, parece conferirles derechos (todavía imprecisos) sobre las dunas. Siguen hasta fines del siglo XVIII episodios confusos, sobresaltos comunes en estos procesos, como medidas contradictorias en favor de unos u otros, sentencias no aplicadas, apelaciones, etc. Pero en medio de tanta confusión, se percibe un cambio en el ambiente, pues la relación de fuerzas entre aymaras y chipayas parece, si no trastocada, por lo menos más equilibrada. Por ejemplo, uno de los decretos, ordena a los urus no sobrepasar los límites de su territorio y llevar sus rebaños de regreso a los lagos, un movimiento inverso al del siglo anterior.[72]

El último episodio, a comienzos del siglo XIX, fue por fin el último para que el conflicto terminara. Los procedimientos se desarrollan entre 1823 y 1834, pero ya desde 1824 el teniente del juez de Corque, Pedro Segarra, efectúa una medición en el terreno. La sentencia es que la zona de Ayparavi, en los límites del actual cantón, corresponde a los chipayas.[73] ¿Cómo pudieron obtener semejante éxito en una época en la que, paradójicamente, estaban reducidos a su menor número? En el próximo capítulo, trataremos de situar el problema en el contexto de

[71] *Ibid.*, f. 7r.-v.

[72] "Testimonio íntegro...", documento en poder de Simón Mamani (1828-1834), 161 ff. Este documento comprende (ff. 114r.-118v.) un resumen de los decretos ordenados desde 1722 por los corregidores de Carangas (o sus lugartenientes) en lo que concierne a los litigios entre chipayas y huachacallas. Hallamos aquellos de los que la "Copia legalizada..." de Francisco Quispe aporta detalles, completados por otras menciones como "[...] un testimonio dado por el general Don Domingo Ignacio de Urien a 23 Junio de 1759 para que los Chipayas retiren su ganado a la laguna dada comisión al efecto a Don Diego Nicolás y a su consecuencia una vista puesta de dicho corregidor sobre dárseles a los Chipayas un cuarto de legua de pajonal[...]"

[73] *Ibid.*, ff. 131r.-133r. Del mismo ATC, Documento núm. 530, ff. 16v.-17r. (1825).

la historia general de los urus. Por el momento, las piezas referidas al proceso demuestran que los chipayas supieron sacar provecho de las particularidades locales, así como de su sistema de agricultura. Pero los campos móviles se prestan a muchas usurpaciones. Los de Huachacalla denuncian, en efecto, "una extraña adquisición": "la comunidad de Chipaya se ha entrado en nuestro terreno porque aquí se han venido de fuga los arenales que se hallaban en su recinto accidente tan natural que se ha ocasionado pleito tan dilatado"; y *deploran* "la persecución honerosa que hace dicha comunidad a la furia del viento".[74] Si bien los aymaras reconocían a los chipayas la zona de Ayparavi en su sentido estricto, también los acusaban de haber invadido los sitios de Huachaguano, Tolavito, Lillipampa, Catavihuma y Vilaaque. En efecto, otro fenómeno complicaba la situación: el río Barras había cambiado de curso y se había desplazado dos leguas hacia el este.[75] Como los chipayas seguían la progresión de las dunas hasta que "se cayeran" en el río, vieron cómo, la extensión de su recorrido se acrecentaba: "[...] creen despojarnos violentamente de nuestros recintos y ya han logrado hacerlo favoreciendose igualmente de la declinacion natural del rio", protestaron los huachacallas.[76]

Sin embargo, uno de los testigos citados por los aymaras explica de manera detallada cómo, independientemente de los accidentes naturales, pudo instaurarse la "costumbre inmemorial" que esgrimen los chipayas. Sus declaraciones introducen importantes matices sobre las relaciones que unían, prácticamente, a ambos grupos étnicos. Escuchemos a Mariano Challapa, del *ayllu* Collana:

> los dichos terrenos litigios y estancia de Hachaguano que eran de los finados Don Diego Rafael y Vicente Diaz que le constava al deponente [...] que entonces era muchacho de muy tierno y desde entonces hacen tiempos como más de cinquenta años y por aquel tiempo de los chipayas tal cual sembrava y pidiendo el favor de los originarios como que no era sus pertenencias y asi mismo de los originarios poco sembrava en los dichos parajes litigios de Hachaguano Tolavito Livepampa, Catavihuma, Villahaque que mayormente apacentavan los ganados de los originarios y que ahora poco tiempo de mas de veinte años que un tal Chipaya llamado

[74] "Testimonio íntegro...", en posesión de Simón Mamani, f. 29v.: "[...] los mismos chipayas que aseguran que persiguiendo ellos como de facto persiguen con infinito trabajo la varia situación de los arenales y vientos en qualquier terreno por donde éstos fueguen acquierren derechos y títulos de propiedad y posesión debiéndoseles conceder indispensablemente en qualesquierra partes y pertenencias ajenas sea justa o injusta esta nueva y extraña adquisición[...]"; f. 44r.; f. 42v. (1829).

[75] *Ibid.*, f. 3r.; f. 22v.

[76] *Ibid.*, f. 9r. (1828).

Diego Lupe quien lo primero pone siembrio a dicho lugar de Livipampa estando de cacique pidiendo el favor del daclarante y asi mismo prometio al deponente para que entren a la laguna de Chipaya con todos sus ganados que con ese aditamento ha sido el propasamiento de campos y que desde entonces los de Chipaya conocio a dichos parajes por suyo hasta el presente.[77]

Así, las relaciones entre chipayas y huachacallas, en la transición entre los siglos XVIII y XIX, no fueron siempre hostiles, pues a pesar de los conflictos, entre ellos se tejían lazos fundados en sus intereses recíprocos. Para los aymaras, la región lacustre constituía también un medio complementario, apreciado por sus ricos pastos. En el ejemplo citado por Mariano Challapa, es un chipaya (investido, es cierto, de la autoridad de cacique) quien pide a un propietario aymara permiso para cultivar en las dunas; a cambio, le propone dejar que sus rebaños pasten en el lago. De manera verosímil podemos restituir el proceso inverso, en el que un propietario aymara pedía a un chipaya tener sus rebaños en el lago (siguiendo también una tradición inmemorial); como el tiempo de la servidumbre había acabado, él le retribuía no en salario, sino autorizándole a sembrar en las dunas. La emancipación del servicio personal, conquistada a comienzos del siglo XVIII, permitía a los chipayas establecer con los aymaras relaciones efectivamente más equilibradas y regidas por cierta reciprocidad. Se instalaron así poco a poco en las dunas, y con el pasar de los años adquirieron derechos.

Era una situación compleja que no abolía, entre los dos grupos, siglos de animosidad, de resentimiento por un lado y desprecio por el otro. Hemos notado más arriba el término "originario", empleado por Mariano Challapa: se trata de una categoría del gobierno colonial, sobre la cual hablaremos en los capítulos siguientes y que se aplicaba a los indios cuyos antepasados no habían dejado su comunidad de origen; ellos, como poseedores de tierras, pagaban un tributo más alto. Así, los huachacallas pagaban a comienzos del siglo XIX, nueve pesos más un real por año, mientras que los chipayas, en calidad de urus, sólo debían tres pesos. Esta situación explica el argumento de los aymaras durante todo el proceso: como pagaban las obligaciones más pesadas, las dunas de Ayparavi debían ser suyas, porque "son tierras de originarios".[78] Pero en ese conflicto entre grupos étnicos el término *originarios* adquiere, inevitablemente una connotación racial, pues sig-

[77] *Ibid.*, ff. 64r.-v. (1828).
[78] *Ibid.*, f. 3v.; f. 67v.

nifica que los chipayas, que por definición no pertenecen a esa categoría, son seres de otra especie, indignos de poseer tierras y en esencia inferiores.

Como respuesta a los insultos, los chipayas asumen con orgullo su condición de urus y reivindican su diferencia, es decir, su naturaleza acuática. Entre los fastidiosos protocolos del proceso, encontramos un texto admirable de 1825, firmado por Manuel Perca, "principal de Chipaya". Mediante la retórica pomposa (que hace sospechar la ayuda de la pluma de algún abogado), el contenido, los detalles y el tono mismo del discurso nos dejan oír la auténtica voz de los urus:

> quisiera detenerme en refutar los escritos de mis contrarios que no es otra cosa que un fárrago de improperios que les parece nos infieren tratándonos de *Urus Urus* sin saber lo que es Uru, y qual es su significado, y que este epiteto nos hace más honor y dignos de la mayor conmiceración en los magistrados que verdaderamente somos Urus y según su etimología somos gentes de agua, que Dios y la Naturalesa nos designó el corto recinto de *Ayparavi** y la laguna donde vivimos y con su producto nos alimentamos y por signo tenemos el plumage desde nuestros progenitores por ser humildes, y de una esfera la más lastimosa que nuestra habitación no es más que con los volatiles, pero no por esto dejamos de ser más Christianos que los farahones de Guachacalla que desde sus principios nos han querido esclavisar con el maior despotismo hasta que la piedad del Corregidor Don Gregorio de Guevara ahora ciento veintinuebe años les intimó doscientos azotes encima de un borrico a estos tiranos según consta del documento que presentamos.[79]

Así se expresa, en ese comienzo del siglo XIX, una conciencia uru, fundada en la particularidad del tipo de vida, el sentimiento de una historia común y toda una representación del universo: "Somos hombres de agua". Esta conciencia se nutre del recuerdo de los pesares padecidos por los antepasados y de sus luchas, al punto de transfigurar el pasado. Tal es el trabajo de la memoria apoyado en la conservación de los archivos, y así la amenaza de castigo del corregidor Gregorio [Ladrón] de Guevara a los "contraventores" aymaras, banal en el momento de su formulación en 1696 reviste aires de epopeya un siglo más tarde. Hasta la condición miserable de los urus se ve magnificada, en contraste con la impiedad de los antiguos amos; el gesto de emancipación desemboca, después del tiempo de la servidumbre, en la afirmación de una identidad.

* Subrayado en el original.
[79] *Ibid.*, ff. 99v.-100r. (1825).

Recapitulemos. La historia chipaya puede resumirse esquemáticamente, en orden cronológico, en cuatro periodos:

1) El cuadro entrevisto en la segunda mitad del siglo XVII muestra un reducido número de urus (menos de 300) instalados en una extensa zona lacustre, de la cual algunos sectores ya se mantienen gracias a una red de diques y canales. Los aymaras del pueblo vecino, Huachacalla, los tienen sometidos a una cuasi servidumbre y los obligan a cuidar sus rebaños (de cerdos y llamas) en los lagos, a pesar de la censura de las autoridades locales. Sin embargo, los chipayas sacan lo esencial de su subsistencia de la pesca, la caza y la recolección; nada hace suponer que en esa época pudiesen practicar la agricultura ni siquiera de manera secundaria. Lo que se conoce de su organización social en esos tiempos remotos muestra que se dividían en dos *ayllus*, pero que aún no habían adoptado el sistema de los patronímicos.

2) Durante un largo siglo XVIII (alrededor de 1720-1830) el cuadro se aclara poco a poco, al tiempo que se va transformando. Aparecen los patronímicos y la organización social se dibuja de manera más clara, fundada en una división no sólo dual, sino también cuadripartita (dos alcaldes y dos *hilacatas*, cuatro *priostes* para santa Ana y otros cuatro para la Virgen de Guadalupe, etc.). El número de habitantes presenta cierta estabilidad durante la mayor parte del periodo, hasta las catastróficas sequías de 1804-1805, que provocan una caída brutal de la población (reducida a menos de 200 habitantes en su nivel más bajo). Al mismo tiempo, en los años 1790-1830, el desequilibrio demográfico entre las dos mitades amenaza la organización dual, que en determinado momento parece a punto de estallar para tender a una tripartición; pese a todo, el esquema dual resiste a las fuerzas centrífugas y se perpetúa.

Durante este segundo periodo, las relaciones entre los aymaras y los chipayas se modifican, y estos últimos logran su emancipación en varias etapas:

a) Primero se liberan del servicio personal, cuyos abusos más notorios (sistema de endeudamiento, trabajo forzado en las minas, etc.) parecen desaparecer hacia comienzos del siglo XVIII.

b) En la década de 1740, las autoridades coloniales reconocen a los chipayas un territorio, que coincide a grandes rasgos con la región lacustre, aumentada con una franja de una legua de ancho.

c) A partir de la década de 1760, se instalan poco a poco en las dunas de Ayparavi y comienzan a practicar la agricultura, de manera subsidiaria, gracias a acuerdos concluidos con los aymaras sobre una base

más o menos recíproca (acceso a los terrenos de cultivo a cambio de la vigilancia de los rebaños en los lagos). A fines de la década de 1820, las autoridades, ya republicanas, reconocen oficialmente sus derechos sobre Ayparavi.

Es, pues, durante este prolongado siglo XVIII cuando los principales componentes de la sociedad chipaya, tal como nosotros la conocemos (territorio, dualismo, sistema de cargos), parecen cristalizarse en un conjunto coherente. Hubiéramos deseado que los archivos nos proporcionaran mayor cantidad de informaciones sobre este periodo de reestructuración aparentemente fundamental; pero no es indiferente que ésta se edifique en el contexto de una larga lucha de liberación contra los aymaras, al final victoriosa.

3) El siglo XIX y el comienzo del XX (de 1830 a alrededor de 1920) representan un periodo de equilibrio, el del sistema "tradicional". Los chipayas han adquirido su emancipación definitiva, y el reconocimiento de sus derechos sobre Ayparavi les permite aplicar a plenitud el modelo andino del archipiélago. Pero se trata de un archipiélago al revés, cuyo foco se sitúa en los lagos (divididos en sectores regulares) y los establecimientos periféricos en las dunas (donde los linajes se mezclan unos con otros). Los chipayas practican entonces todo tipo de actividades (pesca, caza, recolección, ganadería, agricultura); sin embargo, los recursos lacustres y pastoriles siguen siendo los dominantes, y los productos agrícolas sólo constituyen un aporte aleatorio. Esta organización forma parte de una vasta red de intercambios que se extiende transversalmente desde el lago Poopó hasta los valles chilenos. ¿Será acaso una especie de apogeo? La recuperación demográfica se manifiesta justo a partir de la década de 1830; la población experimenta entonces un crecimiento rápido, y alcanza hacia 1870 un nivel superior (de alrededor de 30%) al del siglo XVIII. Luego hay una pausa, en torno a 380 habitantes, con una leve tendencia al aumento; el crecimiento parece chocar contra un umbral, como si hubiese agotado todas las posibilidades del sistema.

4) Los años 1920-1930 marcan una ruptura, la de la revolución agrícola, que da inicio a la historia contemporánea de los chipayas. La introducción de la agricultura en su propio territorio es correlativa por un lado a la presión demográfica, y por otro al desecamiento progresivo del clima (que provoca una reducción de la zona lacustre y un empobrecimiento de la flora acuática). En una primera etapa, los chipayas mantienen sus campos cercados (canchones) a la manera aymara. En

una segunda etapa, preparan campos inundados que distribuyen en bandas regulares *(tsvi)* entre los jefes de familia. Desde entonces, el centro de gravedad de las actividades económicas se vuelca del lado de la agricultura. La ganadería se integra en el nuevo sistema, mientras que la pesca, la caza y la recolección no aportan más que elementos menores de su régimen alimentario. La extensión de la red de riego para la instalación de los *tsvi* refuerza los lazos comunitarios en el nivel de cada mitad, cuyos cuartos se fusionan de dos en dos, primero del lado de Aransaya (Tuanchajta con Tajachajta) y luego de Manasaya (Ushata con Waruta). A la revolución agrícola le sigue una verdadera explosión demográfica, de modo que entre 1930 y 1970 la población crece a más del doble. La sobrepoblación, pero también el resurgimiento del antiguo conflicto con Huachacalla, suscita en 1961 la creación del cantón separado de Ayparavi, que escapa a la organización dual tradicional y crea una nueva forma de tripartición.

Los chipayas ilustran así, en el largo plazo, una sucesión de sistemas económicos muy diferentes, ligados sin embargo por un elemento fundamental de continuidad: el agua. Su revolución agrícola, en apariencia tardía, requiere una experiencia inmemorial de los lagos, diques y canales. Socialmente, si bien las unidades de producción aparecen, por lo menos desde el siglo XVIII, imbricadas en círculos concéntricos (parientes próximos, linaje, cuarto, mitad), los lazos comunitarios oscilan, en función del tipo de trabajo y de las variaciones demográficas, entre la mitad (que coincide en Chipaya con el *ayllu*, unidad endogámica) y el cuarto (a veces elevado al estatus de cuasi*ayllu)*. Pero por más que nos remontemos en el tiempo, volvemos a encontrar el sistema dual que subsiste, a través de las transformaciones económicas, y ordena según su lógica específica todos los aspectos de la sociedad chipaya. ¿Se trata de un modelo propio de los urus, o lo adoptaron éstos después de la prolongada dominación aymara? Es uno de los problemas que quedan por resolver.

En su representación del pasado, los chipayas resumen todos estos episodios en torno a dos temas, cuya cronología efectiva podemos distinguir con mayor claridad: por un lado, el tiempo de la servidumbre se sitúa hacia el siglo XVII, y tal vez antes; por otro, la era de abundancia correspondería a la época que sigue a la emancipación, es decir, al sistema tradicional del siglo XIX. ¿Por qué esos temas y ese contraste? Los chipayas hubieran podido, como lo hicieron tantos otros urus, borrar el recuerdo de su antigua dependencia. Todo pasa como si su me-

moria también trabajara siguiendo las reglas del pensamiento dualista, de manera que definen su identidad en términos de oposición tanto en el espacio como en el tiempo. Frente a sus adversarios de siempre, sus vecinos aymaras, recuerdan la triste condición impuesta en otras épocas a sus ancestros. Frente a los problemas del presente (abandono de los ritos tradicionales, difusión de las sectas evangelistas, etc.) evocan un pasado, tal vez idealizado, en el que los ritos se respetaban hasta el más mínimo detalle, y los cargos se cumplían generosamente de modo que los dioses concedían suerte y abundancia. Porque es ése el peligro, la tentación del mundo moderno: convertirse en un pueblo más, un Huachacalla cualquiera. Devoción a los antepasados, fidelidad a la tradición, sentimiento de un destino colectivo: la memoria es uno de los componentes fundamentales (además del territorio, las mitades o los cargos) de la identidad chipaya.

II. FRONTERAS INTERIORES

¿EN QUÉ MEDIDA LA HISTORIA de los chipayas se distingue de la de los demás urus? En el capítulo anterior hemos intentado examinar ciertos factores que pueden dar cuenta del hecho de que, aún hoy en día, conserven una conciencia vivaz de su identidad. Puesto que son los últimos representantes de un grupo étnico casi extinguido en otros lugares, podemos plantear la cuestión de su supervivencia en otro sentido: ¿por qué han desaparecido los demás urus? Conviene ahora reconstituir la historia de los chipayas en su primer contexto, el de aquel grupo étnico al cual los vincula su memoria colectiva; esto supone a la vez una ampliación de nuestro marco geográfico y un nuevo salto hacia atrás.

Los urus ocupaban en el siglo XVI un espacio excepcionalmente amplio a lo largo del eje acuático que atraviesa el altiplano (río Azangaro, lago Titicaca, Desaguadero, lago Poopó, río Lacajahuira, lago Coipasa), donde constituían la cuarta parte de la población indígena. Sabemos que desde los primeros tiempos de la época colonial, los cronistas los describen como indios bárbaros que difieren de todas las demás poblaciones andinas. Se distinguen por su aspecto físico, su idioma, su vestimenta y sobre todo por su modo de vida. Así, mientras que sus vecinos aymaras practican la ganadería y la agricultura, los urus, rezagados en un rango inferior, sólo subsisten de la pesca, la caza y la recolección. Ahora bien, llama la atención cómo se repite a través de los siglos el estereotipo del uru salvaje e inferior por naturaleza. ¿No ocultará esta figura más bien una inferioridad de estatus? Ya en el primer *Diccionario de la lengua aymara,* publicado en 1612, Ludovico Bertonio definía la palabra "uru" yuxtaponiendo las siguientes definiciones: "una nación de indios despreciados entre todos, que de ordinario son pescadores y de menos entendimiento"; "Uru: dicen a uno que anda sucio handrajoso, o çafio, Sayagues, rústico".[1] Se trata de un término insultante, aplicado por los aymaras. Hemos observado que para estos últimos también designa a los animales salvajes en relación con los

[1] L. Bertonio [1612], 1984, segunda parte, p. 380.

animales domésticos. Sin embargo, la autodenominación de los urus del Titicaca no es sino *kot'suns*, es decir "hombres del lago", del mismo modo que los chipayas se consideran *jas-shoni*, "hombres de agua" opuestos a los "hombres secos".[2] Son definiciones complementarias más que contradictorias; estamos sin duda en presencia de uno de esos casos complejos en los que se entremezclan pertenencia étnica, especialización económica (en función del medio lacustre) y estratificación social.

¿Qué nos enseñan entonces los archivos del gobierno español sobre la naturaleza y la función de los urus durante el periodo colonial? ¿Corresponden todos ellos, sin excepción, a la descripción de hombres lacustres, únicamente pescadores, cazadores y recolectores? Los documentos rara vez se refieren a los urus como tales, y sólo brindan datos fragmentarios y dispersos; pero la paciente reunión de esas huellas desemboca, por pasos sucesivos, en un cuadro inesperado: por largo tiempo, la literatura fue víctima de un lugar común, de una especie de mito etnográfico, que el análisis histórico permite disipar al tiempo que hace surgir nuevas interrogantes.

A. El eje acuático

Precisemos antes que nada el marco geográfico de nuestra investigación. La población uru se concentra en el siglo XVI a lo largo del eje acuático ya mencionado, desde el lago Titicaca hasta el lago Coipasa, en una distancia aproximada de 800 kilómetros. La visita general realizada bajo el virrey Francisco de Toledo, durante los años 1573-1575, revela que esta área se extendía mucho más al norte de lo que se suponía, ya que incluye el río Azangaro y llega hasta la frontera del Nudo de Vilcanota.[3] Fuera de ese núcleo, ciertos textos señalan la presencia de indios llamados "urus" incluso en zonas muy alejadas: por una parte al sur, en las montañas heladas del Lipes, y por otra al oeste,

[2] *Cf.* J. Vellard, 1954, p. 80.

[3] *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo (1570-1575)*, editada por N. D.Cook, 1975. Esta obra publica el manuscrito núm. 1787 de la serie *Contaduría* de los Archivos Generales de las Indias (AGI, Sevilla). A lo largo de mi investigación también utilizo otra copia de la Visita de Toledo, inédita, geográficamente más limitada (sólo los corregimientos del Charcas), pero a menudo más completa en el detalle: el volumen núm. 18 de las Cajas Reales, 257 ffos., en los Archivos Históricos de Potosí (ACM). Los resultados de la misma visita se retoman también en un documento posterior, el censo del duque de La Palata, del cual se encuentra un resumen en la serie Charcas, núm. 270, en los Archivos Generales de las Indias: "Libro y relación sumaria..." (1684), 308 ff.

en la árida costa del Pacífico (desde la altura de Arica hasta la de Cobija). Pero esos grupos excéntricos plantean serios problemas de documentación y de identificación, y requieren un estudio separado.[4] Por lo tanto, nos limitaremos en este capítulo a las ocho unidades administrativas (los corregimientos de Azangaro, Cavana, Paucarcolla, Chucuito, Omasuyo, Pacajes, Carangas y Paria) que, en la época colonial, comprenden la totalidad de la población uru del altiplano (véanse figuras 57 y 58).

¿Cuáles son los indios que pueblan este conjunto? De acuerdo con el censo de Francisco de Toledo, contamos, en el marco definido, 69 664 tributarios, que se componen de 52 623 aymaras y 16 950 urus. O sea una población total (multiplicando el número de tributarios por la tasa aproximada de 5) del orden de 350 000 habitantes, entre los cuales unos 80 000 son urus, que representan en promedio 24.3% de la población indígena.[5] Pero esa población está distribuida en forma desigual, con núcleos particularmente densos al norte del lago Poopó (67% de urus en el repartimiento de Challacollo), así como al norte y al este del lago Titicaca (100% en Coata, 57% en Saman y 48% en Carabuco). Los porcentajes son menores en los márgenes septentrionales (14% en Ayaviri, 8.6% en Orurillo y 3.4% en Nuñoa).[6] Podemos preguntarnos desde ahora en qué medida el estatus de los diferentes grupos urus no se hallaba localmente afectado por su peso demográfico relativo.

Tomemos un ejemplo representativo del promedio (y para el cual disponemos de documentación más abundante), el de la provincia de Chucuito, el antiguo reino de Lupaqas, en la costa occidental del lago Titicaca. En la visita que realiza en 1567, Garcí Díez de San Miguel interroga, entre otros, a los dos principales *curacas,* don Martín Cari y don Martín Cusi, que dirigen la mitad de Arriba y la mitad de Abajo de Chucuito. Numéricamente, según un *quipu* del tiempo del Inca, la primera mitad contaba con 500 urus de 1 733 tributarios (28.9%), y la segunda 347 urus de 1 731 (20%). Cualitativamente, cada mitad se com-

[4] Hablaremos sobre esos "urus" excéntricos en el cap. VI de la segunda parte.

[5] Cuando los documentos aportan la cifra de la población total así como la de tributarios, la división del primer valor por el segundo da tasas que varían entre cuatro y seis en el Perú de la segunda mitad del siglo XVI.

[6] En Challacollo (que corresponde en 1574 al repartimiento de Soras y Casayas): 3 801 tributarios, de los cuales 1 243 son aymaras y 2 558 urus *(Tasa de la Visita General...*[1575] 1975, p. 15); en Coata, 448 urus, *ibid.,* p. 62; en Saman, 1 031 tributarios, 442 aymaras y 589 urus, *ibid.,* p. 88; en Carabuco, 727 tributarios, 377 aymaras y 350 urus, *ibid.,* p. 74; en Ayaviri, 718 tributarios, 639 aymaras y 79 urus, *ibid.,* p.100; en Orurillo, 870 tributarios, 795 aymaras y 75 urus, *ibid.,* p. 101; en Nuñoa, 652 tributarios, 630 aymaras y 22 urus, *ibid.,* p. 93.

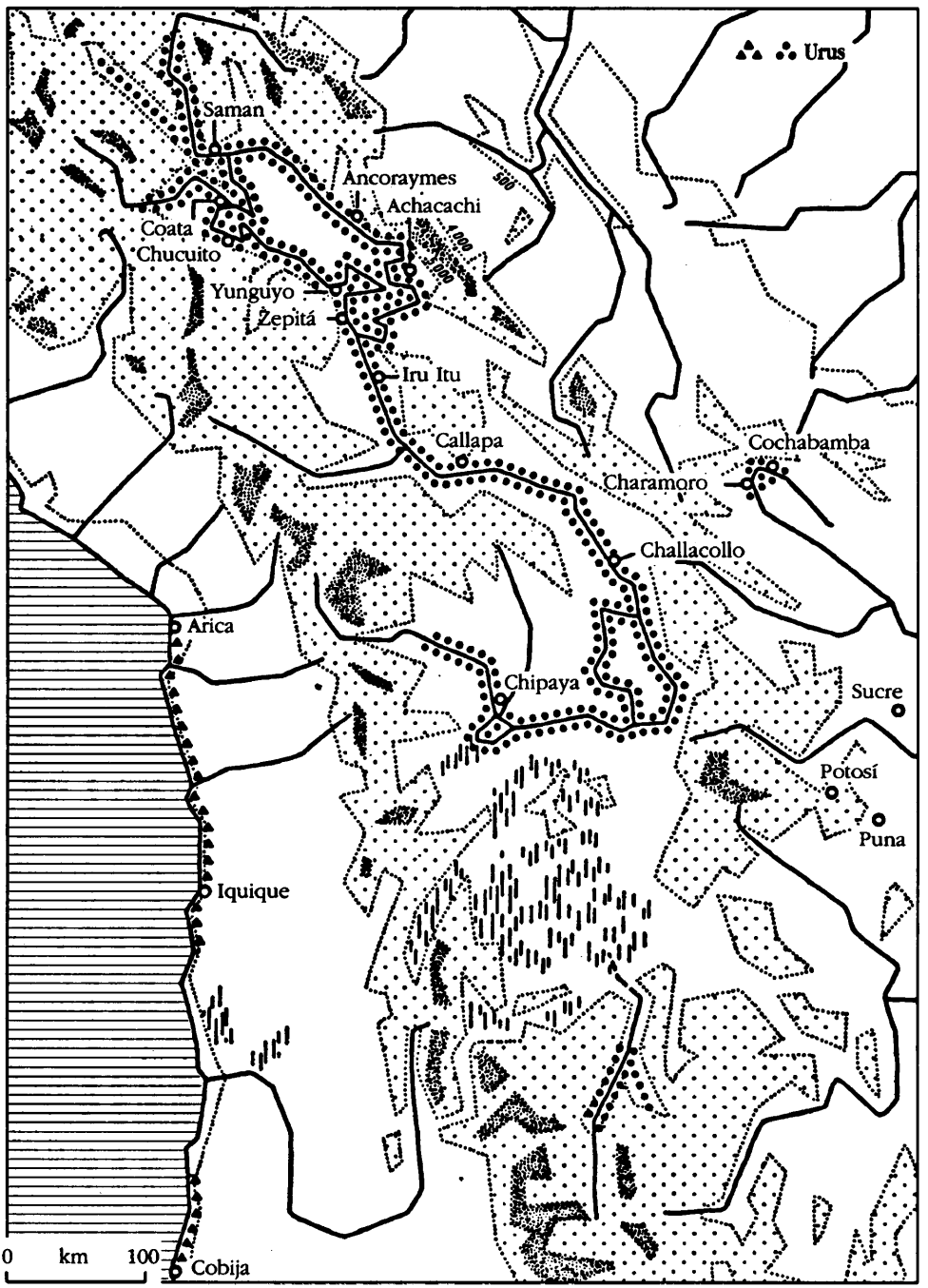


FIGURA 57. *Distribución de los urus en los Andes meridionales (siglo XVI) (reproducido de N. Wachtel, 1978, p. 1 128)*

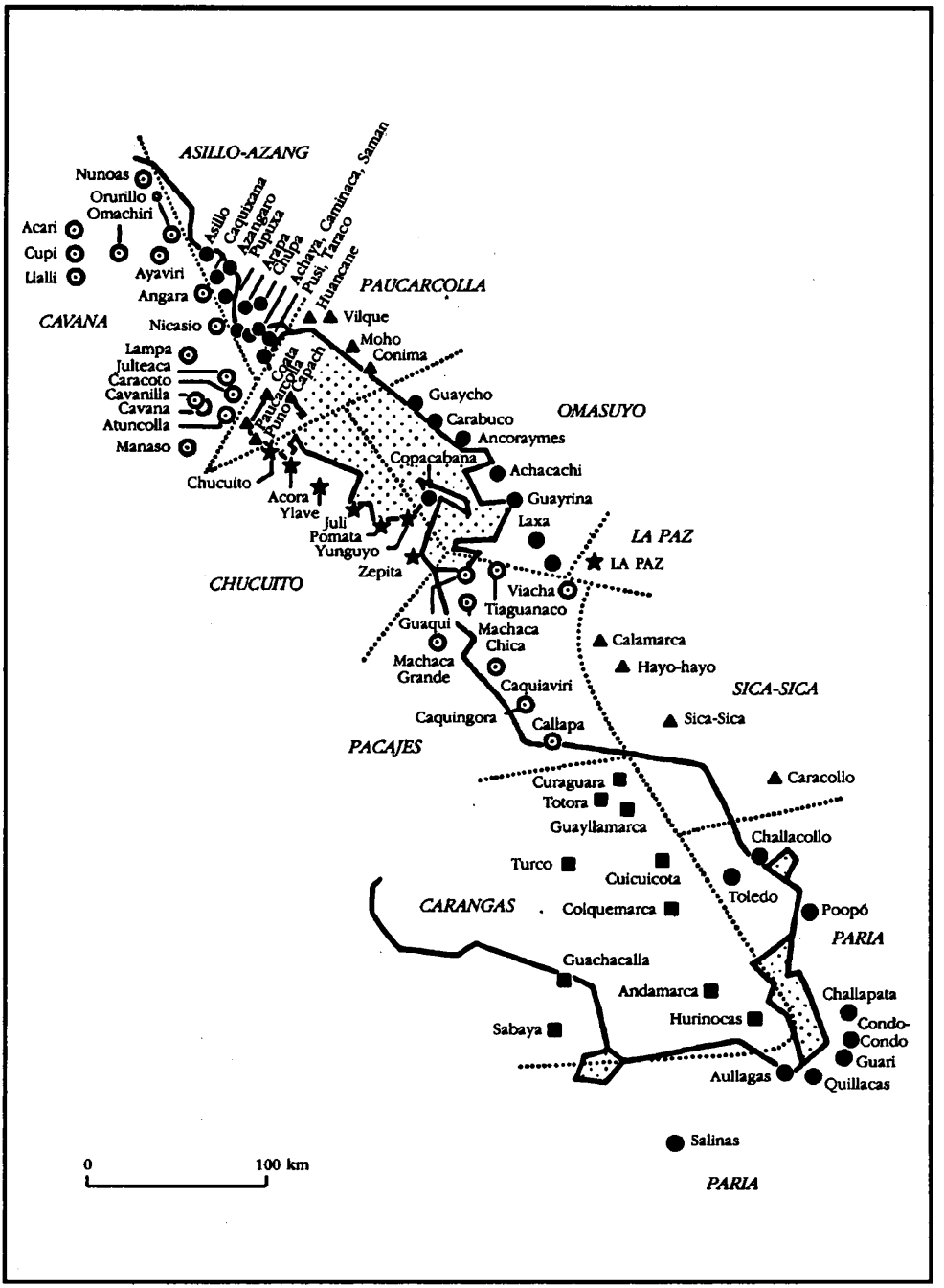


FIGURA 58. *El "eje acuático" y los corregimientos (reproducido de N. Wachtel, 1978, p. 1 129)*

pone de 17 *ayllus,* que mencionados en orden son: 10 *ayllus* de aymaras, uno de orfebres, uno de alfareros y cinco de urus. De este modo, las unidades sociales de base, fundadas en lazos de parentesco, se definen de acuerdo con criterios mixtos, a la vez étnicos y económicos, y se ordenan según una jerarquía. De hecho, los dos *curacas* designan de manera explicita a los aymaras como "las mejores gentes", "los más notables", mientras que los urus son "gente pobre y no hacen chacaras sino que se mantienen de solo pescado y andar por la laguna".[7]

Relegados a un nivel inferior, ¿presentaban los urus afinidades con la categoría de los *yana*, esos indios desarraigados de su comunidad de origen y al servicio tanto del Inca como de los jefes tradicionales? Don Martín Cari y don Martín Cusi poseían algunos, pero no indican su origen. Por suerte, estamos mejor informados sobre otro pueblo de la provincia, Hilave (de 2 500 tributarios, de acuerdo con el mismo *quipu*, de los cuales 1 070 son urus, o sea 42%). El *curaca* centenario de la mitad de Arriba, don Francisco Vilcacutipa, precisa que de los 30 *yana* que su padre había recibido, 20 eran urus y 10 aymaras. Su colega de la mitad de Abajo, don García Galamaquera, conserva ocho *yana* aymaras y siete urus.[8] Por tanto, los "indios de servicio" se reclutan Sin importar el grupo étnico, pero los urus parecen tener una mayor predisposición a aportarlos. ¿A quién? En especial a los *curacas*. Dos de ellos nos informan, y los testigos españoles así lo denuncian, sobre la sumisión aplastante que los "señores" imponen a los urus para explotarlos: "si los caciques y los principales jefes eximen a los urus de tributo, es para servirse y aprovecharse de ellos."[9] Uno de los más famosos cronistas, Polo de Ondegardo, confirma que en la época de los incas los urus no pagaban ningún "tributo", que no participaban en la construcción de edificios ni en las guerras; en pocas palabras, que no contaban para nada. Pero si no eran tributarios en el marco estatal, es porque ya servían a los caciques, que los reducían a grupo de dependientes. Y Polo de Ondegardo agrega: "e que nunca fueron tenidos por ombres ny se llamaban tal nombre...".[10] La extrañeza de la anota-

[7] Garcí Díez de San Miguel [1567], 1964, p.14.
[8] *Ibid.*, pp. 64-65, 107, 111.
[9] *Ibid.*, p.133.
[10] J. Polo de Ondegardo [1571], 1916, pp.164-165: "[...] que en tiempo de los yngas nunca los huros entraron en contribución para ningún género de tributo [...] nunca sacaron oro ny plata ny salieron de su tierra para hedefiçios ny a la guerra ny se tuuo consideración ni quenta con ellos para ningún género de negocio [...] sino que era servicio de los governadores y caciques" (p.159);"[...] e si el rrepartimiento tiene pescadores que son ombres como los otros [...]"

ción se desvanece si reparamos en que la palabra "hombre", en ese contexto, es a todas luces sinónimo de "tributario", y así comprendemos que José de Acosta, quien unos 20 años después se respalda explícitamente en la autoridad de Polo (quien observa a pocas líneas de distancia: "son hombres como los otros"), deformara el texto en el cual se inspiró y contribuyera, con ese primer contrasentido, a forjar la imagen tradicional de los urus que persistió durante tantos siglos.[11]

Se trata, pues, de una clara explotación, ¿pero con qué objeto? ¿Qué interés tienen los urus, tan miserables, para los aymaras? En primer lugar, habitar un medio ecológico diferente, con recursos variados y complementarios de los de la puna. Lógicamente, los urus proveían productos del lago a los caciques. Pero Polo señala que también fabricaban tejidos y objetos de mimbre. Y don García Galamaquera precisa, a propósito de esos *yana* urus, que "están en sus casas aunque sirven a este que declara en todo lo que les manda".[12] ¿Es el caso particular de los urus convertidos en *yana* o una polivalencia aplicable a todos? Sobre las aptitudes de los urus en general, la visita de 1567 proporciona datos notables, que corrigen las declaraciones de los *curacas* de Chucuito (y la imagen estereotipada que conocemos).[13] Escuchemos a uno de nuestros mejores informantes, un comerciante español, Melchior de Alarcón: "... los uros son gente no de menos entendimiento y capacidad que los demás aymaraes [...] los ha visto ponerse muy bien al trabajo y que ningunas sementeras se hacen en la provincia que no sean los primeros a trabajar".[14] Muchos testimonios indígenas y españoles confirman esta apreciación. Por ejemplo, consideremos los trabajos colectivos que los indios de la comunidad (y ya no los *yana)* efectúan en las tierras de los caciques. ¿Son realizados, como podríamos suponer, sólo por los aymaras? De ninguna manera. De los 25 *tupu* de don García Galamaquera, 10 son "sembrados" por los aymaras, cinco por los urus y 10 "por unos y otros". Y de los 10 *tupu* de que se beneficia don Francisco Vilcacutipa (en la mitad de Abajo), cinco son cultivados por los aymaras y cinco por los urus. Y eso no es todo. El mismo don García declara: "todos los indios aymaraes y algunos de los uros hacen chacaras de papas y quinua y los demás que se da en esta tierra y *otros indios uros que no las hacen para si van a trabajar en otros para*

[11] J. de Acosta [1590], 1954, p. 44, texto citado antes, en la introducción de esta obra. Acosta hace referencia a Polo de Ondegardo en repetidas ocasiones.

[12] Garcí Díez de San Miguel (1567), 1964, p. 111.

[13] *Ibid.*, véase especialmente p. 209: "sobre lo tocante a los uros".

[14] *Ibid.*, p. 140.

vestirse porque son pobres"[15] Enseguida se impone una primera conclusión: no todos los urus son hombres únicamente lacustres; también se dedican a la agricultura, que suelen practicar al servicio de los aymaras (y en especial de los *curacas),* para quienes constituyen una reserva de mano de obra.

No hagamos, sin embargo, un esquema demasiado simple. Constatamos también que la estratificación social atraviesa los dos conjuntos étnicos. Si bien el nivel inferior de la sociedad indígena se confunde en gran parte con el grupo de los urus, la coincidencia no es exacta, ya que algunos parecen más favorecidos, he incluso disponen de tierras, e inversamente ciertos aymaras se encuentran en lo más bajo de la escala y también aportan *yanas* (una mitad, según García, ni siquiera posee rebaño). Así aparecen importantes matices. ¿Eran igualmente dependientes todos los urus? En contraste con los de Chucuito, Melchior de Alarcón menciona como ejemplo a los urus de Coata (al norte del lago Titicaca), que "se civilizan" y se convierten en "gente de razón" por el solo hecho de "no tener cacique aymara ni poquina, salvo ser su cacique como ellos".[16] (Notemos, de paso, que hay aquí una clara distinción entre los términos *uru* y *puquina.)* Los urus de Coata, repartimiento donde ellos constituían la totalidad de la población, tenían, pues, sus propias autoridades, mientras que los de Chucuito formaban *ayllus* de nivel inferior dentro del reino Lupaqa. Otros urus, como los de Corquemarca en Carangas (11.7% de la población), parecían diseminados entre los *ayllus* aymaras, sin dejar de constituir núcleos endogámicos.[17] Dada la diversidad en la organización política, combinada con las densidades variables y las desigualdades económicas, ¿no existirían en realidad, dentro mismo del conjunto llamado "uru", categorías de diferente tipo?

B. Heterogeneidad de los grupos urus

El gobierno español impuso a los urus un tributo por lo general equivalente a la mitad del que pagaban los aymaras. ¿Era esto un trato preferente, un privilegio? De ninguna manera. El régimen se apoyaba, al contrario, en la idea de que los urus, considerados en su generalidad,

[15] *Ibid.*, pp. 111-112 (las cursivas son nuestras).

[16] *Ibid.*, p. 141 (las cursivas son nuestras).

[17] De acuerdo con uno de los más antiguos registros parroquiales que hayamos encontrado en Bolivia *(bautismos,* 1581-1618).

eran más pobres, menos aptos para el trabajo, y ratificaba así su estatus inferior. Las imposiciones ordenadas en 1574-1575 por Francisco de Toledo, en los ocho corregimientos, tenían tres rubros: prestaciones en plata (a veces en oro), en trabajo (los *mitayos* para Potosí) y en productos. Las contribuciones de plata, que variaban según las regiones, eran del orden de cinco a siete pesos por cabeza para los aymaras, y de apenas 1.50 a tres pesos para los urus.[18] Se ve la misma diferencia entre los dos grupos para el envío de los *mitayos:* los aymaras se reclutan siguiendo las tasas anuales de 17% en los corregimientos de la provincia de La Plata, 16% en los de La Paz y 15% en los de Cuzco; los urus, en cambio, se benefician de una regla particular, pues las tasas les son aplicadas "contados dos por uno".[19] Corrijamos a este propósito un error muy frecuente, debido una vez más a un contrasentido: esa cláusula no significa que los urus enviaban dos veces más *mitayos* que los aymaras, sino al contrario, que, para la repartición de la *mita,* dos tributarios urus se cuentan por uno solo; en otros términos (según nuestra manera de proceder), las tasas se reducen en principio a la mitad, como el tributo.[20] Por otra parte, serán aumentadas en 1578 a alrededor de 11%.[21] Sin embargo, existió una excepción entre los 51 repartimientos que incluían urus en la época de Toledo: los de Paria, reagrupados en Challacollo, envían sus *mitayos* en la misma proporción que los aymaras.[22] (Hablaremos más adelante sobre este caso particular.) En cuanto a los productos, los urus jamás deben entregar maíz ni coca ni ganado; por lo general proveen pescado seco y tejidos (el encomendero les procuraba la lana), aunque a veces también *chuño* (en 10 repartimientos de 51).[23] Esta lista confirma su afinidad con la

[18] Véase por ejemplo el repartimiento de los Chuquicotas y Sabayas, en Carangas (donde se encuentran los chipayas): los aymaras pagan seis pesos por cabeza, y los urus un peso y medio (*Tasa de la Visita General...* [1575], 1975, pp.18-19); en Puno, los aymaras deben cinco pesos, y los urus dos y medio (*ibid,* p. 55).

[19] AGI, Charcas 270, "Libro y relación sumaria..." [1684], f. r.v.: "... los uros por más remisos en el trabajo contados dos por uno...".

[20] Así, el repartimiento de Chuquicotas y Sabayas cuenta con 2 387 tributarios, de los cuales 1 785 son aymaras y 602 son urus; envía a Potosí 313 *mitayos* aymaras (o sea 17% de la población tributaria aymara) y 66 *mitayos* urus (10.96% de la población tributaria uru); *ibid,* f. 156r.

[21] *Ibid.,* f. 6v.

[22] *Ibid.,* f. 140r. Los 1 243 aymaras (Soras y Casayas) envían a Potosí 211 *mitayos,* o sea, según una tasa de 16.97% y los 2 558 urus envían 434 *mitayos,* una tasa idéntica de 16.97%. El texto precisa que los urus son tratados, excepcionalmente en Paria, "al mismo título que los aymaras". Obtenemos la cifra de 51 repartimientos contando los siete pueblos de la provincia de Chucuito (que constituye un solo repartimiento en 1574, pero es subdividido en la época del duque La Palata).

[23] Los repartimientos donde los urus deben *chuño* (papa deshidratada al hielo y al sol) son los

pesca, pero el *chuño* atestigua que una parte de los urus accede, dentro de límites sin duda estrechos, a ciertos productos de la tierra.

Volvamos a los indios de Chucuito, para los cuales nos procura detalles la visita de 1574. La provincia cuenta por entonces con 17779 tributarios: 13725 aymaras y 4054 urus,[24] que envían anualmente 2200 *mitayos* a Potosí, repartidos en 1800 aymaras (o sea una tasa de 13.1%) y 400 urus (o sea 9.9%); los primeros pagan, por otra parte, un tributo de 18 pesos por cabeza y los segundos uno de 16. Los demás tributarios deben tres pesos por cabeza en el caso de los aymaras, que son 10967 (218 caciques y "oficiales" están exentos, y 740 *mitimaes* contados a parte); y un peso, cuatro tomines y dos granos, es decir alrededor de la mitad, en el caso de los urus, que son 2978 (16 caciques y "oficiales" exentos). Las cifras coinciden en lo que se refiere a los aymaras, pero aparece un problema en lo relativo a los urus, ya que después de descontar los 400 *mitayos*, constatamos que faltan 660 tributarios.[25] ¿Quiénes son?

Descubrimos entonces que 579 urus, los de Yunguyo y Zepita, se distinguen de los demás y se ubican en una categoría superior, obligada a pagar tres pesos por cabeza como los aymaras.[26] ¿Por qué? La explicación del visitador Pedro Gutiérrez Flores desmorona todas las ideas aceptadas: "*paguen ygualmente como los aymaras por ser muy semejantes a ellos* y en parte de más yntelligencia para poder ganar y adquerir de comer y su tassa, *por tener ganados y abundancia chácarras* y el aprovechamiento de la laguna con que se sustentan y ganan de comer en los años esteriles[...]".[27] Podemos reconocer en esta descripción a los urus privilegiados que don García Galamaquera mencionaba más arriba, quienes sin dejar sus actividades lacustres practican la ganadería y la agricultura por cuenta propia. Así logran tener cierta autonomía económica, se liberan de su dependencia y al final se asimilan a los aymaras. Más aún, esos "[...] huros tributarios que se reputan por aymaraes respecto de tener las minas e inteligencias abilidad tratos y grangerías y aprovechamientos que los dichos aymaraes

siguientes: Tiahuanaco, Huarina, Paucarcolla, Puno, Capachica, Coata, Arapa, Saman, Taraco y Achaya. Vemos, así, una concentración en los márgenes septentrionales del lago Titicaca.

[24] *Tasa de la Visita General...* [1575], 1975, pp. 78-79. Disponemos también del documento que corresponde a la visita realizada en 1574 por Pedro Gutiérrez Flores en el marco de la "Visita General". AGI, Contaduría 1887.

[25] 4054 (total de tributarios urus según la *Tasa)* – (2978 + 16 + 400) = 660.

[26] *Tasa de la Visita General...* [1575], 1975, p. 79.

[27] AGI, Contaduría 1887, ff. 28r.-29v. (las cursivas son nuestras).

y haberse ofrecido a pagar aún más tasa que ellos[...]".[28] Se trata de una anotación de extraordinaria riqueza, pues ¿qué significa ese afán, esa escalada aparentemente extraña, al tributo más alto? En realidad volvemos a encontrar la lógica profunda de las sociedades andinas, en las cuales cada miembro de la comunidad tiene derechos en función de sus deberes, adquiere prestigio y estatus proporcionales a los cargos colectivos que asume. Para un uru, pagar tres pesos es en suma hacer olvidar su tara original y ser reconocido por la comunidad como un miembro de pleno derecho. Y pagar más de tres pesos es un sueño fabuloso, como una especie de revancha: ¡ser más aymara que los propios aymaras!

Quedan finalmente 91 urus, contados aparte, que descubrimos en Zepita, en las cercanías del Desaguadero. También escapan a la norma, pero en sentido inverso: constituyen una categoría más baja, tasada a 0.50 pesos por cabeza; tampoco deben ni *mita* ni fabricación de tejido.[29] Pagan, pues, una contribución casi simbólica. ¿Por qué esas excepciones? ¿Quiénes son esos indios tan desprovistos de medios? Se les llama "urus ochosumas" o también "uruquillas de Ochosuma", y se describen como particularmente miserables, toscos y con una capacidad todavía menor que la de todos los demás: "... no saben más que pescar en la laguna y comen las rayces de la totora que en ella se cria".[30] ¡Por fin vemos urus que sólo se dedican a la pesca, caza y recolección, es decir "salvajes" y conformes a la imagen tradicional! Ahora bien, esos 91 ochosumas acaban de ser reagrupados en Zepita (en el marco de la política de las reducciones), mientras que otros, aún no censados, continúan aún escondidos en los cañaverales. Y ya aparecen las denuncias: los ochosumas "reducidos" son inestables, se fugan para refugiarse de neuvo en las *totoras*, donde se esconden y recaen en la infidelidad. Asimismo, el visitador Gutiérrez Flores preconiza una política de sedentarización con asignación de tierras: "... se an mandado a los caciques principales del otro pueblo de çepita que les repartan y den chácaras *como a los demás uros e aymaraes* y hagan que las siembren y beneficien y no se sirban dellos".[31] Esta política recuerda curiosamente la del Inca, que envió a uno de sus capitanes, Casica Capa, para echar a los urus del lago de Paria y distribuirlos en los pueblos

[28] *Tasa de la Visita General...* [1575], 1975, p. 79 (las cursivas son nuestras).

[29] *Ibid.*, pp.79-80.

[30] AGI, Contaduría 1887, f. 31r.; *cf.* igualmente AGI, Charcas 45: "Parecer de Diego López de Çuniga" (hacia 1583), sin foliar.

[31] AGI, Charcas 45; AGI, Contaduría 1887, f. 31r. (las cursivas son nuestras).

aymaras, empresa que al parecer fracasó de manera lamentable según el documento, ya que los urus establecidos en tierra firme habrían cometido tantos robos y daños que fue necesario arrojarlos de nuevo al lago, y prohibirles, bajo pena de muerte, que volvieran a salir.[32]

Así, los indios designados como urus constituyen en el siglo XVI, en la provincia de Chucuito, un conjunto heterogéneo. El gobierno español acabó por clasificarlos en tres categorías, desiguales y jerarquizadas: el nivel intermedio integra la masa de los 2978 urus (sometidos a una contribución inferior en 50% a la que pagan los aymaras); pero a ambos lados se destacan dos minorías: en el nivel superior, la élite de los 579 urus casi confundidos con la población aymara (y sometidos al mismo tributo), y en el inferior, los 91 ochosumas de reciente "reducción" (y casi exentos). ¿Cómo se explican estas desigualdades? Es conveniente considerarlas en su propia complejidad y dinamismo. Por comodidad, el visitador clasifica a los urus en tres rubros prestando atención a las necesidades de la tributación; pero es probable que entre los dos extremos de la escala estén repartidos siguiendo la mayoría de los grados intermedios. Por otra parte, si bien todos los urus tienen un carácter lacustre, éste aparece más o menos marcado, ya que los dos polos entre los que se reparten pueden definirse, precisamente, por las categorías de lo seco y lo húmedo; por un lado se "aymarizan", convirtiéndose, por así decir, en hombres más terrestres; por otro, aún son indios casi salvajes, que apenas emergen de las aguas (de los campos de *totoras).* Ese paso de un elemento a otro reflejaba un proceso de aculturación interna del mundo indígena, que ya existía a la llegada de los españoles, quienes no hicieron más que retomar una política que permitía alimentar por lo bajo una mano de obra que se escapaba por lo alto.

C. La sedentarización

La existencia de urus "ricos", provistos en abundancia de tierras y rebaños, es tan sorprendente, tan insospechada hasta ahora, que debemos detenernos con cierto rigor en el problema. ¿Constituyen los 579 privilegiados de Yunguyo y Zepita una excepción o encontramos en otras partes, en el siglo XVI, más urus en vías de "aymarización"?

Pese a las dificultades de la documentación, otros ejemplos confir-

[32] Documento citado por J. Vellard, 1959-1960, pp. 32-33. Desafortunadamente ignoramos la referencia de ese documento, que fue comunicado a J. Vellard por Raúl Porras Barrenechea.

man el fenómeno, en primer lugar el de Saman, al norte del lago Titicaca. Sabemos que los urus representan allí, en 1574, más de la mitad de la población (589 tributarios de 1 031, o sea 57%).[33] Durante un juicio contra los indios de la comunidad vecina de Taraco, alrededor de 1608, los caciques presentaron una denuncia en nombre de sus súbditos, los urus del *ayllu* Quequercia; éstos poseían las tierras en litigio "desde el tiempo del Inga y de sus padres y antepasados los quales y los dhos yndios siempre desde el dho tiempo a esta parte las han beneficiado y cultivado goçando el fruto dellas y sus ganados pastado en ellas quieta y pacíficamente".[34] El texto no agrega nada más, pero el proceso termina con una decisión a favor de los urus.

Otro caso aún más notable es el de Challacollo, al norte del lago Poopó, en la provincia de Paria. Más arriba hemos observado que los urus constituían allí, en 1574, dos tercios de la población (2 558 tributarios de un total de 3 801, o sea 67%) y que la cantidad de sus *mitayos* estaba calculada siguiendo la misma tasa que la de los aymaras. La densidad relativa de los urus en ese repartimiento podría justificar por sí misma esa excepción, pero el ejemplo de Yunguyo y Zepita nos permite entender que se trata, bajo una forma análoga, de una especie de privilegio (¿también reivindicado?) que les permite ser parcialmente asimilados a los demás indios. Pero un documento fechado en 1593 (que descubrimos en los archivos del tribunal de Poopó) trae al mismo tiempo una confirmación y una sorpresa: revela no sólo que los urus de Challacollo también poseían tierras, sino que además esas posesiones se encontraban a unos 100 kilómetros del lago, en Charamoco, en el valle cálido de Cochabamba.[35] El documento describe una delimitación (amojonamiento) y cita con exactitud una serie de sitios que permitirían recorrer el terreno, texto en mano, para esbozar un catastro. Según una evaluación posterior, de 1645, las extensiones son considerables: cerca de 30 fanegas (alrededor de 78 hectáreas) de tierras maiceras con riego, 60 fanegas (156 hectáreas) de maíz no irrigado *("de temporal")* y pastizales que se extienden sobre una legua y media de largo por una legua de ancho (o sea cerca de 3750 hectáreas).[36] Ahora bien, hasta fines del siglo XVIII, los urus de Challacollo y los de Chara-

[33] *Tasa de la Visita General...* [1575], 1975, p. 88.

[34] ANB, EC 1610, 402: "Los yndios del pueblo de Taraco contra los del pueblo de Saman" (1620), f. 27r.

[35] ATP, Expediente núm. 10 (1593-1679); *cf.* f. 141r.: "Amojonamiento entre los yndios soras y los yndios huros de charamoco"; *cf.* f. 143v.: "Amojonamiento entre los yndios de tapacari y los huros".

[36] *Ibid.*, ff. 155v.-156r.

moco forman parte de un solo repartimiento, aun cuando este último no sea de una sola pieza, de modo que volvemos a encontrar claramente el modelo andino del "archipiélago", de acuerdo con el cual un hogar situado en el altiplano se prolonga en establecimientos periféricos para sacar provecho de zonas ecológicas diferentes y complementarias.[37] Pero estamos aquí en presencia de un caso inusitado: ¡un archipiélago uru! ¿Cómo se constituyó?

Siguiendo el hilo de nuestra búsqueda, otro documento, citado durante un proceso que oponía en la década de 1570 al ilustre Polo de Ondegardo, encomendero de los indios de Santiago del Paso, con los urus de Challacollo,[38] y que encontramos en los archivos de Cochabamba, nos trae la respuesta. A la mitad de un expediente de más de 1 000 páginas figura la copia de un texto de interés excepcional fechado en 1556. Por él nos enteramos de que el penúltimo Inca, Huayna Capac en persona, vino al valle, donde modificó radicalmente la población para instaurar una nueva organización; expulsó a casi todos los autóctonos (los cotas y los chuis), que instaló más al este, en Pocona, a fin de proteger la "frontera" contra los chiriguanos, y se apoderó de sus tierras, que reservó para el Estado. Quedaba el problema de la mano de obra. Para resolverlo, Huayna Capac llevó al valle a 14 000 indios "de todas las naciones", venidos en su mayoría del altiplano, pero en ciertos casos de más lejos aún, desde la región de Cuzco e incluso desde Chile. Unos, los *mitimas,* debían residir en el valle en forma permanente ("perpetuos"), mientras que los demás efectuaban el viaje cada año, por *mita.* Cada "nación" (término con el cual los españoles designaban a los grupos étnicos) se encargó de cierta cantidad de lotes, o *suyo.* Esas parcelas tenían quizá la forma de bandas rectilíneas, transversales al valle, de un ancho invariable de 44 "brazas" (o sea unos 70 metros) y de largo indeterminado, ya que se extendían "de una cordillera a otra". Todo el maíz cosechado en esos campos era almacenado en los graneros y luego transportado a lomo de llamas pertenecientes al Inca hasta el *tambo* de Paria, con destino a Cuzco. Lo que es de mayor interés aquí es que entre las numerosas "naciones" que recibieron los lotes atribuidos por Huayna Capac, los urus de Paria, más tarde reagrupados en Challacollo,[39] se mencionan en varias

[37] *Ibid.,* ff. 147v.-148r. Sobre el modelo del "archipiélago", véanse el cap. siguiente y J. V. Murra, 1975.

[38] AHC, AR 1540 y AR 1570. Para un estudio más detallado de los *mitimas* del valle de Cochabamba, *cf.* N. Wachtel, 1980-1981.

[39] Así, el cuestionario elaborado por J. Polo de Ondegardo menciona explícitamente, en la lista

oportunidades (hemos apuntado tres). Por lo tanto, habían sido reconocidos desde esa época (comienzos del siglo XVI) como agricultores aptos para el servicio del Inca, aunque no sin límites, ya que su acceso a las tierras de Cochabamba se debía a la sola intervención de Huayna Capac, quien los integró en un vasto "archipiélago" estatal.

Ahora bien, la política del Inca aseguraba a los *mitimas* ventajas apreciables, pues se requería que éstos pudieran alimentarse en el lugar. Cierto número de lotes (dos de cada 16, al parecer) estaban destinados a la subsistencia de los trabajadores, y otros se asignaban a diferentes *curacas,* que podían redistribuir el producto entre sus súbditos. Además, los *mitimas* tenían el derecho de cultivar para sí mismos ciertas partes marginales de los campos del Inca. Por lo tanto, los indios trasladados al valle de Cochabamba habían adquirido el uso de nuevas tierras a costa de los antiguos habitantes. Veinte o treinta años más tarde llegaron los españoles, y en medio de las conmociones muchos *mitimas* regresaron a sus lugares de origen mientras que otros se quedaron en el lugar, aferrados a sus campos, que incluso pudieron extender usurpando tierras del Inca o de los indios que se habían marchado. Y entre quienes se quedaron en el valle figuran evidentemente los urus de Paria, felices de conservar sus tierras maiceras.

A esto se añaden las particularidades de la historia local. Los urus de Paria fueron asignados en encomienda a un personaje original, Lorenzo de Aldana, conquistador de corazón sensible, quien decidió en su testamento restituir su inmensa fortuna a sus indios. Él fundó la "obra pía" de Paria, que estipulaba la creación de un hospital para los indígenas, cuya administración encargó a los padres agustinos de Challacollo.[40] (Esa "obra pía", algo desviada de su primera finalidad, funcionó también, hasta fines del siglo XVIII, como una verdadera institución bancaria, cuyo estudio queda por hacer.) En todo caso, la restitución de Lorenzo de Aldana confirmó explícitamente, a los urus de Challacollo en la posesión de sus tierras de Charamoco, en el valle de Cochabamba.

Existe otro detalle. En los mismos archivos se encuentra un extraño documento, al parecer falso, que se presenta como una copia, del fa-

de "naciones" que enviaron *mitimas* a Cochabamba, a los indios de Paria, "tanto uros como soras": AR 1540 (1560), f. 351v.: *"Ytten si sauen etc. que en las dichas chãcaras que el ynga señaló para sí y tomó a los dichos yndios de Cochabamba puso en ellas mitimaes para que las sembrasen beneficiasen y coxiesen* de la provincia de Paria ansy Soras como Uros[...]" (las cursivas son nuestras).

[40] A. de la Calancha [1639], 1972, t. I, p. 29.

moso testamento de Lorenzo de Aldana[41] (las falsificaciones suelen ser involuntariamente elocuentes). En esa copia, el conquistador expresa su gratitud a unos indios urus —entre los cuales está cierta Ana Cuchallo, que le habría permitido descubrir un tesoro— a quienes lega todos sus bienes. ¿Se tratará de una fábula o de las huellas de un hecho verídico? Poco importa. Esta pieza es citada durante un proceso, en 1680, por doña Andrea Biraca, "cacique principal de los quillacas y asanaques" (una poderosa cabecera aymara, al sur del lago Poopó). ¿Cómo heredó aquel testamento? Andrea es hija de don Juan Biraca, "cacique de los indios urus de Challacollo", y nieta de la misteriosa Ana Cuchallo. Más allá de la anécdota advertimos, a través de sus vías más tortuosas, el proceso que permite a los descendientes de una rica familia convertirse, por matrimonio y al cabo de tres generaciones, en caciques aymaras.

D. El proceso de "aymarización"

Este proceso de aculturación ¿concierne sólo a la categoría de los urus más favorecidos, o se trata acaso de un movimiento que arrastra a la masa? ¿Se puede hacer un estudio cuantitativo y medir la "aymarización" de los urus?

1. *La "evaporación" de los urus*

Recurriremos a la visita realizada bajo el virrey duque de La Palata, durante los años 1683-1685, a las provincias sometidas a la *mita* de Potosí.[42] Comparando ese censo con el de Francisco de Toledo, podemos analizar la evolución demográfica y, a cerca de un siglo de distancia, cotejar la composición (étnica y social) de la población indígena. Desde fines del siglo XVI, y durante todo el XVII, la *mita* provocó intensos movimientos migratorios y transformó la población del altiplano. Ambas visitas inscriben a urus y aymaras por separado, pero la del duque de La Palata distingue, por otra parte, categorías inexistentes en la de Toledo: los indios de las comunidades, llamados originarios (cuyos antepasados no dejaron nunca su *ayllu* de origen); los que residen en Potosí (descendientes de los *mitayos* que siempre se quedaron allí), y los forasteros ("extranjeros" llegados de otra provincia). En los ocho

[41] AHC, Legajo núm. 1481 (1675).
[42] AGI, Charcas 270, "Libro y relación sumaria..." (1684).

CUADRO 27. *Comparación entre los censos del duque de La Palata y de Francisco de Toledo*

		Aymaras			*Urus*	
	Total	*Originarios*	*En Potosí*	*Forasteros*	*Tributarios*	*Reservados*
Toledo						
1573-1574	69.664	52.623	—	—	16.950	91
La Palata						
1683-1685	31.669	16.589	(3.968)	13.533	1.243	304

corregimientos que hemos tenido en cuenta, los resultados globales son los que se muestran en el cuadro 27.[43]

Después de la catástrofe demográfica que siguió a la conquista española, el largo siglo XVII (1575-1685) presencia otra gran disminución: la población pasa de 69 664 tributarios a 31 669, o sea una reducción superior a la mitad (54.6%).[44] En este cálculo tomamos en cuenta los movimientos migratorios e incluimos en el total de 1685 la cantidad de residentes en Potosí, así como la de forasteros. Estos últimos alcanzan, frente a la población local, el enorme porcentaje de 42.7%, y en varios pueblos son incluso mucho más numerosos que los originarios. Este fenómeno es, por otra parte, más acentuado en las provincias limítrofes, como Larecaja, Mizque o Yampares, que hasta entonces no estaban sometidas a la *mita*. Frente a esta evolución general, ¿cómo se comportan los urus? Disminuyen de 16 950 a 1 243 tributarios, una caída de 92.66%, ¡como si se hubiesen evaporado en un siglo! Mientras que en la época de Toledo representaban la cuarta parte de la población, se ven reducidos a 3.9% bajo La Palata.[45] Como también ellos participaban en las migraciones, conviene en todo rigor comparar la disminución de los urus con la de los aymaras originarios, que pasan de 52 623 a 16 589, o sea una caída de sólo 68.5%. La diferencia es significativa. ¿Cómo explicarla? ¿Fue más fuerte el descenso demográfico entre los urus que entre los aymaras? ¿Fueron más sensibles a las epidemias? ¿Era acaso inferior su tasa de natalidad? Son hipótesis por ahora inverificables, pero

[43] Para las cifras detalladas, *cf.* N. Wachtel, 1978, pp. 1154-1155. Véase, para las cifras globales referentes a los cinco corregimientos de las partes central y meridional del eje acuático, el cuadro 30 (p. 372).

[44] En el presente cuadro, el rubro de los aymaras engloba a los indios residentes en Potosí, como lo hace el censo en la cuenta de los tributarios.

[45] Consideramos aquí sólo el número de urus tributarios, descendientes de los que habían sido censados bajo Toledo. Si incluimos a los urus eximidos de *mita* (1 243 + 304 = 1 547) el total representa 4.9% de la población indígena.

poco probables. ¿O es que los urus alimentaron más que los aymaras la categoría de residentes en Potosí y la de forasteros? Esto tampoco se puede demostrar, pero notemos que, al mezclarse con los indios desarraigados, pierden su calidad de urus.[46] En realidad, si disminuyeron más fue porque la mayoría estaba lo suficientemente aculturada para ser registrada, migrantes o no migrantes, como aymaras.

Estudiemos las cifras con detalle. En primer lugar, observamos que regionalmente la caída alcanza sus tasas más elevadas en los dos corregimientos situados en los extremos del eje acuático (baja de 99.3% en el de Cavana, al norte, y de 97.3% en el de Paria, al sur). La situación geográfica parece, pues, influir por lo menos en parte de la "aymarización". ¿Cuáles son los demás factores? Retomemos algunos ejemplos de entre los que ya hemos mencionado. En Saman, la visita de Toledo censó 589 tributarios urus (57% de la población); y disminuyen a apenas 19 (5.6% del total) en la de La Palata, o sea una pérdida global de 96%, superior al promedio uru. En Challacollo, el resultado es aún más sorprendente: recordemos que en 1574 los urus representaban 67% de la población, pero un siglo después todos habían desaparecido. El texto de la visita es perfectamente explícito sobre las causas de este fenómeno: "[...] y están confundidos los Uros [es decir, fusionados con los aymaras] o extinguidos".[47] Así, fuera de la situación geográfica, es lógico que la densidad relativa de los urus en el punto de partida y la posesión de tierras aceleraran la aculturación. Pero es una lógica compleja, pues esos factores se combinan y, según los casos, se refuerzan o se anulan. Una contraprueba, aportada por los urus de Coata, permite afinar aún más el análisis; sabemos que estos últimos, a pesar de ser "pobres", se benefician de una doble ventaja: en su repartimiento constituían la totalidad de la población y no estaban sometidos a un cacique aymara o puquina; ahora bien, si su número disminuye (de 449 a 63) es según una tasa de 86%, inferior al promedio uru. La aculturación parece menor en su caso porque no había, en el lugar, suficientes aymaras para recibirlos.

2. *La salida de las aguas*

La provincia de Chucuito es, una vez más, la que permite reproducir el cuadro más completo, gracias a un censo suplementario efectuado

[46] Ninguno de los indios residentes en Potosí fue censado como uru de origen.
[47] AGI, Charcas 270, "Libro y relación sumaria..." (1684), f. 140r.

bajo el virrey Martín Enríquez (1581-1583), menos de seis años después del realizado por Francisco de Toledo.[48] Ahora bien, en ese breve lapso, la disminución de los urus alcanza ya 14.3% (o sea alrededor de 1.6% anual), mientras que la de los aymaras no supera 5.3% (o sea 0.6% anual).[49] En 1684, esas tasas alcanzan, respectivamente, 91.1 y 71.4% (esta última cifra sólo se refiere a los aymaras originarios). Pero si esos resultados son aún globales, ¿cuál es la evolución de las tres categorías que el visitador, en 1574, distinguía entre los urus en función del tributo? Desafortunadamente, el censo del duque de La Palata no indica el monto de los impuestos en dinero. Si nos conformamos con los urus que deben la *mita*, comprobaremos un descenso de 100% para los de Zepita, de 93.2% para los de Yunguyo y de 90.1% para el resto de la provincia. La aculturación es, en efecto, más rápida en los urus ya "considerados aymaras" un siglo antes.[50] ¿Y los ochosumas, esos indios bárbaros de última categoría? De todos los urus, son los únicos cuyo número aumenta. De 91 en 1574 pasan a ser 164 en 1581-1583 (o sea un incremento de 80%) y 197 en 1683-1685 (todavía 20% más).[51] En el contexto general de depresión demográfica y de derrumbe uru, este aumento parece paradójico. ¿Qué ocurrió? ¿Se tratará de una mayor natalidad o de menor mortalidad? Probablemente no. La clave se encuentra más bien en el hecho de que se trata de los urus más "salvajes", de sedentarización reciente, de modo que si su número aumenta, es porque siguen saliendo del lago.

¿Es éste un caso excepcional? Tampoco. En la época de La Palata, en varios lugares del eje acuático aparecen urus por primera vez, y en especial urus exentos de *mita*. El fenómeno se produce en Ancoraymes, en la costa oriental del lago Titicaca, donde 66 urus son censados en 1683-1685, mientras que en ese mismo repartimiento, especifica el texto, Francisco de Toledo "no reduxo ninguno de esta calidad en el".[52] En Callapa, sobre el Desaguadero, tampoco se contaban urus en 1573-1575; un siglo más tarde surgen cinco, de los cuales tres son "pasadores" y dos "descendientes de los cazadores del Inca". Por último, en Jesús Machaca, también cerca del Desaguadero, la visita de Toledo

[48] AGI, Charcas 45, "Parecer de Diego López de Zúñiga" (hacia 1583).

[49] *Ibid.* El total indicado de aymaras, en 1581-1853, es de 13 157, y de urus de 3 403.

[50] AGI, Contaduría 1887, f. 15v., y Charcas 270, f. 212r.-v. y f. 215r.-v.: en Zepita, los aymaras pasan de ser 1 485 en 1574 a 624, y los urus tributarios (sometidos a la *mita)*, de 188 a ninguno; en Yunguyo, los aymaras pasan de ser 1 997 a 414, y los urus tributarios de 381 a 26.

[51] AGI, Charcas 45 y Charcas 270, f. 212r.-v. y f. 215r.-v. En 1684, en Zepita: 160 urus "Ochosumas que no mitan", y en Yunguyo: 63 urus "de los quales no mitan los treynta y siete".

[52] AGI, Charcas 270, f. 201r.

registraba 139 urus, todos sometidos a la *mita;* la de La Palata no cuenta más que 39 y "rebajanse siete Iruitus que vienen reservados de mita".[53] Ahora bien, esos iru-itus se mantuvieron en estado de rebeldía durante casi todo el siglo XVII (como veremos en el capítulo siguiente), y se trata aquí de los primeros indios de ese grupo recientemente "pacificados". En total, los urus de la categoría inferior crecen al triple de una visita a otra, de 91 a 304. La cifra de partida era en verdad baja, e ignoramos por otra parte la importancia del grupo aún insumiso, que por definición escapa a los censos. Desde el punto de vista cualitativo, la inscripción de los indios hasta entonces exclusivamente lacustres no significa que dejen de ser pescadores, sino que renuncian en principio a su "salvajismo", es decir que aceptan la dominación de los *curacas* aymaras y se integran en su nivel más bajo a la sociedad indígena, que a su vez es dominada por los españoles.

La evolución demográfica de los urus durante el prolongado siglo XVII se resume por lo tanto en una pérdida por lo alto ("aymarización") y a un acrecentamiento por lo bajo (salida de las aguas). Pero el primer movimiento supera por mucho al segundo, de modo que el saldo es negativo: los urus están en vías de extinción. Espacialmente, las mayores bajas se reparten en los márgenes del eje acuático, mientras que los indios "salvajes" emergen en la mitad (sur del lago Titicaca, Desaguadero); todo ocurre como si estuviésemos en presencia de un núcleo central de donde salen los urus y a partir del cual se difunden las ondas concéntricas que van a apagarse en las extremidades.

E. Resurgimientos

Los dos movimientos que acabamos de analizar ("aymarización" y salida de las aguas) ¿se prolongan siguiendo los mismos ritmos a lo largo del siglo XVIII? A pesar de los matices regionales, parece que no. Si bien el descenso de la población uru continúa en las orillas septentrionales para desembocar efectivamente en su extinción, observamos en la parte central del eje acuático un nuevo incremento global que parece revertir la tendencia anterior.

[53] *Ibid,* f. 184r., f. 189v.

1. *Contrastes y bloqueos*

En el siglo XVIII disponemos de censos más frecuentes, pero realizados en fechas irregulares y discordantes. Curiosamente, debemos esperar los años 1795-1797, o sea casi un siglo después de la visita de La Palata, para que nuestros datos permitan trazar un cuadro general.[54] En los ocho corregimientos del eje acuático, los grupos urus sólo aparecen aún en cinco (Chucuito, Omasuyo, Pacajes, Paria y Carangas), mientras que en los otros tres (Azangaro, Paucarcolla y Cavana) sus huellas se pierden a fines del siglo XVIII. Ahora bien, estos últimos corresponden a esas costas situadas al norte del lago Titicaca, donde el descenso de la población uru había alcanzado, en la época de La Palata, sus tasas más elevadas (hasta 99.3%). Los censos intermedios aún mencionan algunos urus sobrevivientes: en 1777 se cuentan 14 en Saman y Pusi, 55 en Huancane y 29 en Moho y Conima.[55] Pero en 1786 ya no queda ninguno, y sólo se encuentran en esa región originarios y forasteros, incluso en Capachica y Coata. En la parte septentrional del eje acuático, la extinción de los grupos urus, ha finalizado. En realidad, lo esencial se había realizado desde hacía más de un siglo, pues ya no subsisten suficientes núcleos para resistir el proceso de aculturación, y podemos suponer que las reservas (de urus "salvajes") se habían agotado.

No pasa lo mismo con los cinco corregimientos de las zonas central y meridional del eje acuático, donde los censos de fines del siglo XVIII señalan todavía una población uru. En ese subconjunto, las cifras globales son las que se indican en el cuadro 28.

CUADRO 28. *Población uru a finales del siglo XVIII*

	Aymaras originarios	*Urus*	*Yanaconas y forasteros*	*Total*
La Palata (1683-1685)	11.571	1.281	8.350	21.139
1795-1797	13.092	2.295	23.412	38.799

[54] Cuadro 30. Para Paria en 1795: AGN, Sala IX, 8-6-4, t. II, 36, f 141; Sala XIII, 18-6-1. Para Carangas en 1797: AGN, Sala IX, 8-6-4, t. II, 36, f 131; Sala XIII, 18-6-2. Para Pacajes en 1797: AGN, Sala XIII, 17-8-3. Para Chucuito en 1797: ANP, Tributos, Legajo 5, cuaderno 109. Para Omasuyo en 1797: AGN, Sala IX, 8-6-4, t. II, 36, f. 190.

[55] RAH, col. Mata Linares, t. 13, "Revisita del Partido de Azangaro" (1786), ff. 183-203.

El cuadro 28 hace resaltar un fuerte contraste con el periodo precedente: al largo ocaso del siglo XVII sucede una fase de crecimiento. Entre 1685 y 1797, la población aumenta, en los cinco corregimientos mencionados, de 21 139 a 38 799 tributarios, o sea un incremento de 83.7%. Los movimentos migratorios continúan, ya que los forasteros y *yanaconas* (todas las categorías reunidas) pasan de 8 350 a 23 412, para alcanzar así 60% de la población (en lugar del 42.7% de 1685). Es verdad que por ahora no comprendemos bien los itinerarios de los migrantes, pero podemos adelantar que el crecimiento en el altiplano es aún más fuerte de lo que sugieren las cifras, pues parte de ellos salen en realidad del área estudiada (para alcanzar los valles de Cochabamba y Yamparaes).[56] Pero ¿cuál es el comportamiento de los urus en esta nueva coyuntura? Su evolución demográfica presenta rasgos originales también en este caso. Consideremos en primer lugar, para mayor comodidad del análisis, la totalidad de las categorías en que se distribuyen (tributarios y "reservados"). Mientras que los urus habían padecido un sorprendente ocaso en el siglo precedente, vemos que entre 1685 y 1797 su número aumenta de 1 218 a 2 295, o sea un incremento de 88%, superior incluso al de la población global. Así, pues, lejos de extinguirse, los grupos urus parecen en vías de recuperación en la mayor parte del eje acuático.

Un análisis más detallado de las cifras muestra, dentro de los cinco corregimientos considerados, contextos regionales y hasta locales muy variables. Tomemos dos ejemplos. *1)* En el corregimiento de Paria, que contaba con 23% de forasteros bajo La Palata, la población tributaria aumenta 87%, y los originarios 97.8%, los urus en 97% y los forasteros en apenas 52%. *2)* Es en Omasuyo donde se encontraba, en la época de La Palata, la proporción más alta de forasteros (72.6%); un siglo después la tasa se eleva a 85%, mientras que el total de tributarios pasa de 4 978 a 11 699, un incremento de 135%. El movimiento de las diferentes categorías muestra aquí contrastes sorprendentes; en efecto, los urus aumentan 213% y los forasteros 176%, mientras que los originarios disminuyen 24.5%. La caída de originarios, pese a la tendencia general, ¿no sería en este caso consecuencia de una atracción hacia las categorías de forasteros? Trataremos este punto más adelante.

Así, la vitalidad demográfica, y en general las estructuras de la sociedad colonial, difieren de región a región dentro del altiplano. El estu-

[56] *Cf.* N. Sánchez Albornoz, 1978, pp. 155-186.

dio comparado de la evolución de los grupos urus también nos informa, *a posteriori,* sobre el número de indios insumisos. Parece, en efecto, que las reservas más importantes se hallan en la orilla oriental del lago Titicaca, en Omasuyo, que sigue siendo (como a fines del siglo XVII) la cuna principal del mundo uru.

2. *Los urus "reservados"*

Una pregunta subsiste: ¿qué ocurre con los urus más "pobres", los de la categoría inferior, que sólo pagan un tributo simbólico y no envían *mitayos* a Potosí? Hemos visto ya que en el siglo anterior, en pleno ocaso general de la población, esos urus eran los únicos cuyo número había aumentado (de 91 en 1575 a 304 en 1685). Los censos los mencionan todavía a fines del siglo XVIII, pero sólo quedan 202; pese al contexto de la expansión demográfica, siguen evolucionando en sentido inverso y disminuyen en 50% (sobre un total que, en realidad, es relativamente bajo). ¿Significará ese comportamiento que la salida de las aguas, por lo menos en ciertos sectores, decrece o incluso se detiene? Parece que no. Se trata de otro tipo de fenómeno, ligado al proceso de aculturación.

Retomemos, las cifras en detalle. En 1685, Ancoraymes tenía 66 urus "reservados" (del grupo de los quinaquitaras) y ninguno de la categoría de los urus tributarios; en 1792, los de categoría inferior han desaparecido, mientras que se registrán 152 urus que pagan un tributo de seis pesos (lo mismo que pagan los forasteros).[57] Observamos deslizamientos similares en el corregimiento de Pacajes: en 1685 habían aparecido, en Callapa y Guaqui, respectivamente, cinco y 29 urus "reservados"; en 1786, Callapa ya no cuenta con ninguno, mientras que en Guaqui hay 50 urus que pagan un tributo de cinco pesos tres reales (también aquí lo mismo que los forasteros).[58] En otros términos, los urus de la categoría más baja son absorbidos también por el movimiento de ascenso social, que se manifiesta en nuestras fuentes por su inscripción en la categoría fiscal superior. Y se integran no en el grupo de los aymaras originarios, sino en el de urus tributarios o en el de forasteros.

El ejemplo de Chucuito permite, una vez más, seguir las diversas modalidades de esta aculturación, parcialmente interna, del grupo uru.

[57] AGN, Sala IX, 8-6-4, f. 188; Sala XIII, 17-7-4.

[58] RAH, col. Mata Linares, t. 13, "Revisita del Partido de Pacaje" (1786), ff. 406-416.

Recordamos que la visita de La Palata censaba 160 urus de la categoría inferior en Zepita y 37 en Yunguyo. En 1786, 20 indios son inscritos por primera vez en este rubro en Pomata y seis en Desaguadero.[59] La salida de las aguas también continúa, aunque moderadamente, en la orilla occidental del lago Titicaca. Pero en la misma fecha sólo quedan 111 en Zepita y ocho en Yunguyo (un descenso conjunto de 39.6%). ¿Qué ocurrió con aquellos que abandonaron sus categorías? La evolución cuantificada de las diversas categorías de tributarios en Yunguyo y Zepita se puede observar en el cuadro 29.

Ese cuadro muestra una disminución de los originarios (de 20% en Yunguyo y 29% en Zepita) y un aumento de los forasteros (de 113% y 117%); las tasas en una u otra dirección son del mismo orden en ambos casos. La suerte de los urus "pobres" parece en cambio diferente en los dos pueblos. En Yunguyo, los urus que pagan cinco pesos cuatro reales casi se triplican (es probable que hayan acogido a la mayoría de los indios que debían pagar sólo un peso). Por el contrario, en Zepita (donde no encontramos urus de cinco pesos cuatro reales) podemos suponer que cierta cantidad de indios de la última categoría fue a parar directamente en las listas de los forasteros.

Por último, los únicos urus "reservados" que aumentan significativamente al cabo de un siglo son los iru-itus, al pasar de siete en 1685 a 35 en 1786 y a 55 en 1797.[60] En este caso particular, el ascenso a la categoría superior no se efectúa, por lo menos no todavía. El que los iru-itus continúen en la marginación puede ser una secuela de los violen-

CUADRO 29. *Tributarios de Yunguyo y zepita*

		Originarios (8 pesos)	*Forasteros (5 pesos)*	*Urus (5 pesos 4 reales)*	*Urus (un peso)*
Yunguyo	1685	414	330	26	37
	1786	330	702	71	8
Zepita	1685	624	318		160
	1786	443	692		111

[59] *Ibid.*, t. 14, "Revisita del Partido de Chucuito" (1786), f. 240.

[60] *Ibid.*, t. 13, "Revisita del Partido de Pacajes" (1786), ff. 406-416; AGN, Sala XIII, 17-6-4; Sala XIII, 17-8-3.

tos conflictos que los opusieron (como veremos en el capítulo siguiente) no sólo a los aymaras, sino también a los urus de Jesús de Machaca, pueblo con el cual están vinculados, mientras que estos últimos terminan por asimilarse a los demás indios.

En suma, la extinción del grupo uru, que parecía anunciarse en la década de 1680, todavía no ha ocurrido un siglo más tarde: nos encontramos, al contrario, a través de las diversidades regionales, ante un sorprendente resurgimiento de los hombres de agua.

Los urus que sobreviven hasta nuestros días, es decir, principalmente los chipayas, son por lo tanto herederos de una compleja historia. Hasta donde llegan nuestras fuentes, el siglo XVI, constituyen un conjunto heterogéneo, al cual el calificativo de "uru", rico en múltiples connotaciones (étnicas, sociales, económicas), confiere una falsa unidad. Los indios que designa forman grupos muy diferenciados que, al tiempo que conservan un carácter lacustre, se dividen en dos polos: por un lado los urus ya "aymarizados", que también poseen tierras; por otro, los urus más o menos insumisos y exclusivamente pescadores. Entre ambos extremos, escalonándose según todas las gradaciones intermedias, la mayoría de los urus procuraba a los aymaras una mano de obra de estatus inferior, así como productos acuáticos, complementarios de los del altiplano.

Durante los siglos XVI y XVII se desarrollan tres movimientos, a la vez opuestos y complementarios, a los cuales sucede en el siglo XVIII un cambio de tendencia:

1) La mayoría de los urus sigue la vía de la "aymarización", en gran parte ya terminada en la década de 1680.

2) Los indios que salen de los lagos para integrarse al sistema colonial realizan un aporte constante, aunque limitado en número, que renueva la composición de los grupos urus.

3) Aquellos que siguen siendo urus (ya sean tributarios o insumisos) son los más marginados, puesto que la masa se ha confundido con los aymaras y las categorías intermedias han desaparecido.

4) El proceso de "aymarización" parece frenarse en el curso del siglo XVIII, y hasta detenerse, lo que da lugar a un nuevo impulso vital, sin duda transitorio, entre los grupos que subsisten.

Este esbozo de periodización debe aún afinarse y matizarse en función de las diferencias regionales. De todos modos, la combinación de la aculturación y la marginación desemboca en un esquema simplifica-

do en el que los urus residuales, opuestos al resto de la población, aparecen como fósiles en lo sucesivo; el término "uru" se empobrece y no designa más que a los indios de la categoría más baja, asimilados a salvajes. Desde entonces, todas las condiciones parecen reunidas para alcanzar lo que hemos llamado un "mito etnográfico". Los cronistas asumieron de manera inconsciente el punto de vista de los aymaras, y la imagen que transmiten de los urus, tan despreciativa, no es sino la de los indios dominantes. Sus descripciones son, por supuesto, valiosas (siempre y cuando se corrijan las apreciaciones doblemente subjetivas) pero parciales, y sólo se aplican a los urus ya marginados (como los ochosumas o los iru-itus). Más tarde, a partir del siglo XVIII, los viajeros y etnólogos volvieron a encontrar indios que correspondían perfectamente a las descripciones de los cronistas, pero ignoraban la diversidad inicial, borrada desde hacía largo tiempo, y ni sospechaban las transformaciones históricas que habían engendrado a los hombres que observaban. En realidad, la "primitividad" de los urus se desvanece en cuanto se la restituye en su dimensión temporal. Como en tantos otros casos, se trata de la conclusión de un largo proceso de dominación y retroceso.

En definitiva, nos encontramos ante un tipo de aculturación peculiar, propio del mundo indígena. No cabe duda de que se inició mucho antes del siglo XVI, en tiempos muy remotos, en el marco del Estado inca y de los señoríos a los cuales impuso su autoridad. Después de la invasión española, los urus se encuentran inmersos dentro de un sistema más vasto, dominado por Occidente, pero donde las dependencias locales se superponen en cascada (urus, aymaras, caciques, mestizos, españoles) y parte de las estructuras indígenas sobrevive, aunque alterada, de modo que la situación colonial, sin dejar de introducir factores absolutamente nuevos, no hace más que acelerar la evolución anterior. Son esos factores los que ahora conviene analizar. ¿Cómo pudieron favorecer el proceso de "aymarización" en los primeros tiempos de la dominación española, y qué significa el cambio de rumbo del siglo XVIII?

III. COYUNTURAS COLONIALES

LA ACULTURACIÓN DE LOS URUS durante el siglo XVII va acompañada de un fenómeno inverso, algunos de cuyos episodios son suficientemente asombrosos como para dejar huellas en nuestra documentación. El centro del eje acuático es al mismo tiempo el crisol de una rebelión permanente, o de una resistencia al orden colonial, el cual es aceptado, en cambio, por los urus que se sedentarizan. De hecho, vimos que estos últimos están obligados a los mismos tributos que los demás indios (aunque con tasas en general inferiores); el pago del tributo y la participación en la *mita* de Potosí son incluso, en nuestras fuentes, los criterios de su integración (más o menos completa) al sistema colonial. Por su parte, los que permanecen insumisos, refugiados en los lagos, tampoco escapan a los trastornos engendrados por la invasión europea en el mundo indígena, ya sea que la caída demográfica los incite a instalarse en las tierras despobladas, ya sea que la amenaza de un control estatal los empuje, al contrario, a la rebelión. Es conveniente, por lo tanto, ampliar un poco más nuestra investigación al contexto global de la dominación española.

No se trata aquí de desarrollar en toda su amplitud la historia general del Virreinato, sino de extraer algunos elementos esenciales para la perspectiva de nuestra búsqueda. ¿Cómo explicar el contraste entre el proceso de "aymarización" del prolongado siglo XVII y su detención en el XVIII? Los movimientos que afectan a los grupos urus siguen ritmos diferentes en función de los periodos, de modo que pueden llevar a resultados opuestos (de desaparición o de resurgimiento). ¿En qué coyunturas coloniales están inmersos? Después de haber trazado los grandes rasgos de las rebeliones urus, trataremos de afinar el estudio de la evolución demográfica de las poblaciones indígenas combinando los censos mencionados en el capítulo precedente con el análisis de una muestra de registros parroquiales (los de Jesús de Machaca, pueblo que reúne *ayllus* aymaras y grupos urus de diferentes estatus). Por último, examinaremos, y más en particular en el siglo XVIII, cierto número de indicadores (ingresos de las Cajas reales, precios, diezmos) que atestiguan profundas transformaciones económicas, al

término de las cuales la sociedad colonial experimenta un verdadero crecimiento.

A. Rebeliones urus

Los principales lugares de refugio de los indios insumisos se sitúan en el nacimiento del Desaguadero, así como en el lago Poopó. Hay quejas de que, ocultos entre los pantanos, inaccesibles en los campos de *totora*, bandas de ochosumas y de iru-itus siguen escapando al control de los caciques aymaras. No se conforman con huir y defender su libertad; su audacia los lleva incluso a atacar los pueblos vecinos para saquear víveres y rebaños. (De hecho los urus, consumidores de pescado, aves acuáticas, hierbas y raíces, parecen apreciar mucho la carne.) De ese modo, mantienen un estado de inseguridad permanente en la gran ruta que lleva de Cuzco a Potosí y que pasa precisamente por el Desaguadero. Los aymaras de Machaca, de Guaqui o de Tiahuanaco se ven obligados a escapar en muchas ocasiones, y las autoridades organizan de cuando en cuando expediciones punitivas. Parece que esos trastornos no alcanzan la amplitud de las guerras que se perpetúan en las "fronteras" del virreinato; sabemos que por un lado los araucanos y por otro los chiriguanos opusieron a los europeos una resistencia encarnizada que se prolongó hasta fines del siglo XIX. Sin embargo, es significativo que las rebeliones de los hombres de agua sean mencionadas en varios documentos, junto con las de los calchaquis de Tucumán.[1] Los urus del Desaguadero y del lago Poopó, menos numerosos, aislados en el corazón del territorio colonial y ya en vías de aculturación, peleaban en un combate mucho más desigual; sin embargo, no dejan de ser, los *indios bravos* del interior.

1. *Los ochosumas y los iru-itus*

Se trata de luchas oscuras y mal documentadas. Se señala que tras un levantamiento en 1618, una expedición compuesta de españoles y aymaras, bajo la dirección del *curaca* de Chucuito, es lanzada contra los ochosumas del Desaguadero.[2] Luego el episodio más conocido, descri-

[1] AGI, Lima 44 (carta del virrey, conde de Chinchón, al rey, 10 de mayo de 1633).

[2] A. de la Calancha (1653), 1972, t. I, p. 504, pp. 293-302, cap. XVII: "En que se refieren las rebeliones de los yndios que habitan en la laguna".

to por Calancha en su crónica, y mencionado en las cartas de la Audiencia de Charcas al rey, ocurre en 1632-1633; de entre los acontecimientos, ciertos detalles particularmente sugestivos merecen nuestra atención, y por lo tanto nos detendremos en estos últimos años. Los ochosumas acaban de hacer varias incursiones, en las que no sólo saquearon las estancias aymaras, sino que también se atrevieron a atacar las imágenes sagradas. Así, en San Andrés de Machaca "maltrataron una imagen" de la Virgen y pusieron la cabeza de un niño Jesús en la punta de una lanza, después de haber matado al indio que custodiaba esos objetos de culto.[3] Consumado el sacrilegio, respondieron la intimación del *curaca* de Chucuito "desvergonzadamente [diciendo] que ni eran cristianos ni querían obedecer al Rey, y que yendose este Virrey, entonces darían la obediencia".[4] Entonces, cinco ochosumas (entre los cuales estaba su cacique, Juan Pachacayo) fueron capturados, ejecutados en la plaza de Zepita y sus cabezas expuestas a la entrada del puente del Desaguadero. Lejos de desalentarse, los urus nombraron a otro jefe, Pedro Laime (hijo de su mayor brujo), quien atacó de inmediato el puente para recuperar las cinco cabezas cortadas. Calancha agrega, horrorizado: "y lamiendo con tal efecto la sangre de los palos en que estaban puestos, que los dejaron limpios y blancos, sin dejar en ellos rastros de sangre".[5] Luego hubo una nueva tentativa del *curaca* de Chucuito frente a los ochosumas: según la vieja costumbre andina, "les suplicó que les obedeciera". Pero le contestaron con insultos, tratándolo de "mestizo",[6] un calificativo pleno de resonancias. Para los urus, el *curaca* que colaboraba con los españoles se excluía por sí mismo de los lazos de reciprocidad.

Los aymaras intentaron un primer asalto, en el que alcanzaron varias islas flotantes, incendiaron chozas y capturaron (puntualiza Calancha) 700 cerdos y 30 llamas.[7] Es otro punto notable el que aun los urus más primitivos, los más salvajes, ya hubieran adoptado en esos comienzos del siglo XVII un animal de origen europeo y criaran una rica fauna acuática. Es cierto que, gracias a los pillajes, podían acrecentar cómo-

[3] AHJ, Archivo Marqués del Valle de Tojo, núm. 271 (1633-1675), f. 3r.: "[...] atreviéndose a las santas imagenes que an hallado en algunas cassas de las estancias que an robado como suçedió en una que rrobaron del pueblo de san andrés de Machaca que maltrataron una ymagen de nuestra señora y la cauessa de un niño Jesús la pusieron en la punta de una lança dexando muerto a un yndio que en ella estaba".

[4] A. de la Calancha (1653), 1972, t. I, p. 294.

[5] *Ibid*., p. 264.

[6] *Ibid*., p. 295.

[7] *Ibid*.

damente sus rebaños; según uno de los participantes de las expediciones contra ellos, el capitán Juan de Alcalá, habrían robado en 30 años más de 140 000 cabezas de ganado.[8] ¿Será acaso una cifra fantasiosa? Por lo menos atestigua que la aculturación también toma otras vías: las del robo e incluso las de la guerra.

Siguen otros asaltos. El *curaca* de Chucuito lanza 20 embarcaciones en el Desaguadero, que va siguiendo a lo largo del río con más de 200 hombres. Durante una batalla naval, los ochosumas sumergieron a sus enemigos, pues "se deslizaban con una habilidad increíble a través de los senderos y los pasajes que ellos mismos habían trazado en medio de las totoras".[9] Entonces intervino en persona el corregidor de Pacajes, el general Rodrigo de Castro (asistido por sus colegas de Carangas y Omasuyo), a la cabeza de 70 jinetes; un escuadrón de 12 hombres ve a los ochosumas en la orilla, se lanza tras ellos y cae en una emboscada; los doce españoles murieron y los demás tuvieron que retirarse a Tiahuanaco. ¡Un desastre! El corregidor pidió refuerzos a Oruro, a Potosí, a Cochabamba, a La Plata: un puñado de unos 100 ochosumas tenía en jaque a toda la Audiencia de Charcas.

Las informaciones de servicio del capitán Juan de Alcalá (curiosamente conservadas en los archivos de Jujuy) nos informan de manera detallada sobre el final del episodio.[10] El capitán, aunque herido de gravedad durante el combate que acabamos de relatar, pudo escapar nadando. Una vez restablecido, el corregidor de Pacajes le confía una misión a la vez peligrosa y delicada: establecer contacto con Pedro Laime y proponerle la paz, a condición de que este último aceptase ser "reducido" con los suyos en Zepita.[11] En un acta firmada en Potosí el 1° de junio de 1633, el presidente de la Audiencia, Juan de Carvajal y Sande, confirma el "perdón general" así acordado a los ochosumas.[12] La concesión muestra la magnitud de los temores españoles. Juan de Alcalá se aventura varias veces en medio de las islas y logra convencer a Pedro Laime y "la gente de su *ayllu*", que son instalados luego en Zepita, donde se les ofrecen "casas y sitios para vivir cristianamente".[13]

[8] AHJ, Archivo del Marqués del Valle de Tojo, núm. 271, f. 2v.

[9] A. de la Calancha [1653], 1972, t. I, p. 296.

[10] AHJ, Archivos del Marqués del Valle de Tojo, núm. 271, "Autos criados sobre la maledicencia robos y omicidios de los yndios huros en el asiento de Ochosuma, Provincia de Chucuito" (1633-1675), 33 ff.

[11] *Ibid.*, ff. 4r., 6r, 20r, 21v.

[12] *Ibid.*, ff. 3v.-4r.: "[...] hasta que vino el perdón general de su señoría [...]"; ff. 25r.-26v.

[13] *Ibid.*, ff. 4r., 7r., f. 16r.

El alivio es de corta duración, pues al cabo de algunas semanas los ochosumas se fugan y se retiran de nuevo a sus islas.

Juan de Alcalá, tenaz, se encuentra de nuevo con ellos para reanudar sus negociaciones y exhortarlos a regresar. Es entonces cuando, sin duda gracias a las connivencias que pudo establecer, el capitán descubre acciones alarmantes a comienzos de diciembre de 1633: se prepara una vasta conspiración. Los ochosumas forman alianzas con otros grupos urus e integran una "liga" que reúne a los iru-itus, los yayes, los quinaquitaras y hasta los challacollos;[14] se trataría, por lo tanto, de un levantamiento que se extendería desde el Desaguadero hasta la orilla oriental del lago Titicaca y el lago Poopó. El plan de los conjurados prevé que en "la noche de la fiesta de la Concepción de la Virgen", los urus atacarán Zepita para masacrar no sólo a Juan de Alcalá, sino también a todos los españoles y curas, después de lo cual sería incendiado el pueblo.[15] (Al recordar la cabeza del niño Jesús al extremo de una lanza, sospechamos que había creencias relativas a un Cristo de connotaciones diabólicas, pero el documento no aporta más detalles.) El capitán avisa de inmediato al corregidor, improvisa una expedición y, aprovechando el efecto sorpresa, consigue capturar a 25 ochosumas, entre los cuales se encuentran el cacique Pedro Laime y sus principales lugartenientes.[16] Fueron perdonados tres prisioneros, demasiado jóvenes para ser ejecutados; los otros 22 sufrieron el suplicio del garrote vil y luego sus cabezas fueron expuestas públicamente.

Que varios grupos urus se reunieran en una "liga" contra los españoles confirma la dimensión étnica de sus rebeliones; además, el término *nación* utilizado en nuestra fuente pertenece al vocabulario de la época para designar, una unidad sociocultural. Hubiéramos deseado tener más informaciones sobre los preparativos del "complot": ¿cómo formularon sus autores las razones de su alianza y sus objetivos? ¿Hasta qué punto estaban animados por la conciencia de una identidad común? Al parecer, ésta no excluía viejas disensiones internas; un pasaje de la información presentada por Juan de Alcalá, muy buen conocedor del medio lacustre, nos indica en efecto que

[14] Ibid., f. 4r.: "[...] y no contentos con esto [los Ochosumas] llamaron otros muchos yndios Uros de su calidad como fueron los challacollos yayes y quinaquitaras y los yro uitos que con estos tenían enemistad y se conformaron con ellos y hicieron liga y aliaçión para que el día de nuestra Señora de la Concepción [...] "

[15] *Ibid.*, ff. 4v., 7v.; ff. 10v.-11r.

[16] *Ibid.*, ff. 4v., 8r., 11r., 18v.

los ochosumas y los iru-itus se unieron a pesar de la hostilidad que los separaba hasta entonces.[17] Pero por desgracia no nos dice nada más.

Debemos otras anotaciones a Gabriel Fernández Guarachi, cacique de Jesús de Machaca, que abarcaba un *ayllu* uru llamado Ancohaque, sometido por Toledo al tributo y la *mita* de Potosí; también sabemos que ese pueblo se convirtió después en el principal refugio de los iru-itus. En un documento fechado en 1638, don Gabriel explica por qué no puede reunir los contingentes prescritos de *mitayos:* los ataques incesantes y las tropelías cometidas por los ochosumas e iru-itus habían provocado la huida de los habitantes, entre otros de los urus de Ancohaque.[18] De hecho, la deserción de los urus es general y afecta todos los pueblos donde se habían establecido; San Andrés de Machaca, Tiahuanaco o Guaqui.[19] Y don Gabriel agrega:

> A veinte años poco mas omenos que el ayllo de Hancoaque Uros esta perdido y diçipado que no se halla ningun yndio para la mita de potossi y sus caciques tambien se an huido porque los yndios Uros reveldes de hochosumas les quitaron el çitio de la laguna donde tenian sus pesquerias que como son Uros que se sustentan de las rraiçes de la totora ni tienen estancias de ganado de la tierra mas de el pescado que coxen de la laguna despues que les an quitado el çitio los yndios de ochosumas se an huido todos los del dho ayllo hancohaques.[20]

Así, los ochosumas llegan incluso a atacar a otros urus. Aun admitiendo las rivalidades por los mejores sitios de pesca, uno se puede preguntar si los urus rebeldes no atacarían más específicamente a los urus sedentarizados justo a causa de esa sedentarización, es decir, de su "pacificación"; ¿no se tratará de un castigo por haber traicionado a su "nación" sometiéndose al orden colonial y a la doble dominación de los aymaras y los españoles? En efecto, los ochosumas aceptan aliarse con los iru-itus a pesar de su tradicional enemistad, así como con los yayes y los quinaquitaras (que en esa fecha parecen no haber salido aún de los lagos),[21] y hacen la guerra contra los urus de San Andrés y de Jesús de Machaca, de Tiahuanaco, de Guaqui o de Zepita.

Los ochosumas y los iru-itus del Desaguadero se obstinaron todavía

[17] *Ibid.*, véase antes la cita de la nota 14. Otras fuentes demuestran esta hostilidad entre ochosumas e iru-itus; *cf.* ARSI, Perú 15 (1650), f. 242r.

[18] AGI, Escribanía de Cámara, 868 A, 1 y 2 expedientes (1638-1661).

[19] *Ibid.*, expediente 1, ff. 71r.-78r., 107r., 630r. Expediente 2, ff. 8r., 14v., 92r.

[20] *Ibid.*, expediente 2, f. 108r., petición de don Gabriel Fernández Guarachi (1638).

[21] Los urus yayes y los urus quinaquitaras aparecen "reducidos", en ocasión del censo efectuado en 1645, en Guarina por una parte y en Achacache por otra (AGN, Sala IX, 17-1-4).

largo tiempo en su rebelión, hasta fines del siglo XVII. Un testigo privilegiado, Francisco Ortiz Coloma, escribano de Chucuito, nos dejó un relato detallado (que data de 1678) donde describe sus métodos de combate.[22] Se servían de picas fabricadas con espadas o dagas capturadas; gracias a su *liwi* o boleadora, hecha con tres cuerdas en cuyo extremo van atadas piedras o pedazos de madera, volteaban los caballos enredándoles las patas; una vez el jinete en tierra, lo ultimaban con su *viche*, una especie de palo. Sus escondites de juncos estaban protegidos por una red de diques y canales que formaban laberintos inexpugnables.[23] Los españoles lanzaron algunas expediciones contra esas fortalezas lacustres. En la de 1658 de Juan de Medrano, corregidor de Pacajes, contra los ochosumas, 25 hombres murieron, ocho fueron ejecutados y sus mujeres e hijos dispersados "en diferentes partes de la provincia a fin de extirpar sus raíces".[24] Hacia 1677, las de Andrés Barrenechea y Campo, corregidor de Chucuito, y Francisco de Miranda, corregidor de Pacajes, contra los iru-itus, parecen por fin decisivas; algunos urus fueron ahorcados y los demás condenados a trabajos forzados en las minas de plata de Esquilache.[25] Entre las víctimas figuraba su jefe. Los testigos indígenas (de Juli, Hilavi, y Zepita) precisan que el corregidor capturó e hizo ahorcar a quien ellos habían elegido como rey.[26] ¿Por qué rey? El término varias veces repetido intriga. Hubiéramos querido tener aún más datos, pero ¿no se tratará, entre esos urus que rehúsan la aculturación, de un movimiento de tipo mesiánico?

2. *Los villi-villis*

El lago Poopó era otro refugio para los urus insumisos. En sus cercanías se halla el pueblo de Challacollo, donde sabemos que la población estaba compuesta por dos tercios de urus en la época de Toledo, los cuales aparecen como "aymarizados" bajo La Palata. Pero hemos visto que los challacollos se mencionan en 1633 entre los miembros de

[22] AGI, Charcas 136 (1678), 28 ff.

[23] *Ibid.*

[24] ANB, CR 1750, "Carta del Corregidor de Pacajes a la Real Audiencia" (1678).

[25] AGI, Charcas 136.

[26] AGI, Escribanía de Cámara, 859 A (1683); *véase* el cacique principal de Hilave, don Alonso de Arizaga (con otros cinco testigos), f. 190v.: *"[...] y en el alzamiento que hicieron los yndios yru itos reveldes desde tiempo de ochenta años que salían a los caminos a rrobar et matar los pasajeros con jente armada a su costa salió y los prendió y* aorcó al que elixieron por Rey" (las cursivas son nuestras).

la "liga" organizada por Pedro Laime. ¿En realidad pensaron los habitantes del pueblo en participar en la revuelta? Podemos suponer que los aliados del jefe ochosuma eran más bien los urus aún refugiados en el lago. También a fines del siglo XVII, fue organizada una expedición contra estos últimos al mando del corregidor de Paria, Juan Toledo de Torres; esta "pacificación" dio motivo a un documento (datado en 1688) que se refiere a esos indios con el nombre de "villi-villis".[27]

En esta ocasión, tenemos la oportunidad de oír sus voces. Unos 30 fueron capturados, e interrogados "en su lengua materna uru".[28] Nos dicen que nacieron en la isla de Choro, y que su grupo contaba con unos 60 jefes de familia. Pero otros indios viven aún más lejos, en medio del lago, en las islas Quari-Quari, Pupu y Pansa. Por otra parte, no todos son villi-villis, sino que se les unió una turba de vagabundos y fugitivos "de diferentes provincias". Y todos confiesan que no aceptaban ninguna sujeción, que jamás habían pagado tributo a nadie. En cuanto aparecía un español o un cacique se escondían. Una vez el *curaca* de Challacollo había desembarcado en la isla e intentado hacerles reconocer su autoridad; sólo huyendo salvó la vida. ¿Acaso se aventuraban en tierra firme? Lo hacían en bandas de 10 o 12 hombres, para saquear las estancias vecinas o atacar a los viajeros. Y todos eran infieles; se reunían en medio del lago para sacrificar "conejos negros" (sin duda se trataba de *tojos)* y ofrecer a sus dioses libaciones de sangre; siempre se habían negado a oír misa o a confesarse, pero se bautizaban y se casaban entre ellos, y sepultaban a sus muertos en el lago, o a veces los enterraban en la capilla de Coro, a tres leguas de la isla. Así pretendían ser libres, según la doctrina que les enseñaba su viejo hechicero o "profeta", llamado Salvador.[29] Este último también fue interrogado, pero negó las pruebas y sólo admitió ser curandero; luego lo revisaron y le encontraron un conjunto heterogéneo de ingredientes desconocidos, polvos, cuerdecillas con nudos multicolores, pedazos de ajo y hojas de coca, que utilizaba durante sus ritos secretos.[30]

¿Eran realmente libres los villi-villis? Puede ser. Si bien sus costumbres parecen teñidas por algunos elementos europeos, nada impide

[27] ANB, EC 1689, núm. 2: "Diligencias y varias informaciones sobre la pretención de sacar una isla llamada choro y otro paraje de Villi Villi en el lago cerca de challacollo a los indios sus habitantes, considerados perniciosos [infieles]" (1688), 74 ff. De acuerdo con mis informantes chipayas, el término *willi-willi* es un calificativo despectivo aplicado a los indios que comían pájaros acuáticos.

[28] *Ibid.*, ff. 50r., 55r.

[29] *Ibid.*, ff. 53r., 56v.-57v., 52r., 54v.

[30] *Ibid.*, f. 57r.

suponer (como sugieren los avíos del hechicero) que se hallan integrados en una lógica propiamente indígena. Sin embargo, un detalle entre numerosos testimonios llama la atención: varios prisioneros, como Pedro Quaria, Sebastián Cayo y algunos más, señalan que "los yndios de dhas islas salían por tiempos a servir el dho don Pedro Colquecayo en sus sementeras".[31] ¿Y quiénes son esos beneficiarios? Son aymaras, e incluso antiguos gobernadores de Challacollo, entre los cuales seguramente se cuentan algunos caciques.[32] Así, ciertos urus del lago Poopó, pese a todo su "salvajismo", mantenían con algunos de sus vecinos relaciones más pacíficas, de carácter personal, y les aportaban ayuda en mano de obra para las tareas agrícolas. Se trata de una situación compleja, que nos recuerda aquella que encontramos en el siglo XVI en la provincia de Chucuito. ¿Sería el comienzo de un proceso análogo de "aymarización"?

Ya notamos más arriba que algunos lazos religiosos unían a los villivillis con "la capilla de Coro", al oeste del lago Poopó. Ahora bien, 30 años después, en 1718, en ocasión de un litigio entre los indios de Toledo y los de Corquemarca, descubrimos (en los archivos del tribunal de Oruro) urus instalados cerca de la misma capilla de Coro.[33] ¿De dónde vienen?, pregunta el visitador. El texto dice literalmente que "fueron sacados de la laguna" por un cura.[34] Por ello el visitador, Fray Tomás de la Torre, les concede títulos de propiedad en debida forma, para evitar que regresen a las totoras y vuelvan a caer en la infidelidad.

Existe por lo tanto una larga fase de rebeliones urus (entre las décadas de 1610 y 1680, aproximadamente). Pero no alcanzan la amplitud y gravedad de las revueltas indígenas que se multiplican a partir de las décadas de 1730 y 1740 para culminar con los grandes alzamientos de Tupac Amaru y Tupac Catari, que hicieron vacilar el poder español en 1781-1782. La desproporción de fuerzas no permite, desde ese punto de vista, establecer un paralelo entre ambos tipos de movimientos. Notemos, sin embargo, el contraste de las coyunturas; el Perú del siglo XVII se considera por lo general exento de disturbios sociales, a diferencia del siglo XVIII, en el que se sitúa "la era de la insurrección andina".[35]

[31] *Ibid.*, ff. 54r., 55r.
[32] *Ibid.*, f. 42r.
[33] ATO, Derechos Reales. Registro de propiedades y comprobantes de Poopó (1939-1940), f. 158r. sq, copia de una visita de Fray Tomás de la Torre (1718).
[34] *Idem.*
[35] S. J. Stern, 1987, p. 34.

Ahora bien, durante esa era insurreccional, los urus parecen, si no ausentes, al menos confundidos entre las masas indias (a las que, tal vez siguen). Sin duda las dos fases se oponen también desde un punto de vista cualitativo. Los estudios más recientes sobre las rebeliones indígenas del siglo XVIII las caracterizan como esencialmente antifiscales, aun cuando también presentan una dimensión utópica o mesiánica.[36] En otros términos, se ubican en el marco del sistema colonial, cuyos abusos se proponen abolir antes que nada. Ya se ha podido demostrar, sin paradoja, que los insurrectos de 1781-1782 masacraban a los españoles, entre otras razones, por deber religioso, pues los consideraban heréticos, mientras que ellos mismos se veían como verdaderos cristianos.[37] Por el contrario, los urus rebeldes del siglo XVII decían "escandalosamente que no eran cristianos" y rechazaban en forma radical el orden colonial. Es verdad que su astucia los llevó a fingir que se sometían y aceptaban su "reducción", como en el caso de Pedro Laime y los suyos, pero con el tiempo, muchos de ellos cayeron en su propia trampa.

B. Evolución demográfica

En la historia de los grupos urus durante el periodo colonial, en el capítulo precedente, pudimos percibir la evolución demográfica del conjunto del mundo indígena: caída catastrófica después de la invasión española, declinación persistente, luego recuperación y por último incremento durante el siglo XVIII. Pero muchos puntos esenciales permanecen todavía oscuros. ¿Hasta cuándo se prolonga esa declinación? ¿Hasta dónde cae el nadir? ¿Cuándo comienza el restablecimiento? ¿A qué nivel vuelve a aumentar el número de hombres? Todavía se necesitan largas investigaciones para contestar estas preguntas, más aún sabiendo que las respuestas habrán de variar de región a región. Nos proponemos solamente mostrar algunos hitos a partir de ejemplos situados a lo largo del eje acuático.

1. *El problema de la recuperación*

En el capítulo precedente pudimos establecer cuadros cuyas fechas tienen casi un siglo de separación: 1575, 1685 y 1795-1797. Ahora intere-

[36] J. L. Hidalgo, 1983; J. Szeminski, 1984; A. Flores Galindo, 1987; M. Burga, 1988; S. O'Phelan, 1988.

[37] J. Szeminski, 1987b, pp. 187-191.

sa restituir una cronología más fina del movimiento demográfico para saber qué ocurre entre esos cuadros.

En 1645 se efectúa una serie de censos en las provincias sometidas a la *mita*, a petición de los "mineros" *(azogueros)* de Potosí. Por desgracia, las listas originales, conservadas en los Archivos de Buenos Aires, tienen ciertas lagunas, pero el representante de los mineros, Felipe de Bolívar, pudo hacer un resumen, aunque acompañándolo de comentarios escépticos.[38] Sin embargo, las verificaciones que se pueden realizar sugieren que las cifras son más dignas de fe de lo que supone el autor y que permiten una evaluación global. En los ocho corregimientos del eje acuático, el resumen de Bolívar indica un total de 24 696 tributarios (incluidas todas las categorías). En otros términos, se trata de una cifra inferior a la de Toledo (69 664), como podíamos esperar, pero también inferior a las de La Palata (31 669), lo que parece más sorprendente. De 1575 a 1645, la declinación alcanzaría 64.5%; ¿sería posible considerar la hipótesis de un restablecimiento demográfico (o más bien de una primera recuperación) en los años que precedieron a la visita de La Palata?

Los censos son mucho más frecuentes en el siglo XVIII, a partir de la década de 1720, después de la gran epidemia de peste. Pero nuestras informaciones, aunque más abundantes en el largo plazo, siguen siendo parciales: el único cuadro comparable a los precedentes corresponde a la visita de 1754 (que no hemos utilizado antes porque no distingue las diversas categorías indígenas de originarios, forasteros y urus).[39] Ahora bien, éste indica en los ocho corregimientos del eje acuático un total de 23 231 tributarios, o sea una disminución de 26.6% respecto del censo de La Palata. El total de 1754 es incluso inferior al de Bolívar, un siglo antes. Si admitimos un primer (aunque tímido) repunte demográfico a fines del siglo XVII y a comienzos del XVIII, éste parece brutalmente interrumpido por la epidemia de 1719-1720, que se ubica quizá entre las mayores catástrofes demográficas del periodo colonial. Comparemos ahora, en los cinco corregimientos del centro y del sur del eje acuático, el número de tributarios de 1754 (15 954) y el de 1797 (38 799): advertimos un aumento sorprendente de 144%. La verdadera recuperación demográfica tiene lugar, sin lugar a dudas, según estos datos, en la segunda mitad del siglo XVIII (véase cuadro 30).

[38] Las cifras globales de los censos de 1645-1646 son publicadas por S. Zavala, 1979, t. II, p. 109. Para otras cifras detalladas (pero incompletas): AGN, Sala IX, 17-1-4.

[39] Las cifras del censo de 1754 son reproducidas por J. Golte, 1980, pp. 102-105, y J. Tord y C. Lazo, 1981, pp. 187-188.

CUADRO 30. *Los cinco corregimientos de las partes central y meridional del eje acuático. Población tributaria*

	Toledo (1575)		
	Aymaras	*Urus*	*Total*
Paria	4 174	3 539	7 713
Carangas	5 133	1 121	6 254
Pacajes	8 126	1 156	9 282
Chucuito	13 899	4 064	17 963
Omasuyo	6 589	1 634	8 223
Total	37 921	11 154	49 435

	La Palata (1685)				
	Aymaras originarios	*Urus*	*(Potosí)*	*Forasteros*	*Total*
Paria	1 957	96	386	623	2 676
Carangas	2 185	152	730	242	2 579
Pacajes	2 378	121	592	1 148	3 647
Chucuito	3 977	561	372	2 721	7 259
Omasuyo	1 074	288	386	3 616	4 978
Total	11571	1 218	2 466	8 350	21 139

	1795-1797				
	Aymaras originarios	*Urus*	*Forasteros*	*Yanaconas*	*Total*
Paria	3 871	189	947		5 007
Carangas	1 836	147	647		2 630
Pacajes	3 459	224	4 032	2 002	9 737
Chucuito	3 115	832	5 779		9 726
Omasuyo	811	903	4 307	5 678	11 699
	—				
Total	13 092	2 295	15 712	7 700	38 799

FUENTES: *Tasa... de Toledo* (1575), 1975; AGI, Charcas 270, "Libro y relación sumaria" (1684). Para Paria en 1795: AGN, Sala IX, 8-6-4, t. II, 36, f. 141; Sala XIII, 18-6-1; para Carangas en 1797: AGN, Sala IX, 8-6-4, t. II, 36, f. 131; Sala XIII, 18-6-2; para Pacajes en 1797: AGN, Sala XIII, 17-8-3; para Chucuito en 1797: ANP, Tributos, legajo 5, cuaderno 109; para Omasuyo en 1797: AGN, Sala IX 8-6-4, t. II, 36, f. 190.

CUADRO 31. *Corregimiento de Pacajes. Población tributaria*

Años	*Aymaras originarios*	*Urus*	*Urus "reservados"*	*Forasteros*	*Total*
1575	8126	1156			9282
1645					3418
1685	2378	80	41	1148	3647
1721	2200	186	29	606	3021
1754					3214
1767	2999	242	25[a]	3252[b]	6518
1786	3103[c]	284	35	4167[d]	7589
1792	3198[e]	249	45	5329[f]	8821
1797	3459	169	55	6054[g]	9737
1803	3602	174	57	6561[h]	10394
1807	3001	168	46	5161[i]	8376
1817	3067		52	6150[j]	9269

[a] A partir de 1767, los "urus reservados" corresponden sólo a los iru-itus.
[b] O sea, 1750 "originarios regulados por forasteros" y 1502 "forasteros legítimos".
[c] "Originarios y forasteros con tierras de tasa mayor".
[d] O sea, 2696 "originarios con algunas tierras que por pobres están en costumbre de pagar 5 pesos de tributo", y 1471 yanaconas que pagan cinco pesos.
[e] "Yndios de tributo mayor".
[f] "Yndios de tributo menor".
[g] Forasteros y yanaconas.
[h] O sea, 4780 "originarios y forasteros" que pagan cinco pesos de tributo, 72 forasteros que pagan tres pesos cuatro reales (en Jesús de Machaca), y 1709 yanaconas que pagan cinco pesos.
[i] Forasteros y yanaconas.
[j] Forasteros y yanaconas.

FUENTES: 1575: *Tasa... de Toledo* (1575), 1975, pp. 43-59; 1646: S. Zavala, 1979, t. II, p. 109; 1685: AGI, Charcas 270, ff. 182r.-197r.; 1721: AGN, Sala XIII, 17-3-5; 1754: J. Tord y C. Lazo, 1781, p. 188; 1767: AGN, Sala XIII, 17-10-3; 1786: AGN, Sala XIII; 17-6-4 y Sala IX, 30-4-4, leg. 28, exp. 2; 1792: R. A. H., col. Mata Linares, t. 13, ff. 406r.-416v. y AGN, Sala XIII, 17-7-3, Sala XIII, 17-6-1, f. 189; 1797: AGN, Sala IX, 8-6-4 y Sala XIII, 17-8-3; 1803: AGN, Sala IX, 8-6-4, f. 243, y Sala XIII, 17-10-2; 1807: AGN, Sala IX, 8-6-4, f. 265; 1817 y 1828: AHLP, "Revisitas", y ANB, "Revisitas", libros 150, 151 y 152.

A falta de informaciones más precisas, tomemos el ejemplo del corregimiento de Pacajes, para el cual disponemos, por suerte, de un censo efectuado en 1721, inmediatamente después de la gran mortalidad provocada por la peste (en que parece situarse el nadir demográfico). El cuadro 31 reúne todos los datos relativos a ese corregimiento durante más de dos siglos y nos permite elaborar un esbozo de periodización, aun provisional, que podría ser el siguiente: *1)* declinación acelerada después de la visita de Toledo, que se prolonga hasta el censo de 1645; *2)* ligero restablecimiento durante el cual se sitúa la visita de La Palata; *3)* nueva caída, hasta el mínimo absoluto, con la epidemia de

CUADRO 32. *Jesús de Machaca. Población tributaria.*

Años	*Aymaras originarios*	*Urus (ayllu Ancohaque)*	*Iru-itus*	*Forasteros*	*Total*
1575	650	157			807
1685	429	32	7	34	502
1721	240	28	17	28	313
1724	237	29	19	27	312
1767	347	67	25	175[a]	614
1786	359	68	35	292[b]	754
1792	375	90	45	366	876
1797	404		55	432[c]	891
1803	426[d]		57	562[e]	1 045
1807	355		46	430[f]	831
1817	412		52	642[g]	1 106

[a] O sea, 135 *"originarios regulados por forasteros"* y 40 *"forasteros legítimos"*.
[b] O sea, 247 *"originarios con algunas tierras que por pobres están en costumbre de pagar 5 pesos de tributo"* y 45 *yanaconas*
[c] O sea, 365 *forasteros* y 67 *yanaconas*.
[d] *"Originarios y forasteros con tierras"* (de los cuales 12 son del *ayllu* Ancohaque) que pagan nueve pesos cinco reales y medio de tributo.
[e] O sea, 490 *"originarios y forasteros"* (de los cuales 17 son del *ayllu* Ancohaque) que pagan cinco pesos de tributo, y 72 *"originarios y forasteros"* (del *ayllu* Ancohaque) que pagan tres pesos cuatro reales de tributo.
[f] O sea, 367 *forasteros* y 67 *yanaconas*
[g] O sea, 588 *forasteros* y 54 *yanaconas*.
FUENTES: Véase cuadro 31.

1719-1720, y *4)* segunda recuperación, cuyo comienzo aún queda por determinar, y fuerte incremento a partir de la década de 1760.

Recordemos que nuestro marco geográfico sigue siendo el del eje acuático, o sea, como máximo, el de los ocho corregimientos; nos faltan por lo tanto los migrantes que abandonan el altiplano, entre otros, aquellos que se van a las tierras bajas de Cochabamba o Yamparaes.[40] Tenerlos en cuenta tendería quizá a matizar, e incluso a corregir, nuestras hipótesis sobre la declinación demográfica del siglo XVII. Pero el despoblamiento parece comprobado, en los límites de las tierras altas, durante las fases indicadas más arriba.

[40] *Cf.* N. Sánchez Albornoz, 1978, pp. 155-185.

2. *Jesús y San Andrés de Machaca*

Los censos, aunque detallados, sólo aportan cuadros estáticos, mientras que los registros parroquiales permiten seguir la evolución demográfica en su continuidad.[41] Su estudio sigue siendo hasta hoy muy raro en el mundo andino.[42] Nuestra elección se situó en Jesús de Machaca, en el corregimiento de Pacajes, debido a razones por un lado documentales, ya que allí encontramos registros relativamente antiguos (desde la década de 1630), de calidad mediocre hasta comienzos del siglo XVIII, pero excelente después. Por otra parte, sabemos que ese pueblo se compone de aymaras y urus, estos últimos repartidos entre los indios que forman el *ayllu* de Ancohaque y los iru-itus, que oscilan todavía entre la rebelión y la salida del lago. En Jesús de Machaca viven aún los caciques de la poderosa dinastía de los Guarachi, a uno de cuyos más brillantes representantes, don Gabriel Fernández, debemos una abundante documentación sobre los problemas de la *mita* a mediados del siglo XVII.[43] Por último, nuestras series nos permiten útiles acercamientos al pueblo vecino de San Andrés de Machaca (uno de cuyos *ayllus* es el de los yaro urus).[44]

Los iru-itus aparecen en Jesús de Machaca desde el comienzo del primer libro de bautizos, en el rubro dedicado a los forasteros. El 11 de febrero de 1635 fueron bautizados Pedro Cayu, hijo de Pablo Cayu y María Cayuma; luego Lucía Cayuma, hija de Sebastián Cayu y de Isabel Cayuma. Ambos padres son designados como "naturales de los iru-itus". La madrina de los dos niños fue una tal María Pichu, a quien volvemos a encontrar al año siguiente, el 24 de octubre de 1635, esta vez como madrina de Antonio Cayu, hijo de Pedro Condori y de Isabel Taquima, "naturales de Zepita, del *ayllu* Iru-Itus"; en este caso, el cura especifica que María Pichu pertenece al *ayllu* de Ancohaque de Jesús de Machaca. Es notable, en primer término, que los iru-itus sean bautizados en esa fecha relativamente temprana, poco tiempo después de una de las fases agudas de sus rebeliones, a menos que esos bautizos sean resultado de la represión española (y aymara). Advertimos luego que están inscritos en el rubro de forasteros; si bien esta clasificación

[41] Para los censos referidos a Jesús de Machaca, véase cuadro 32.

[42] El único estudio publicado es el de N. D. Cook, 1982.

[43] AGI, Escribanía de Cámara 858 A, Expedientes 1 y 2 (1638-1661).

[44] Los libros parroquiales de Jesús de Machaca se encuentran actualmente cerca de la iglesia del pueblo. Una parte de los libros de San Andrés de Machaca fueron recibidos en los archivos del Arzobispado de La Paz.

parece normal para los de Zepita, también atestigua que incluso los de Jesús de Machaca eran vistos como foráneos, aun cuando ciertas afinidades los vinculaban con uno de sus *ayllus*, el de los urus de Ancohaque.

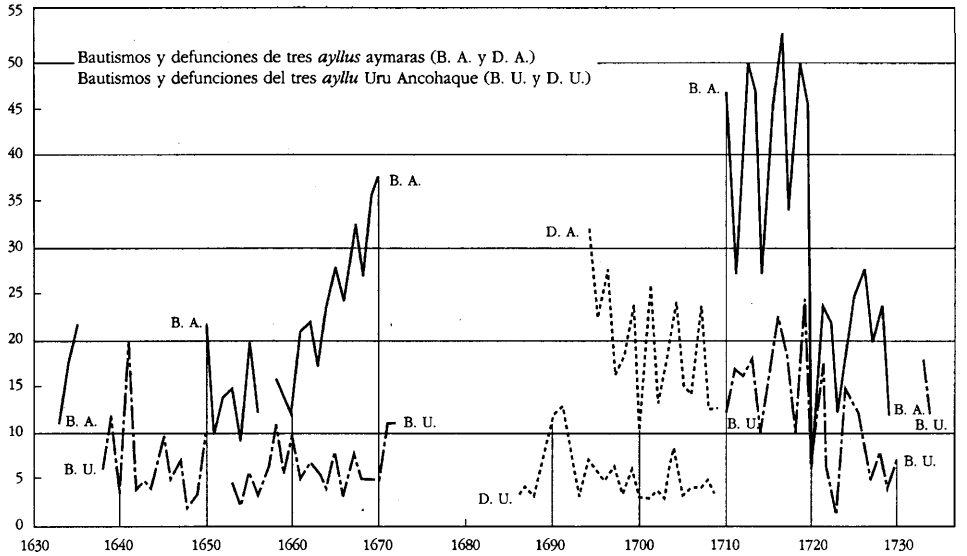
De hecho, el segundo libro de bautizos, comenzado en 1710, incluye un rubro titulado "*Ayllu* Ancohaque y urus", dentro del cual las indicaciones de origen distinguen tanto a los niños "del *ayllu* Ancohaque" (como si ya no fueran del todo urus) como a los que son llamados "urus" (al parecer estos últimos corresponden a los iru-itus). Los censos de 1721 y 1724 ofrecen informaciones sobre este punto que corroboran las de los registros; los miembros del *ayllu* Ancohaque son llamados "urus aymaras", mientras que los iru-itus están clasificados en un párrafo titulado "urus iru-itus" (sin mención de *ayllu)*. Así, pues, los primeros parecen haber llegado al punto que habían alcanzado, 150 años antes, sus predecesores de Yunguyo y de Zepita ("muy parecidos a los aymaras");[45] en cuanto a los segundos, son percibidos, quizás por oposición, como auténticos urus, y pasan pasan del estatus de forasteros al de asociados al *ayllu* Ancohaque (sin dejar de ser distintos).

A partir de 1750, por fin aparece en los registros, un *ayllu* de los iru-itus. Por su parte, los miembros de Ancohaque ya no se designan como urus en los documentos parroquiales, aunque se les sigue calificando como tales en los censos, por lo menos hasta el de 1792, cuando se menciona por última vez a ciertos "urus de Ancohaque", que deben un tributo de tres pesos cuatro reales. ¿Qué les ocurre luego? Ya lo veremos en el capítulo siguiente. Señalemos aquí un detalle curioso: en los primeros libros parroquiales, el término *uru* que encabezaba los rubros dedicados al *ayllu* Ancohaque fue tachado con una tinta diferente de la original. ¿Cuándo se hicieron esos trazos? Es tentador suponer que datan de fines del siglo XVIII.[46]

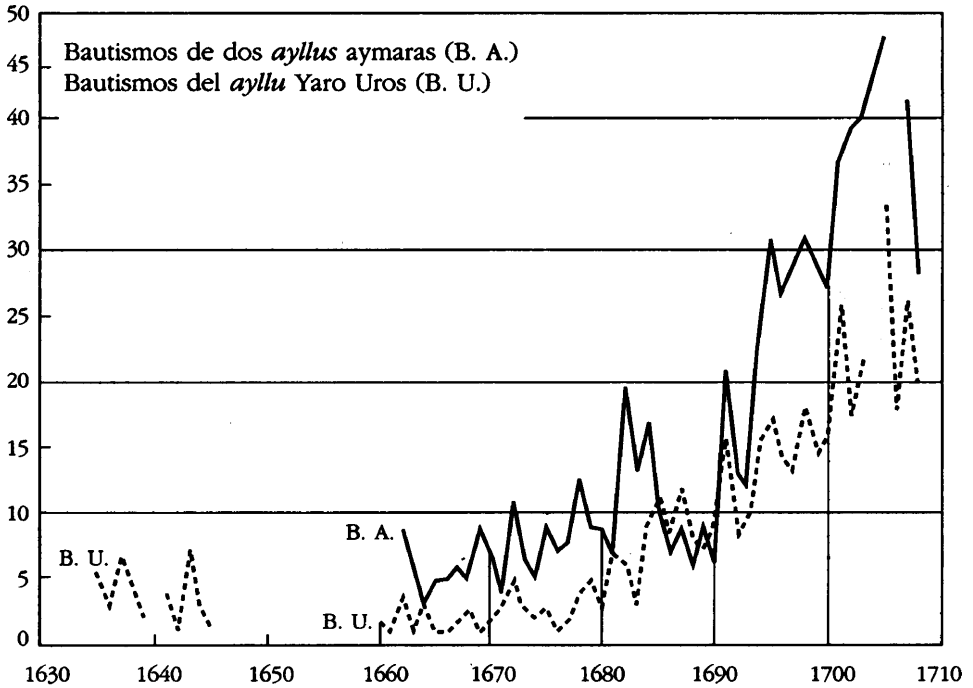
a) La primera reversión de tendencia

Examinemos ahora la evolución de los bautismos (gráficas 4, 5 y 8). Sus movimientos se leen claramente, pese a las lagunas y las dimensiones reducidas de las muestras al comienzo de las series. Empiezan en un nivel excesivamente bajo, tanto en Jesús de Machaca como en San Andrés, y no obstante las curvas decrecientes aumentan, en el pri-

[45] Véase el capítulo precedente.
[46] Sería interesante realizar un análisis químico.



GRÁFICA 4. *Jesús de Machaca*



GRÁFICA 5. *San Andrés de Machaca*

mer pueblo, durante los años 1645-1660. Los promedios quinquenales señalan que el mínimo absoluto de bautismos se sitúa en 1651-1655 entre los urus de Ancohaque, con la cifra de 4.3; lo mismo sucede entre los aymaras de los *ayllus* Sulcatiti, Chama y Titicana con la de 13.6.[47] En San Andrés, el mínimo de bautismos para ambos grupos étnicos parece situarse un poco más tarde (en 1661-1665), pero nuestra lectura corre el riesgo de ser falseada en este punto por las lagunas de los años anteriores. Por supuesto, lamentamos no disponer de ningún censo detallado para ese periodo, que podría haber confirmado que la población, en los dos pueblos, en verdad alcanzaba uno de sus niveles más bajos hacia mediados del siglo XVII (lo que quizá se veía acentuado, en esa ocasión, por las fugas que provocaban los asaltos de los urus rebeldes).

Después de 1660 se manifiesta una divergencia entre los dos grupos de Jesús de Machaca: los bautismos urus permanecen en un nivel bajo

[47] Los primeros libros parroquiales de Jesús de Machaca (hasta 1735) registran los bautismos y fragmentariamente las defunciones, *ayllu* por *ayllu*, de modo que la menor laguna altera la información de un *ayllu* entero. Por eso limito aquí el muestreo a tres *ayllus* aymaras (Sulcatiti, Chama y Titicana) en los cuales los datos son casi completos. Procedí del mismo modo en el estudio de los registros parroquiales de San Andrés de Machaca.

y tienden a la disminución (el promedio quinquenal de 1656-1660 es de 7; de 1661-1665 de 6, y de 1666-1670 de 5.2), mientras que los bautismos aymaras registran un aumento que se va acelerando (los promedios para las mismas fechas son 14.25, 22.4 y 31.8). ¿Significa ese contraste un crecimiento demográfico de los aymaras o la aculturación de los urus? ¿O acaso se combinan ambos factores? Observamos una evolución sensiblemente parecida en San Andrés de Machaca, aunque la diferencia entre las dos curvas, la de los urus del *ayllu* Yaro y la de los aymaras de los *ayllus* Achacana y Sivicani, sea mucho menos marcada: la primera sólo parece estancada hasta fines de la década de 1670, mientras que la segunda presenta un ligero aumento durante el periodo 1665-1680.

La curva de los bautismos de Jesús de Machaca se interrumpe durante unos 40 años (desde 1673 hasta 1710). Cuando la volvemos a encontrar, después de esa laguna, los bautismos aymaras se sitúan en un nivel muy superior al de la década de 1660 (un promedio de 39.2 en 1710-1714 y de 45.8 en 1715-1719), y los bautismos urus también han aumentado en forma considerable (con promedios de 14.4 y 18.4); las cifras de unos y otros se triplican en relación con los promedios de mediados del siglo XVII. Se ve así un claro aumento de los nacimientos, que en el grupo aymara se manifiesta ya desde la década de 1660, mientras que la recuperación en el grupo uru comienza más tarde, en algún momento durante ese blanco. En este caso, las series de San Andrés pueden, si no reemplazar por completo a las de Jesús de Machaca, por lo menos ofrecer algunos puntos de referencia. Éstas muestran una recuperación de los urus durante la década de 1680, mientras que los bautismos aymaras aumentan todavía en 1681-1685, pero sufren una disminución en 1686-1690. Luego sigue un vigoroso aumento en ambos grupos a partir de la década de 1690; en efecto, los promedios quinquenales de 1691-1695, 1696-1700 y 1701-1705 se elevan rápidamente en unos y otros: 13.2, 15 y 24.5 entre los urus (la última cifra multiplica por ocho el promedio de la década de 1670); 20.2, 28.6 y 41.2 entre los aymaras (la última cifra multiplica por siete el promedio de la década de 1660). ¿Podría la gráfica de San Andrés confirmar un aumento, durante ese periodo, en el pueblo vecino, incluidos los urus de Ancohaque (quienes experimentan una recuperación en la década de 1680, como los urus de Yaro)? Otra cuestión se plantea entonces: ¿será el aumento resultado, en ambos pueblos, del simple crecimiento natural? No carece de interés subrayar que los primeros signos de re-

cuperación aparecen primero entre los aymaras, desde la década de 1660, antes de llegar a los urus a partir de la de 1680 y, sobre todo, la de 1690. Quizá encontramos aquí los efectos de las expediciones contra los ochosumas y los iru-itus rebeldes, pues la última tuvo lugar precisamente en 1678; su "pacificación" puede haber alentado el regreso de los indios ausentes y reforzado el cambio de tendencia.

Resulta asimismo que, en el lapso de la laguna de los bautismos en Jesús de Machaca, disponemos del libro de defunciones (de 1686 a 1709). Su evolución parece estacionaria durante ese periodo, tanto en Ancohaque como entre los *ayllus* aymaras; pero ¿qué ocurre hacia arriba y hacia abajo? La discordancia cronológica prohíbe la comparación directa entre bautismos y defunciones. No obstante, intentaremos acercamientos entre los promedios de los periodos quinquenales más cercanos. Las defunciones en los *ayllus* aymaras Sulcatiti y Chama en 1686-1690 (un promedio de 12.8) se sitúan en un nivel muy inferior en comparación con los nacimientos de la década de 1666-1670 (un promedio de 25.8), que como hemos visto ya tendían al crecimiento.[48] Lo mismo ocurre, en el otro extremo de la laguna, con las defunciones de los *ayllus* Sulcatiti, Chama y Titicana en 1705-1709 (15.4) en relación con sus nacimientos en 1710-1714 (39.2). En cuanto a los urus de Ancohaque, el cuadro permite entrever una evolución análoga: el promedio es de 5.6 en las defunciones en 1686-1690, y de 7.8 en los nacimientos en 1668-1672. En el otro extremo encontramos 3.8 en las defunciones en 1705-1709, y 14.4 en los nacimientos en 1710-1714. Estas cifras sugieren, a pesar de los desajustes cronológicos, saldos en total positivos, de modo que parece probable una tendencia global al aumento, por lo menos entre 1680 y 1719; se trataría, en la evolución secular de la población indígena, de la primera recuperación demográfica después de la conquista española.

b) La epidemia de 1719-1720

Esta recuperación se ve interrumpida en forma abrupta, en 1719-1720, por la peste que azota todo el altiplano. Si bien los contemporáneos la atestiguan ampliamente, ¿cómo podemos medir su efecto? La ausencia de libro de defunciones en Jesús de Machaca, en esa época, impide se-

[48] Sólo conservo aquí dos *ayllus* aymaras (Sulcatiti y Chama) en razón de las lagunas que afectan el registro de defunciones del *ayllu* Titicana durante los años 1686-1695.

guir con detalle la progresión de la epidemia, que se traduce, sin embargo, en el derrumbe de los bautismos en 1720 y una fuerte disminución de sus promedios durante el decenio (en 1720-1724: 9 en Ancohaque, y 16.6 en los tres *ayllus* aymaras; en 1725-1729: 8 y 21.8, respectivamente). Advertimos que la disminución de los bautismos urus se acentúa a fines de la década de 1720, en oposición a los bautismos aymaras. Es difícil ver un efecto directo de la epidemia. ¿Nos encontraremos ante el paso de ciertos urus a la categoría aymara, en función de la caída de la población?

Otro tipo de documento compensa, en cierta medida, la laguna referente a las defunciones: se trata de dos censos efectuados en 1721 y 1724 a petición del cacique don José Fernández Guarachi, cuando solicita no pagar los tributos de los indios muertos.[49] Agrega a su solicitud un informe sobre los tributarios desaparecidos durante la epidemia, cuyo número se eleva a 221, de los cuales 121 fueron enterrados en el territorio de Jesús de Machaca y 100 en los distintos lugares donde la epidemia los afectó (Potosí, Oruro, los valles, etc.). Esas cifras dan de paso una idea de la movilidad de los hombres adultos, pues más de 45% de ellos murieron lejos del pueblo. Es evidente que conviene añadir a esas defunciones las de mujeres, niños y ancianos, cuyo número exacto nos es desconocido. Pero las evocaciones de los testigos citados por don José Fernández Guarachi son elocuentes:

> Por ser esta epidemia general y tan contajiosa an quedado sus estancias y casas bacias sin havitacion por morir en cada una familias enteras y en tiempo de un año que a que dura a venido este pueblo a estar con mucha disminución de yndios.[50]
>
> [...] por enterrarse en algunos dias hasta dies y dose yndios en cada uno.[51]
>
> [...] a visto este testigo que traiyan los cuerpos difuntos de sus estancias a enterrarlos cada dia en numero de dies quinse y veinte difuntos por tercios cargados en mulas.[52]

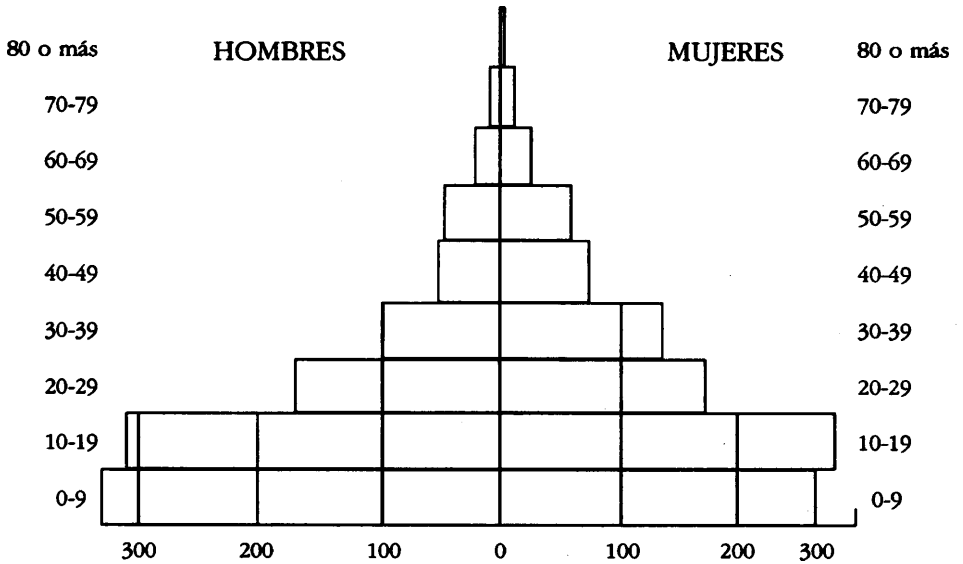
La epidemia comienza en septiembre de 1719 y causa estragos durante más de un año. ¿En qué estado quedó el pueblo? Los datos concuerdan: en 1721, Jesús de Machaca sólo cuenta con 313 tributarios entre una población total de 2049 habitantes; en 1724, 312 tributarios entre

[49] AGN, Sala XIII, 17-3-5. Censos de Jesús de Machaca (1721 y 1724).

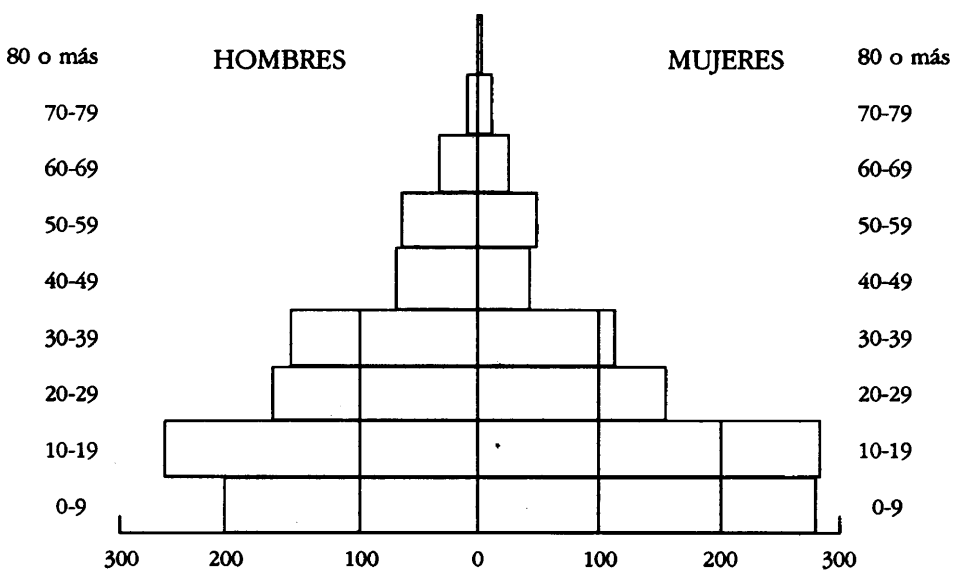
[50] AGN, Sala XIII, 17-3-5. "Testimonio de la certificación del theniente de cura del pueblo de Jesús de Machaca..." (1720), f. 29v.

[51] *Ibid.*, f. 32v.

[52] *Ibid.*, f. 33v.



GRÁFICA 6. *Jesús de Machaca. Pirámide de edades (1721). Población total: 2 507 habitantes*



GRÁFICA 7. *Jesús de Machaca. Pirámide de edades (1724). Población total: 1 943 habitantes*

1943 habitantes. Esas cifras son las más bajas de todos los censos conocidos del pueblo. Los 221 tributarios difuntos representan, frente a los 313 sobrevivientes, una pérdida de 41.4%; ¿se da por lo tanto el nadir demográfico al concluir la epidemia de 1719-1720? Por falta de cifras detalladas sobre mediados del siglo XVII, la duda subsiste. Hubiéramos deseado disponer también de un censo establecido en vísperas de la epidemia, pero si hacemos la suma de las defunciones de 1719-1720 y de los sobrevivientes de 1721, obtenemos una cifra hipotética de 534 tributarios, superior en 6.4% a los 502 de la época de La Palata. Esta comparación confirma de manera indirecta que la población de Jesús de Machaca experimentaba una recuperación demográfica cuando fue golpeada por la epidemia. Notamos también que la relación entre los tributarios y la población total es particularmente baja (1 a 6) en 1721 y 1724, pero un análisis más minucioso de los censos demuestra que la epidemia dejó, en realidad, suficientes fuerzas vivas para una próxima recuperación.

Los censos de 1721 y 1724 permiten, en efecto, establecer pirámides de edades justo después de la catástrofe, con fechas bastante cercanas (véanse gráficas 6 y 7). Examinemos la pirámide de 1721. La gráfica hace resaltar una estructura sorprendente: una base increíblemente ensanchada, a la que se superponen niveles muy estrechos. En otros términos, la epidemia no afectó de igual manera a todas las clases de edad: acabó con los adultos, pero parece que entre niños y adolescentes no hubo tantas pérdidas. Las categorías 0-9 y 10-19 años representan juntas, del lado masculino, 62.3% de la población, y del lado femenino 52.6%. La presentación material del censo confirma el fenómeno. Un rubro especial está dedicado a los huérfanos, *ayllu* por *ayllu;* se trata de listas interminables, mucho más largas que las de los adultos casados o de las viudas (por otra parte, en el censo se tuvo cuidado de indicar la persona que se encarga de los niños). Ante tal letanía de huérfanos, comprendemos que don José Fernández Guarachi sea incapaz de pagar el tributo exigido.

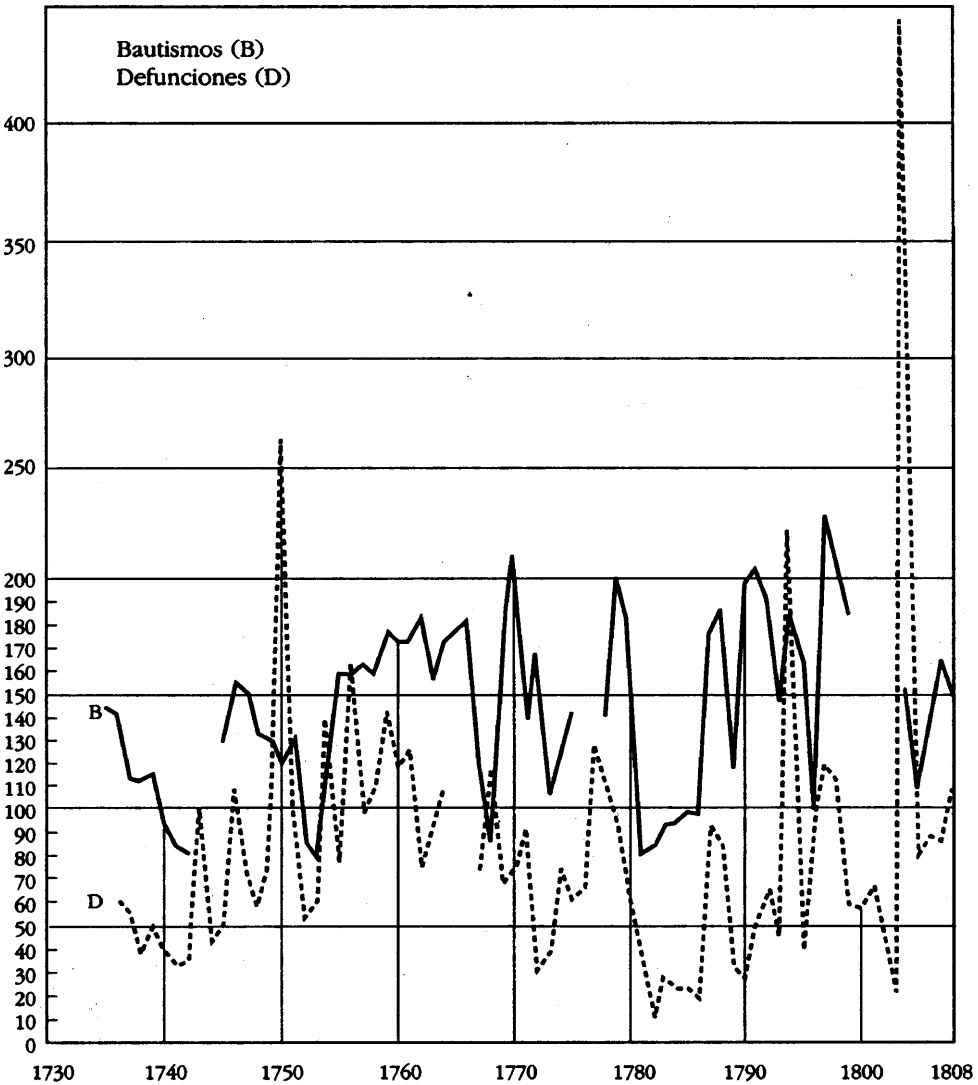
Las tasas parecen tan excesivas que incluso estamos tentados de poner en duda la fuente. El censo de 1724 aporta una contraprueba. Por lo pronto, coincide perfectamente con el de 1721, pues volvemos a encontrar los mismos individuos, con tres años más, aunque, claro, hubo muertes y nacimientos adicionales. De allí surge una pirámide que sigue una configuración parecida a la anterior, pero con contrastes un poco menos abruptos. Los porcentajes de las categorías 0-19 años dis-

minuyeron de modo sensible (59% del lado masculino y 48.2% del femenino), pues en tres años muchos jóvenes pasaron a las categorías de 20-29 años. Otro cambio significativo afecta las dimensiones relativas de las dos categorías más jóvenes; así, mientras que en 1721 las de 0-9 años y 10-19 años se encontraban casi iguales, en 1724 la de 10-19 (28%) supera a la de 0-9 (25.4%). Este último grupo aumentó poco, debido a la caída de los nacimientos que siguió a la desaparición de tantos adultos. Notemos, sin embargo, que durante la década de 1720 (en la que todavía podemos seguir el *ayllu* Ancohaque y los tres *ayllus* aymaras) los bautismos se sitúan en un nivel muy superior al registrado a mediados del siglo XVII.

c) El crecimiento

A partir de 1735 disponemos de series casi continuas para el conjunto del pueblo, tanto en bautismos como en defunciones. Hasta mediados de siglo, el movimiento general parece todavía indeciso; se registra un descenso bastante visible de los bautismos en la década de 1740-1742, que puede corresponder a un efecto de la caída de los nacimientos posterior a la gran epidemia, 20 años más tarde; por otra parte, las defunciones siguen el mismo movimiento, en un nivel inferior, de modo que el saldo es sin duda positivo. Las defunciones sólo superan a los bautismos en el momento del fuerte pico de mortalidad de 1750, que sigue a un nuevo pico de nacimientos (véase gráfica 8).

Luego se desarrolla, a partir de 1755 y hasta el final del siglo, una larga fase de crecimiento. Los bautismos manifiestan una fuerte progresión (un promedio de 166.6 en 1756-1760 y de 179.4 en 1791-1795), con irregularidades (entre otras el descenso de 1773-1778) que no afectan el movimiento general. Las defunciones se sitúan, casi constantemente en un nivel muy inferior al de los bautismos, salvo en los picos de 1765, 1768 y 1794; su curva incluso presenta, en el conjunto, una tendencia a la baja (un promedio de 126.2 en 1756-1760 y de 51.2 en 1786-1790, y algo aún más notable: como el año 1794 fue excepcional, en 1789-1793 se obtiene el promedio particularmente bajo de 44.2). En estas condiciones comprendemos que la población de Jesús de Machaca, durante la segunda mitad del siglo XVIII, aumente con rapidez. En 1767, la cantidad de tributarios se duplicó en comparación con la de 1721 (de 313 a 614) y superó por mucho la de la época de La Palata.



GRÁFICA 8. *Jesús de Machaca. Bautismos (B) y defunciones (D)*

Al concluir el siglo, con 872 tributarios en 1792, el pueblo por fin vuelve a encontrar, e incluso supera, el nivel de la época de Toledo.

Notemos de paso el derrumbe de las curvas durante la década de 1781-1786, que por un curioso efecto óptico podría falsear la lectura. ¿Por qué esos huecos espectaculares? Esos años corresponden evidentemente a los grandes alzamientos dirigidos por los Catari. Si bien la disminución de los bautismos parece comprensible, nos sorprendemos

ante la caída aún más importante de las defunciones. ¿Acaso muchas muertes no se registraron debido a los disturbios? El cura don Antonio Ramírez de la Parra fue enterrado el 14 de marzo de 1781 con la mención explícita: muerto sin los sacramentos porque le mataron.[53] El 23 de marzo, con la misma mención, es el turno del cacique Felipe Guarachi.[54] Estas inscripciones y anotaciones muestran, que los registros se siguen anotando. Tenemos la impresión de que es el propio pueblo el que se encuentra en parte abandonado, pues los indios de Jesús de Machaca (¿incluidos los urus de Ancohaque y hasta los iru-itus?) quizá siguieron a las tropas de los Catari y fueron a morir lejos. No es menos significativo que debamos esperar seis años antes de que el pueblo vuelva a una situación normal: en 1787, los bautismos alcanzan la cifra más razonable (para este periodo) de 174, y las defunciones la de 93. El censo de 1792 muestra, en definitiva, que las rebeliones y su represión no alteraron la tendencia al alza demográfica.

Es un poco más tarde, al final del siglo XVIII, cuando el crecimiento de la población parece frenarse, pues los promedios de bautismos se estancan (1791-1795: 179.4; 1796-1800: 179.5), mientras que aumentan los de defunciones (84 y 87). Es cierto que estos últimos vuelven a descender claramente durante 1799-1803 (49.6), pero una lamentable laguna en lo que concierne a los bautismos impide llevar más adelante el análisis.

Así llegamos a la gran mortandad de 1804, cuando se superan todos los récords: ¡443 defunciones en un año! ¿Cuáles son las causas? La documentación no menciona ninguna epidemia, pero sí una sequía, cosechas perdidas y hambruna. La crisis coincide, como veremos más adelante, con una violenta subida de los precios. De hecho, el examen detallado del registro indica que el desencadenamiento de la mortandad corresponde a los meses de "soldadura": comienza en mayo (16 defunciones) para alcanzar su apogeo en junio y julio (101 y 126 víctimas, o sea más muertes en un solo mes que durante un año "normal"); la mortalidad permanece en un nivel elevado en agosto (97 decesos) y luego decrece lentamente en septiembre (41) y octubre (36); hay que esperar los meses de noviembre y diciembre (9 y 3) para regresar a las cifras habituales.

[53] Libro de defunciones, núm. 4 (1781-1795): el 14 de marzo de 1781: "[...] enterré y di sepultura [...] al cuerpo mayor del Dr don Antonio Ramírez de la Parra Clérigo Presbítero, al parecer de edad de cuarenta y ocho años, murió sin los sacramentos porque lo mataron".

[54] Ibid., 23 de marzo de 1781: "[...] enterré y di sepultura en la yglesia al cuerpo mayor de Felipe Guarachi al parecer de edad de cinquenta y tres años murió sin confesión porque le mataron".

Como la epidemia de 1719-1720 (y a diferencia de los picos que dibujan las defunciones en 1750, 1764 y 1794), la crisis de 1804 marca una interrupción del movimiento de aumento en Jesús de Machaca. Un censo completo justo después de la mortandad hubiera sido, verdaderamente útil para saber si todas las categorías de edad fueron golpeadas del mismo modo. El censo de 1807 (831 tributarios) indica, en comparación con el de 1803 (1045), una pérdida de 20.5%, tasa considerable por sí sola, que sin embargo sugiere que el choque de 1804 no alcanza la misma amplitud que el desastre provocado por la epidemia de 1719-1720. El aumento se reinicia luego a un ritmo un poco más lento, que recuerda el del fin del siglo XVIII.

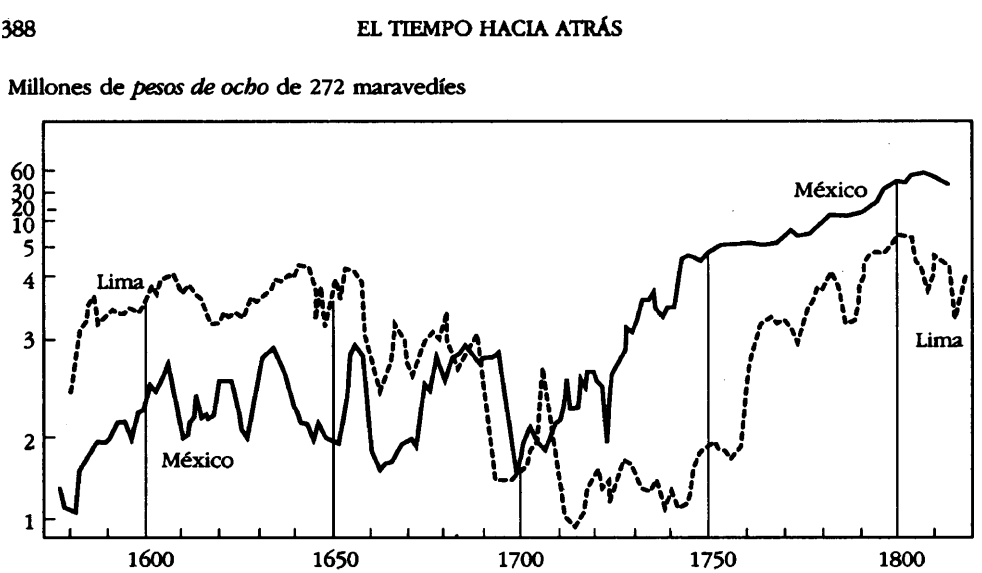
C. Coyunturas inversas

El problema de las coyunturas económicas en Europa y América sigue suscitando una abundante literatura.[55] No se trata aquí de reabrir un debate en el cual se recurre a datos que forman parte de estudios específicos y cuyo marco supera por mucho el del eje acuático del altiplano. Nos preguntamos, sin embargo, en qué medida el ritmo de aculturación de los urus pudo haber sido influido por las diferentes coyunturas de los siglos XVII y XVIII. Por eso me permitiré, para restituir ese contexto, recordar algunos trabajos recientes, así como los principales resultados de una investigación sobre el movimiento de los precios en Potosí, que Enrique Tandeter y yo hemos presentado en otro estudio.[56]

1. *Las Cajas Reales*

Las investigaciones de John Te Paske y Herbert Klein sobre los ingresos anuales de las Cajas Reales, en México y en Perú, nos ofrecen un primer cuadro general.[57] Observemos en primer término las fluctuaciones de la caja "matriz" de Lima (gráfica 9). La curva indica tres claros movimientos de larga duración: *1)* se sitúa en altos niveles (de tres a 4.5 millones de pesos por año) desde fines del siglo XVI hasta el comienzo del XVII; *2)* a partir de 1660, aproximadamente, comienza una

[55] Véase el trabajo de R. Romano, 1986.
[56] E. Tandeter y N. Wachtel, 1983.
[57] *Cf.* J. TePaske y H. Klein, 1981.



GRÁFICA 9. *Ingresos de las Cajas Reales de Lima y México (1580-1816) (reproducido de J. TePaske y H. Klein, 1981, p. 122)*

larga declinación secular que lleva a los niveles más bajos del periodo (de uno a 1.4 millones de pesos por año durante las décadas de 1711-1750), y *3)* una clara recuperación se instala en 1761-1770, que se prolonga hasta finales del siglo XVIII, cuando volvemos a encontrar los altos niveles alcanzados 200 años antes. Ahora bien, los movimientos de la Caja de Lima dependen estrechamente, durante todo el siglo XVII, de los aportes de otras Cajas del Perú, en especial la de Potosí (que le envía más de 80% de sus ingresos en 1611-1630 y más de 50% todavía en 1691-1710).[58] Las recaudaciones por la tasa sobre la producción de plata registradas en Potosí sufren una caída a partir de la década de 1640, y siguen decreciendo hasta mediados de la de 1730. Pero a partir de 1740, la producción de plata del Cerro presenta de nuevo una clara tendencia al aumento y las cifras anuales se duplican hacia 1800, sin recuperar empero los esplendores de antaño.[59]

Las cifras oficiales de las Cajas Reales no muestran por cierto un fenómeno esencial: el fraude, difícil de evaluar. Basándose en otras fuentes, los trabajos de Michel Morineau sobre las llegadas de metales preciosos a Europa demuestran que éstas, en realidad, no disminuyen durante el siglo XVII (salvo en un breve periodo, durante la década de 1646-1655), e inducen a revisar las teorías que, desde Earl Hamilton,

[58] *Cf.* J. TePaske, 1982, pp. 77 y 93.
[59] *Cf.* p. J. Bakewell, 1975; D. A. Brading y H. E. Cross, 1972, p. 569.

habían sido ampliamente aceptadas. Pero, si bien el famoso Cerro de Potosí fascinó demasiado a los historiadores, no se puede dudar (pese a los matices que impone la práctica del fraude) que su producción disminuye de manera considerable durante más de un siglo, tal como sucede con su población.[60] Pero a pesar de todas estas vicisitudes, la ciudad se mantiene, hasta el fin de la época colonial, como el principal polo del espacio económico sudandino, y su Caja Real conserva su primer nivel.

¿"Crisis" del siglo XVII? La caída de la producción de plata en Potosí se veía compensada en cierto modo por el desarrollo de otros centros mineros en los Andes meridionales: en Oruro, así como en las provincias de Chucuito, Carangas y Lipes. Esos polos secundarios, todavía poco estudiados, se caracterizan por tener "explosiones" más o menos efímeras. Así, los ingresos de la Caja de Oruro, cuyos registros comienzan en 1609, alcanzan niveles altos hasta 1650 (70% procedentes de las tasas sobre la plata) y luego se derrumban para experimentar después una recuperación a comienzos del siglo XVIII.[61] En cambio, los registros de las Cajas del Carangas y de Chucuito comienzan, respectivamente, en 1653 y 1658, pero la producción de plata registrada allí disminuye desde fines del siglo XVII.[62] A partir de esas fuentes oficiales, nos interesa tener presente que si el primer cambio de tendencia, a mediados del siglo XVII, todavía plantea difíciles problemas de interpretación (ya que se cruzan diversas coyunturas), el segundo, a mediados del XVIII, se ve ampliamente corroborado por otros tipos de datos.

2. *El movimiento de los precios*

Consideremos el movimiento de precios en Potosí. Cierto es que se trata de un indicador de alcance por cierto limitado en el mundo andino, en el cual vastos sectores escapan a la dominación del mercado; sin embargo, su examen es indispensable para formular nuestras hipótesis sobre la evolución económica del Perú colonial.

Potosí constituye un mercado complejo, donde se entrecruzan por

[60] Estimamos que la población de Potosí se eleva a más de 150 000 habitantes hacia 1650 y que disminuye fuertemente desde mediados del siglo XVII, al punto de contar sólo con 70 000 a comienzos del XVIII, apenas 20 000 en 1779, para remontar luego hasta cerca de 40 000 habitantes en 1790-1800. *Cf.* p. V. Cañete (1787), 1952, p. 38; D. J. Santamaría, 1973.

[61] J. TePaske, 1982, pp. 71 y 88.

[62] *Ibid.*, pp. 72-73 y 91-92.

lo menos cuatro niveles diferentes: *1)* la "importación" de productos de origen europeo o asiático, la cual define una coyuntura oceánica; *2)* las corrientes interregionales del espacio peruano en el sentido amplio de la palabra, o sea una coyuntura americana; *3)* el tráfico de productos esencialmente alimenticios, procedentes del interior del país, que corresponde a una coyuntura regional, y *4)* los productos y servicios propios de Potosí y su zona cercana, que constituyen una coyuntura local. Nuestra documentación nos permite llegar hasta el último tercio del siglo XVII.[63] Pero todas esas coyunturas presentan globalmente altos niveles en los últimos decenios del XVII y los primeros del XVIII, y luego una larga tendencia a la baja (con cierto matiz para algunos productos americanos, como el azúcar, el vino o el aceite, que indican más bien un estancamiento); en general, se trata de movimientos inversos a los que se conocen en los mismos periodos en Europa.

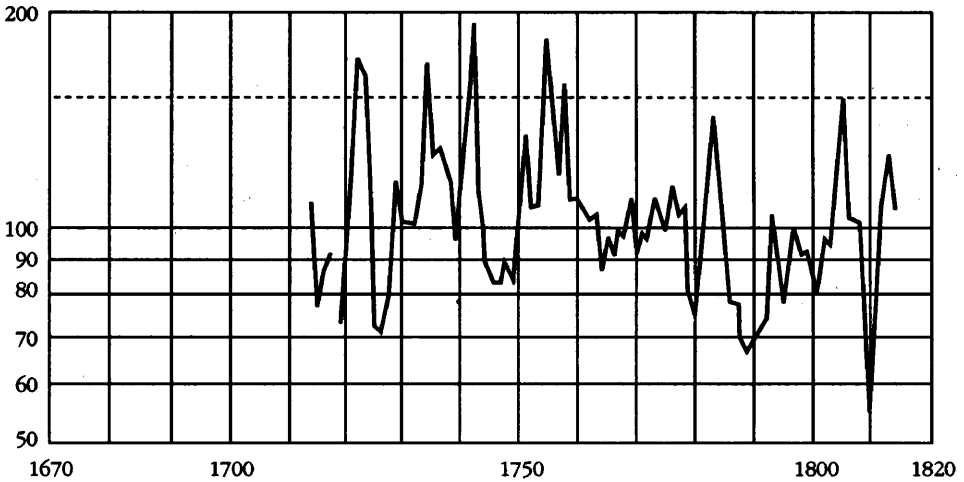
No nos detendremos aquí en las coyunturas oceánicas, interregionales o locales, pues es la coyuntura regional, y más en particular de los precios agrícolas, la que presenta una pertinencia más directa para nosotros. Examinemos, por lo tanto los movimientos de larga duración señalados por el índice general que hemos elaborado, para los granos y tubérculos, a partir de siete productos (tres variedades de maíz: blanco, negro y *chochoca,* trigo, quinoa, papas y chuño), que en el siglo XVIII se articulan en tres fases claramente contrastadas (véase gráfica 10).

1. La primera fase, cuyo comienzo sólo aparece en nuestras series en 1716 (a causa de las lagunas), se extiende por más de 40 años, hasta 1758, y se caracteriza por sus espectaculares cumbres en 1722, 1734, 1742 y 1755 (índices: 173, 170, 194 y 182) y por niveles generalmente elevados (índices promedio de los ciclos "decenales": 107.5, 112.5, 108.5 y 120.5).

2. La segunda fase, de 1759 a 1789, corresponde sin duda a un movimiento de baja. Durante 30 años, los precios no presentan prácticamente picos máximos, salvo en 1783, cuando el índice (142) es todavía muy inferior a los saltos del periodo precedente. La tendencia depresiva queda confirmada por los índices promedio de los dos ciclos que componen la fase (98.8 y 94.5).

3. Luego la coyuntura se revierte, y por lo menos desde 1790 hasta 1810 se extiende una tercera fase, caracterizada por un movimiento de alza; observamos un crecimiento de las máximas (1793: 105; 1805: 159)

[63] Se trata de los libros de gastos del convento de San Antonio de Padua, perteneciente a la orden de los franciscanos, en Potosí. Las series se extienden por un siglo y medio, de 1676 a 1842.



GRÁFICA 10. *Potosí. Índice anual de precios agrícolas (reproducido de E. Tandeter y N. Wachtel, 1983, p. 610)*

y de las mínimas (1789: 66; 1795: 77; 1800: 80); sucede lo mismo con los índices promedio de los ciclos (86.2 y 97.6).

Sin embargo, advertimos que en el curso de esta última fase el nivel de los precios agrícolas no repunta hasta el de la primera mitad del siglo XVIII, sino todo lo contrario: los índices promedio en los tres periodos que hemos distinguido van declinando (113.3, 97.3 y 91.6). En otros términos, en la coyuntura de los precios agrícolas encontramos una reversión mayor que se sitúa hacia 1760, de modo que existe una clara oposición entre dos medios siglos: el primero, de 1716 a 1760, se caracteriza por fuertes y frecuentes oscilaciones, y por un alto nivel de precios; el segundo, de 1760 a 1810, por lo menos está marcado por oscilaciones mucho más suaves y por un nivel de precios muy inferior.

¿Qué significa, pues, en la coyuntura de los precios agrícolas en Potosí, esta inflexión de 1760 que también notamos, como hemos visto antes, en la evolución demográfica? Conviene asimismo interrogarse sobre un complejo conjunto de factores: evolución climática, movimiento de la producción, contexto económico general. Limitémonos por lo pronto a algunas anotaciones sobre el factor climático, cuya influencia no debemos exagerar; advertimos que los cuatro primeros decenios del siglo XVIII del cuadro que hemos trazado[64] parecen realmente catas-

[64] E. Tandeter y N. Wachtel, 1983, pp. 598-599.

tróficos: de 1705 a 1742 contamos no menos de 24 años malos (en general por sequía, pero también por lluvias excesivas o heladas), o sea dos de cada tres. Por eso nos vemos tentados a establecer una correlación entre esas condiciones desfavorables y la fase de alto nivel de los precios. Por el contrario, después de 1742, los datos relativos a los accidentes meteorológicos dismiuyen tanto que no contamos con información para algunos decenios, en especial de 1760 a 1780. ¿Se trata de una ausencia de fuentes? Tampoco podemos descartar la hipótesis de un ciclo climático más favorable, pues esos buenos años corresponden precisamente a la fase de precios bajos (y a la laguna de 1744-1749). Y no es sorprendente encontrar nuevas sucesiones de sequías a fines del siglo XVIII.

3. *Las fluctuaciones de los diezmos*

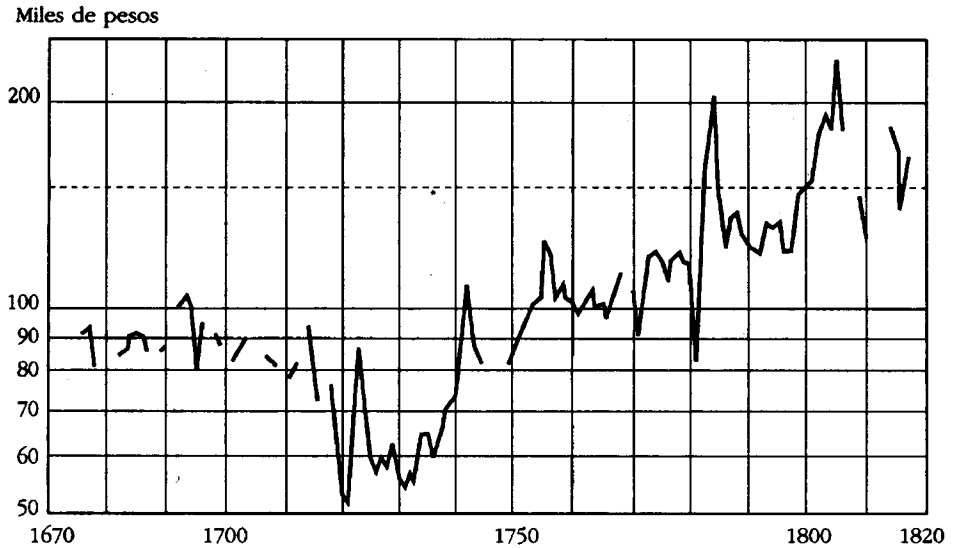
En el estado actual de los estudios andinos, no sabemos casi nada sobre el movimiento de la producción agrícola. Por ello, hemos tratado de esclarecer el problema examinando los diezmos recogidos en el arzobispado de La Plata (que abarca no sólo Potosí, sino también otras dos provincias del eje acuático: Paria y Carangas).[65] Las gráficas 11 y 12 reproducen, una la curva de los ingresos por diezmos anuales (de 1674 a 1817) expresados en su valor nominal, y la otra la de esos ingresos "deflacionados" por el índice anual de los precios agrícolas (de 1714 a 1810). No entraré en el detalle de su análisis, y recordaré sólo los principales resultados. Si admitimos que la curva "deflacionada" refleja, por lo menos aproximadamente, los movimientos reales de la producción, su lectura permite distinguir las fases siguientes:

1. Durante el primer tercio del siglo XVIII, observamos un descenso acentuado, con el mínimo absoluto del periodo (índice de 32 en 1722).

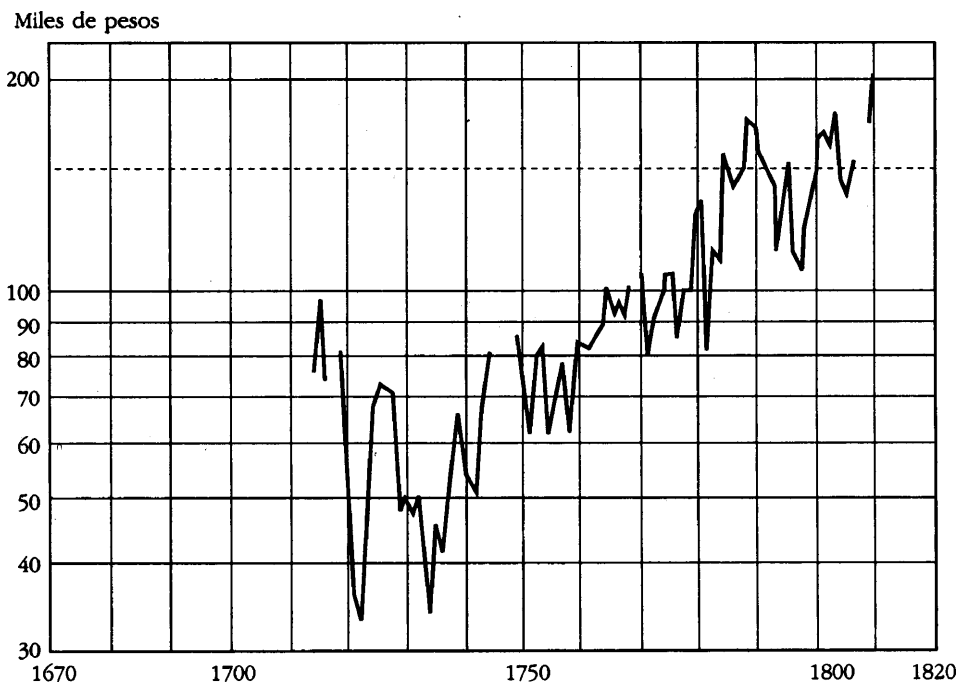
2. Por el contrario, de 1735 a 1788, se afirma una tendencia al incremento, de pendiente irregular: rápida subida hasta alrededor de 1747, luego estancamiento y hasta recaída durante unos 10 años. Brusca alza en 1759-1764, seguida por una larga subida que se acelera en 1779-1780; por último, después de la interrupción de 1781, un fuerte incremento más. El año 1788 representa el máximo de todo el periodo (índice de 176).

3. Durante el último decenio del siglo XVIII, la tendencia marca un neto retroceso; después la subida de los primeros años del siglo XIX se ve interrumpida a su vez por la caída de 1805.

[65] ACS, Libros del Cabildo; AGI, Charcas 725.



GRÁFICA 11. *Ingresos del diezmo*



GRÁFICA 12. *Diezmos deflacionados por el índice anual de los precios agrícolas (tomados de E. Tandeter y N. Wachtel, 1983, pp. 610-611)*

La comparación entre las fluctuaciones de los precios y de los diezmos nos lleva a una observación: el largo movimiento de los precios sólo se inclina hacia la baja después de 1759, mientras que la producción crece desde hace unos 20 años. ¿Por qué esa discordancia? Observamos que el aumento de los ingresos en plata, después de 1734, permite retomar el nivel de fines del siglo XVII alrededor de 1750-1754, mientras que la curva "deflacionada" sugiere que se alcanzó ese nivel ya desde 1740. Ahora bien, un estancamiento (si no un retroceso) ocurre en la década de 1750, como si la producción agrícola chocara contra un techo. En otros términos, el aumento del índice diezmal, entre 1734 y 1747 aproximadamente, correspondería a una simple fase de recuperación. Y es sólo después de 1760 cuando la producción, al reiniciar su alza, supera el nivel del siglo XVII. En la curva "deflacionada", los años 1714-1719 se sitúan en torno al índice de 80, el decenio 1760, entre 84 y 104, y los años de 1788-1789 culmina a más de 175. La fase que se extiende de 1760 a 1790 (años redondos) correspondería así a un verdadero crecimiento, y éste coincidiría, lógicamente, con el largo movimiento de descenso de los precios.

Pero también —coincide de manera suplementaria— con la presión demográfica. En efecto, en la sección precedente, vimos que después de la baja de la década de 1720, la recuperación se afirma a pasos lentos hasta más o menos 1750, pero que luego la población (tanto en el caso de Jesús de Machaca como en el conjunto de los corregimientos del eje acuático) aumenta con rapidez. Es justo en la década de 1760 cuando se alcanza y luego se supera el nivel de la época de La Palata. Y hacia 1790 alcanza el de la época de Toledo. Pero creemos haber descubierto después una desaceleración del crecimiento demográfico. En resumen, todos nuestros indicadores (población, precios, diezmos) concuerdan para definir estas tres fases de la producción agrícola durante el siglo XVIII: caída, recuperación, crecimiento; pero el periodo de 30 años (1760-1790) de fuerte expansión desemboca, a final del siglo, en un entrepiso que podría indicar el choque del sistema de producción con nuevos límites.

¿En qué medida pueden las coyunturas coloniales dar cuenta de los diferentes ritmos de aculturación de los urus? Su análisis sugiere algunas hipótesis que trataremos de poner a prueba, y que podrán guiar la continuación de nuestra búsqueda.

En primer término, pensamos poner en relación el rápido proceso

de sedentarización del siglo XVII con la larga fase de escasa población; la salida de las aguas y la integración de los urus encuentra condiciones favorables en una región despoblada, donde en consecuencia abundan las tierras. La evolución demográfica sugiere incluso una periodización más fina, y señala los años de 1630-1660, así como la década 1720-1730, que corresponden a los números más bajos de población, como las fases más propicias para la aculturación de los urus. Sin embargo, ésta no se desarrolla de manera simplemente mecánica. El periodo de escasa población corresponde al mismo tiempo a las explosiones más asombrosas de las revueltas urus. Al contrario, podemos atribuir estas últimas, inversamente, a una reacción de defensa contra un proceso que amenazaba la identidad étnica con una ineluctable disolución. ¿Por qué las revueltas terminan alrededor de 1680? ¿Será por efecto de las expediciones punitivas? Tal vez, pero ésta no es la única razón. Puede ser que el número de urus rebeldes atrincherados en los lagos se agotara por sí mismo, mientras que la primera fase de repoblación, a fines del siglo XVII, volvía la relación de fuerzas demasiado desigual.

La desaceleración de la aculturación de los urus durante la segunda mitad del siglo XVIII forma parte, según otras modalidades, de los cambios globales que afectan las coyunturas coloniales. La fase de expansión tanto demográfica como económica plantea un problema fundamental: ¿cuál es el ritmo relativo de esos crecimientos? ¿Aumenta la población con mayor rapidez que la producción? Si se comprueba que esta última alcanza un tope a partir de 1790, podemos preguntarnos si las sociedades indígenas no sufrían ya una nueva dificultad: la de la falta de tierras. Si recordamos que los ingresos diezmales reflejan nítidamente la producción de las haciendas,[66] podremos preguntarnos si su aumento no se debe, en ausencia de mejores técnicas agrícolas, a una ampliación de sus extensiones. No necesariamente se acrecientan a costa de las comunidades indígenas, pero éstas, ante la presión de las haciendas, tendrían pocas posibilidades de extenderse sobre los espacios que quedaban sin cultivar. El movimiento de 30 años que indican las curvas podría corresponder entonces, en realidad, a una lenta reducción de los recursos del mundo indígena, así como a la gran oleada de

[66] Los indios escapaban en principio al descuento del diezmo, y no pagaban más que las *veintenas* (el vigésimo) sobre los productos de origen europeo. Ciertamente, podemos suponer que el aumento de los ingresos diezmales se debe a recaudaciones abusivas de las cuales serían víctimas los indios; esos abusos existían, como lo testimonia buen número de procesos, pero parecen limitados y no invalidan la hipótesis de un crecimiento agrícola.

rebeliones que culmina en 1780-1781. Así, si la coyuntura se caracteriza en adelante por la escasez de la tierra, será por fuerza desfavorable a la sedentarización de los urus.

Como conclusión de este capítulo (y para señalar otros problemas, que desembocan en nuevas investigaciones), comparemos la curva de los precios agrícolas y la de defunciones en Jesús de Machaca. Sus cumbres corresponden a incrementos abruptos de gran amplitud, que manifiestan crisis ya sea de carestía, ya sea de mortalidad. Ahora bien, constatamos que en el siglo XVIII las fechas de unas y otras jamás coinciden. Para las defunciones, las fechas son: 1719, 1750 y 1756. Y para los precios: 1723, 1734, 1742, 1755 y 1784. En otros términos, durante todo este periodo no se observan en los Andes meridionales los mecanismos clásicos de las "crisis del Antiguo Régimen". Sin duda, conviene atribuir esta ausencia a la originalidad del sistema tradicional de producción en el mundo andino; la complementariedad vertical de las zonas ecológicas, la práctica del trueque y los continuos desplazamientos de la población entre las tierras altas y bajas permiten atenuar, por lo general, la gravedad de las hambrunas. ¿Alcanza ese sistema algunos de sus límites justo a fines del siglo XVIII? En efecto, advertimos que la mortalidad de 1794 puede relacionarse con la cumbre de los precios (aunque sea de poca amplitud) de 1793-1794. En cuanto a la crisis de 1804, no quedan dudas: esta vez coinciden carestía y mortalidad, y la documentación proporciona abundante evidencia de que el violento aumento de las defunciones se debe efectivamente al hambre. El mundo andino entra en la edad moderna, en cierto modo, a través de una crisis de Antiguo Régimen. Y ésta confirmaría que la falta de tierras se convirtió en uno de los mayores problemas para las sociedades indígenas.

IV. REESTRUCTURACIONES INDÍGENAS

UNA ACULTURACIÓN INTERNA. ¿Qué significa este fenómeno y cuáles son las condiciones estructurales de su posibilidad? La mayoría de los urus ha desaparecido desde fines del siglo XVII, no por extinción física, sino por "fusión" con el resto de la población indígena. Es verdad que la sedentarización de los hombres de agua parece ser anterior a la invasión europea, pero ¿por qué sufre el proceso de "aymarización" una aceleración durante el siglo XVII y se detiene a lo largo del XVIII? Las coyunturas demográficas, sociales y económicas, cuyos movimientos esbozamos en el capítulo precedente, indican las contrastadas tonalidades que distinguen a uno y otro periodo: por un lado la de una escasa población, y por otro la de un acelerado crecimiento demográfico. Es conveniente examinar ahora, en lo posible desde el interior, los efectos de la dominación colonial en las sociedades andinas y en qué medida el proceso de desestructuración y de reestructuración que las transforma, del siglo XVI al XVIII, da cuenta de la absorción de los urus por los demás grupos indígenas.

El problema uru es inseparable de los procesos de aculturación que afectaron el mundo indígena en su conjunto. Durante la conquista española, el espacio andino no estaba poblado por indios, sino por lupacas, incas, pacajes, carangas, etc., es decir, por varias decenas de organizaciones sociales de dimensiones y estatus muy diversos, entre las cuales los urus se destacaban por su carácter lacustre y su relativa marginación. Sabemos que se dividían en distintos grupos, como los chipayas, los ochosumas, los iru-itus o los villi-villis, cuyos rasgos distintivos por otra parte desconocemos. ¿Se trata de grupos étnicos? ¿Qué pasa, en realidad, cuando hablamos de "aymarización" de los urus? ¿Se transforman entonces en lupacas o pacajes? ¿O la aculturación de los urus es sólo posible porque los lupacas o los pacajes pierden a su vez, en el curso de la época colonial, el sentimiento de su identidad colectiva? ¿Qué sucede con unos y otros? Sin duda se convierten en aquello que la dominación colonial quiere, es decir, en verdaderos indios, con las ambigüedades y connotaciones múltiples (culturales, sociales, económicas) que ese término implica, pero no sin adoptar sutiles estrate-

gias de adaptación en las que se mezclan de forma inextricable continuidades e innovaciones.

A. De los señoríos a las comunidades

El Estado inca se constituyó después de conquistas sucesivas, imponiendo su dominación sobre los grupos políticos o étnicos, de dimensiones variables, ya existentes. Por comodidad, aplicamos el término *señoríos* a esas unidades regionales, fundadas en solidaridades al mismo tiempo económicas, sociales y religiosas. Éstas entraron, en distintas épocas, en la organización centralizada del *Tawantisuyu*, el Imperio de los cuatro cuartos, sin dejar de conservar sus dinastías y tradiciones. El Estado inca representa, en este sentido, la culminación de la historia andina, pues sólo pudo integrar los señoríos anteriores reorientando a su favor instituciones fundadas en lógicas comunes que habían exigido siglos, acaso milenios, de experiencia.

Así, encontramos en los Andes centrales y meridionales un modelo de larga duración, que rige la organización del espacio según el principio de la complementariedad entre las diversas zonas del medio ecológico. Los señoríos no se extienden sobre territorios perfectamente continuos, sino que los núcleos de población situados en las tierras altas (dedicados a la ganadería y a la producción de tubérculos) se empeñan en concretar un ideal de autosuficiencia mediante el envío de "colonos", o *mitimas,*[1] a establecimientos periféricos con el fin de acceder a los productos de los valles cálidos (maíz, algodón, coca, ají, etc.). De allí la vecindad, en las tierras bajas, de grupos que provienen de regiones muy alejadas unas de otras; esas colonias multiétnicas, o "islas", se entremezclan sin que sus centros de origen controlen los espacios intermedios. Los núcleos de las tierras altas y sus lejanas prolongaciones constituyen así conjuntos más o menos amplios de "archipiélagos verticales", de frágil equilibrio, reajustados una y otra vez en función de las relaciones de fuerza.[2] La imposición de la "paz" inca permite, durante un periodo relativamente breve, atenuar rivalidades y tensiones. Y si bien la inclusión de los señoríos en el Imperio significa su subordinación a un poder central, el desarrollo de los archipiélagos en dife-

[1] El término *mitimas* designa a los "colonos" de la época prehispánica, y *mitimaes* a los de la época colonial (respetando en este último caso la grafía de los documentos españoles).

[2] *Cf.* J. V. Murra, 1975.

rentes niveles acrecienta, inversamente, las autonomías locales. ¿Qué les ocurre a estos últimos después del derrumbe del Estado inca? ¿En qué medida sobreviven las unidades regionales bajo la dominación española?

1. *La fragmentación de los señoríos*

Comencemos por esbozar la distribución de esos señoríos en la región del eje acuático, donde los dos grandes lagos forman, en cierto modo, centros de articulación entre unidades políticas y económicas. Así, en torno al lago Titicaca se encuentran los grupos siguientes: al norte los collas, al oeste los lupacas, al sur los pacajes. Y en torno al lago Poopó: al norte y noreste los soras (con los casayas y los urus de Paria), al oeste los carangas, al sur y sureste los quillacas (con los aullagas, los asanaques y los uruquillas).[3] Conforme al modelo del "archipiélago", los lupacas, los pacajes y los carangas disponían de dos tipos de establecimientos periféricos, a una parte y otra del altiplano, en los valles costeros de la vertiente del Pacífico y en el pedemonte amazónico, mientras que los soras y los quillacas, quizá a raíz de su situación geográfica, parecen sólo tener acceso a los valles orientales (regiones de Cochabamba y Yamparaes) o meridionales (hasta más allá de Porco). Algunas de esas "colonias", como las de la costa del Pacífico, parecen propiamente étnicas, de origen preincaico; otras se constituyeron favorecidas por la política inca de colonización (como hemos visto más arriba, en el valle de Cochabamba). En todos los casos, se trataba de solidaridades complejas, que extendían sus redes a gran escala (se hacían de tres semanas hasta un mes de camino desde los centros de origen del altiplano hasta los establecimientos más alejados).

¿Cuál era la organización interna de esos señoríos? Es una vez más el caso de los lupacas el que, gracias a la documentación, sale de la sombra. Los lupacas se habían distribuido en siete poblados principales (llamados cabeceras o pueblos), edificados en la época inca a orillas del lago, al pie de las fortalezas aymaras de la época anterior: Chucuito, Acora, Hilave, Juli, Pomata, Yunguyo y Zepita. Cada cabecera comportaba dos mitades, una de Arriba *(Hanan)* y otra de Abajo *(Hurin)*, cada una dirigida por un *curaca*.[4] Sin embargo, las dinastías de Chucuito, y en primer lugar la de la mitad de Arriba, tenían autoridad sobre todas

[3] Véase figura 59.
[4] Garcí Díez de San Miguel [1567], 1964.

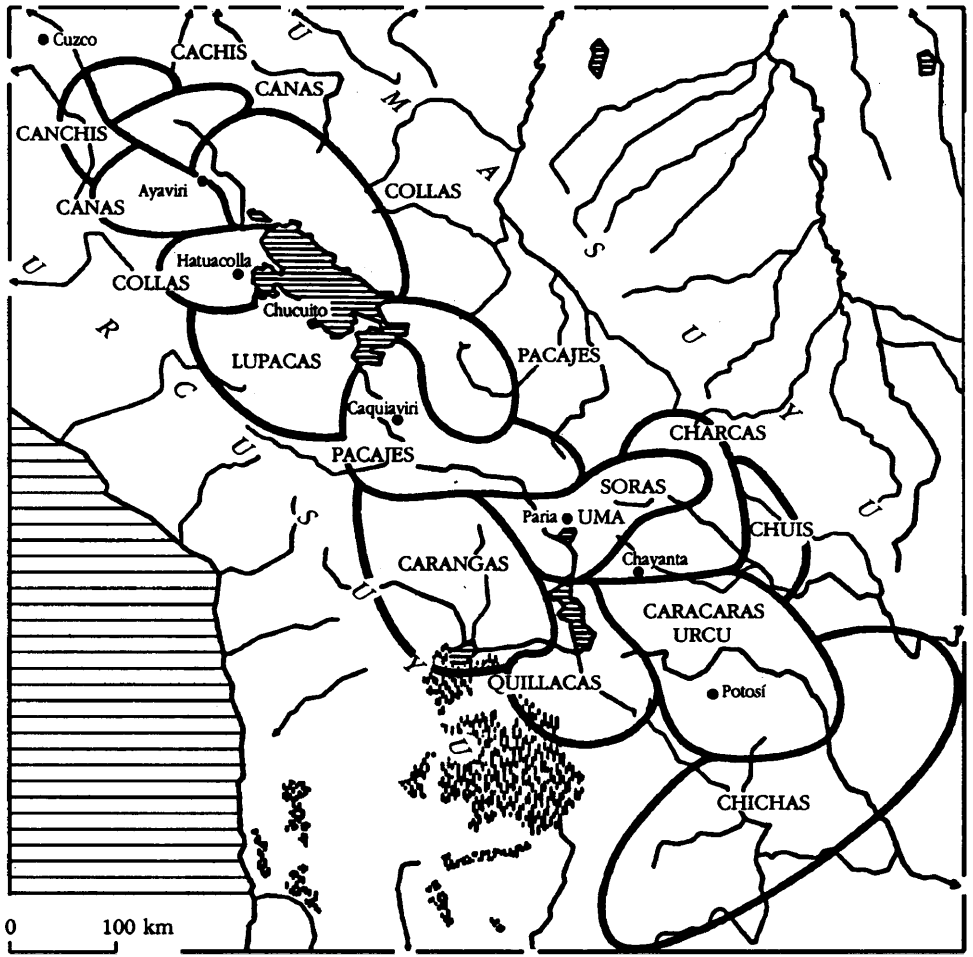


FIGURA 59. *Los señoríos aymaras (según T. Bouysse-Cassagne, 1978, p. 1059)*

las demás; en la época prehispánica, y sin duda justo después de la invasión española, el *curaca* de *Hanan* Chucuito disponía de tierras y servicios no sólo en su propia mitad, sino también en todas las mitades *Hanan* de los otros seis pueblos del señorío; simétricamente, el *curaca* de *Hurin* Chucuito disponía de tierras y servicios en su propia mitad y en las mitades *Hurin* de los otros seis pueblos. Esas mitades estaban a su vez compuestas de cierto número de *ayllus,* unidades definidas por el parentesco (grupo endogámico) y el territorio (muchas veces discontinuo). Los *curacas* de rango inferior (en el nivel de las

otras mitades y luego en el de los *ayllus)* se beneficiaban también de prestaciones y servicios que les procuraban sus respectivos subordinados. El señorío de los lupacas ilustra así la estructura andina de imbricación de los grupos sociales según una jerarquía piramidal, sobre la cual se modeló a su vez la organización del Estado inca.

En nuestra perspectiva, el problema esencial consiste en saber cuál era el estatus de los urus dentro de los señoríos. Sabemos que entre los lupacas, en el seno de las mitades dominadas por los aymaras, formaban *ayllus* distintos de nivel inferior; recordemos que, en mayor medida que el resto de los subordinados de los caciques de Chucuito muestran cierta predisposición a proveerlos de *yana* ("servidores" de por vida, separados de sus lazos de parentesco). Al contrario, los urus de Coata (al norte del lago Titicaca), gozan de autoridades autónomas, mientras que, inversamente, ciertos urus de Carangas (como los de Corquemarca) parecen diseminados entre los *ayllus* aymaras.[5] ¿En qué medida participaban, como *mitimas,* en los establecimientos periféricos? Sabemos que los de Paria, instalados en el valle de Cochabamba, se habían beneficiado de la política de Huayna Capac. Pero ¿qué ocurría con los "archipiélagos" preincaicos, constituidos en el marco de los señoríos? Si bien los urus no son mencionados en las colonias lupacas de los valles orientales, ciertos documentos señalan su presencia, numerosa, en los valles costeros del Pacífico.[6] Por el contrario, los urus de Guarina parecen haberse mezclado con los *mitimas* aymaras (pacajes de Omasuyo) en la región de Larecaja, en la vertiente amazónica.[7] Así, pues, nos encontramos una vez más con situaciones bastante variadas. Recordemos que los urus ocupaban, en la región del eje acuático, todos los grados de una amplia gama, desde los más "aymarizados" hasta los más salvajes. Nuestro cuadro no comprende ningún señorío propiamente uru, pues abarca sólo los más sedentarizados, que ya han aceptado cierta dominación aymara. ¿Qué ocurría con los urus rebeldes, refugiados en los lagos? ¿Conocían los ochosumas, los iru-itus o los villi-villis una organización análoga a la de los *ayllus* y de las mitades? Son preguntas que quedan todavía sin respuesta.

Por otra parte, la diversidad de estatus de los urus (más o menos sometidos a la dominación aymara) se combina, con la de los propios

[5] Véase el cap. II de la segunda parte. Los datos sobre los urus de Corquemarca provienen de los primeros libros parroquiales de ese pueblo.

[6] R. Cúneo-Vidal, 1913.

[7] ANB, Minas, t. 122, núm. 1078 (1975); T. Saignes (1978), 1985a, pp. 95-152.

señoríos. Los lupacas o los pacajes presentan una organización política relativamente homogénea, a pesar de su dualidad étnica, mientras que otros señoríos, como los de los soras o quillacas, parecen más complejos. Estos últimos agrupaban cierto número de subgrupos en lo que podríamos designar como "confederaciones" de señoríos. Un documento de los archivos de Poopó, fechado en 1575, referente a los derechos de don Juan Colque, cacique principal de los "quillacas, asanaques, sebaruyos, uruquillas y haracapis", nos brinda un valioso aporte a este respecto, pues reafirma la preeminencia de la dinastía quillaca sobre las demás dentro de la "confederación", al igual que una legitimidad anterior a la conquista inca.[8] En la enumeración de los grupos reunidos en esa alianza política, vemos que los uruquillas (que pertenecen con bastante certeza a la vasta familia uru) se mencionan en el mismo plano que los demás grupos, aunque en el penúltimo lugar, y tienen también derecho al término español, a la vez impreciso y cómodo, de parcialidad, de modo que disponían de sus propios caciques, a su vez "vasallos" de los antepasados de don Juan. ¿La "confederación" que los soras y los casayas formaban con los urus de Paria ordendaba una estructura análoga? Podemos suponerlo, pero ¿en qué medida tenían los primeros preeminencia sobre los últimos, que representaban 60% de la población?

Queda por saber lo que significaba, para la definición de la identidad, la existencia misma de esos señoríos. ¿En qué medida un lupaca se distinguía más de un pacaj que un quillaca de un asanaque? Todos hablaban el mismo idioma, el aymara, sin duda con variantes dialectales, pero el lupaca y el pacaj pertenecían a unidades políticas diferentes, mientras que el quillaca y el asanaque eran miembros de dos parcialidades dentro de una unidad común. ¿Cómo interpretar los límites entre grupos y subgrupos? ¿Y qué ocurría con los urus? Por ejemplo, ¿compartían los de Chucuito el sentimiento de una misma pertenencia no sólo con los de Acora o de Hilave, sino también (a pesar de las diferencias políticas) con los de Paria o de Carangas? ¿Aceptaban todos los urus más o menos "aymarizados" la idea de un origen común con los iruitus o los ochosumas?

Las líneas de separación entre las diferentes unidades sociales tienen

[8] ATP, Expediente 27 (1575), f. 24r.: "Si saben [...] que antes y en el tiempo del ynga los antepasados y predeçesores del dho don juan fueron señores de uasallos y caciques de las dhas parcialidades quillacas asanaques çebaruyos y uroquillas y haracapis los quales no reconocieron superior ni menos subçedieron en el dho cacicazgo por título de mercedes sino por subçessor como dho es [...]"; *cf.* igualmente W. Espinoza Soriano, 1981, p. 237.

una intensidad más o menos fuerte y varían según las circunstancias; así, los grupos patrilocales superan sus posibles pleitos para defender los intereses generales de su *ayllu;* los diferentes *ayllus* de una misma mitad se solidarizan contra los *ayllus* de la otra mitad, y es el señorío entero el que lucha contra el señorío vecino. ¿Cuáles eran entonces las líneas de mayor separación, las que definían de manera más intensa, siguiendo las reglas de esta lógica relacional, el sentimiento de identidad? Podemos suponer que pasaban, antes de la conquista incaica, y largo tiempo después, entre señoríos tales como los de los lupacas, los pacajes o los carangas (la situación es evidentemente menos clara en el caso de los soras o los quillacas). Pero los umbrales pueden desplazarse, de un nivel a otro, en función de la coyuntura histórica; de hecho, el área aymara, sin duda ya remodelada al entrar en el sistema inca, sufre después de la invasión española un proceso de dislocación que afecta también a los señoríos.

Después de la desaparición del *Tawantinsuyu,* las estructuras estatales se derrumban, mientras que se perpetúan continuidades en cierto modo parciales, reducidas a la escala regional, y sobre todo local. Los "archipiélagos" organizados por los incas (como los de Songo, Abancay o Cochabamba) desaparecen, y numerosos *mitimas* regresan a su centro de origen. Advertimos por ejemplo, en un documento de los archivos de Sucre, que el *curaca* principal de Chucuito, "Cari", envía mensajes a los *mitimas* lupacas instalados en Millerea (vasto taller de alfarería al norte del lago Titicaca) para anunciarles la muerte del inca Atahualpa y transmitirles la orden de regresar al centro de origen.[9] Sin embargo, el modelo de autosuficiencia y complementariedad continúa aplicándose en el marco de los grupos étnicos, o más bien de sus subdivisiones; así, la desestructuración de las sociedades andinas, bajo la dominación colonial, desemboca en una redefinición de las unidades de base en torno a las cuales se desplegaba su organización del espacio.

Los españoles establecen, en efecto, cuadros administrativos que modifican, y muchas veces alteran, las redes tradicionales. Con las encomiendas, los caciques y sus subordinados son "confiados" por la Corona a los conquistadores beneficiarios, con la regalía de recaudar tributo.

[9] ANB, EC 1611, núm. 2, 104 ff. Testimonio de don Pedro Condori, cacique de Moho, f. 34v.: "y que saue quando don françisco piçarro llegó al cuzco vino un cacique prinçipal de la provincia de chucuito que se llamaua care yndio muy biejo y gobernador desta provincia y llegó al pueblo de millerea y les dijo a los yndios mitimaes que allí estauan hermanos ya no es tiempo del ynga agora y os podeis boluer a vuestra tierra cada uno y así sabe este testigo que se fueron muchos [...]"

Los títulos más antiguos consisten en largas enumeraciones de personas *(curacas)* y a veces de lugares; pero las jerarquías indígenas por lo general se rompen y los señoríos se reparten entre varios encomenderos, lo que provoca una primera ruptura de las antiguas solidaridades. Si bien las nuevas unidades administrativas, los corregimientos, introducidas en 1565, presentan en ciertos casos una burda correspondencia con los viejos señoríos o sus subdivisiones, introducen con más frecuencia graves distorsiones y no abarcan sus colonias lejanas. Por último, uno de los factores más decisivos para las reorganizaciones del comienzo de la era colonial parece ser, en efecto, la política de las reducciones, desarrollada principalmente bajo el virrey Francisco de Toledo. Se trataba, después del declive demográfico, de reunir a los indios en pueblos de tipo español a fin de facilitar la evangelización y el cobro del tributo. ¿En qué medida fueron efectivos esos agrupamientos? Hasta en pleno siglo XVII, abundan las quejas sobre la repugnancia de los indios a permanecer en esos pueblos, podemos suponer que el hábitat indígena, generalmente disperso por el altiplano, no se vio profundamente alterado. Por el contrario, la organización política (y por lo tanto socioeconómica) del mundo andino se vio transformada, pues las jerarquías de los caciques padecieron una repetida serie de rupturas mientras que se afirmaban nuevas autonomías.

Es cierto que, en todas partes, los pueblos de "reducción" perpetúan la organización dual, al agrupar una serie de *ayllus* en una mitad de Arriba, por un lado, y una mitad de Abajo, por otro.[10] ¿Volvemos a encontrar en las "reducciones" los mismos *ayllus,* incluso las mismas mitades (consideradas como subdivisiones), que antes de la invasión española? Es difícil responder. Cuando examinamos los títulos de encomienda más antiguos, con sus enumeraciones detalladas de caciques y topónimos, nos resultan extraños respecto del paisaje posterior. De hecho, la permanencia del esquema dual se reduce en forma progresiva —si no en las representaciones simbólicas, por lo menos en la geografía social— a dimensiones cada vez más estrechas. Otro elemento decisivo en el proceso de fragmentación es que las autoridades españolas imponen en adelante las tasas (para el tributo y la *mita)* justo en el marco de los pueblos de reducción, que terminan por constituir las unidades básicas (repartimientos) del gobierno virreinal. Aun cuando esas tasas fueran calculadas en función de la población censada, cada una

[10] El oidor Juan de Matienzo recomendaba personalmente respetar esta organización dual en la creación de pueblos de reducción; *cf.* Matienzo [1567], 1967, pp. 48 y ss.

de esas unidades tributarias se vuelve colectivamente responsable, de modo que nuevas líneas de división reorientan, a escala local, las solidaridades tradicionales.

Consideremos por ejemplo el corregimiento de Pacajes, que retoma el nombre del antiguo señorío. Según la descripción de las *Relaciones geográficas* elaboradas en 1583 por Pedro de Mercado de Peñaloza, se divide en siete repartimientos (Callapa, Caquingora, Caquiaviri, Machaca, Tiaguanaco, Guaqui y Viacha), cuenta en total con más de 900 tributarios y se extiende en un círculo de alrededor de 50 leguas.[11] El texto señala que si bien los cinco primeros pertenecían a la "provincia de Pacajes", los dos últimos correspondían a la de Omasuyo (que sin duda correspondía a la otra mitad del señorío, ya desmantelado). No hay mención alguna de las "colonias" de *mitimaes* instaladas en la vertiente del Pacífico, cuyo control parecen haber perdido ya los habitantes del altiplano. (Hablaremos más adelante sobre aquellas de los valles orientales.) Los detalles más interesantes se refieren a los reagrupamientos de población. Nos enteramos de que el antiguo hábitat de los pacajes comprendía (en los límites del corregimiento) por lo menos 73 pueblos, cada uno de ellos con un promedio de 100 tributarios, y que las autoridades coloniales los redistribuyeron en 13 pueblos de "reducción". Así, la población del repartimiento de Machaca, antes repartida en 15 pequeños pueblos, se encuentra desde entonces distribuida en tres (San Andrés de Machaca, Jesús de Machaca y Santiago de Machaca), probable huella, en este repartimiento, de una vieja subdivisión del señorío. Pero eso no es todo. Mercado de Peñaloza precisa que el corregimiento cuenta también con 12 parroquias *(doctrinas)* que coinciden, en casi todos los casos, con los pueblos de "reducción". Ahora bien ¿qué ocurre después? Ya desde 1608 constatamos, en una nueva relación (elaborada por Esteban de Lartan), que el corregimiento de Pacajes comporta ocho subdivisiones, con la escisión oficial de Machaca en San Andrés y Jesús.[12] Un número idéntico de unidades tributarias se registra en la visita de La Palata en 1685.[13] Pero en el transcurso del siglo XVIII, toca a los pueblos de Ulloma, Curaguara, Calacoto, Santiago de Machaca y Achocalla acceder a la autonomía (vale decir, al rango de unidad tributaria), de modo que al final contamos 13 repartimientos, que corresponden exactamente a los pueblos de "reducción" de 1585;

[11] P. Mercado de Peñaloza (1583), en RGI, 1965, t. I, pp. 334-341.
[12] ANB, Cartas, 1101 (1608); AMRE, Serie Coloniaje, 171 (1619); *cf.* T. Saignes, 1980.
[13] AGI, Charcas 270, "Libro y relación sumaria... " (1684), ff. 182r.-197r.

estos últimos son en efecto los núcleos en torno a los cuales se realizó la redistribución de los grupos sociales en la región pacaj.

La "provincia" de Chucuito, la más rica y poblada, heredera del señorío lupaca, presenta una particularidad: fue directamente incorporada a la Corona. Aunque de esa forma haya escapado al estatus de la encomienda, sufrió —como la de Pacajes— un proceso de fragmentación. Ya desde 1567, la visita de Garci Díez muestra que los dos principales *curacas*, Martín Cari, de *Hanan* Chucuito, y Martín Cusi, de *Hurin* Chucuito, han perdido gran parte de sus privilegios. Si bien continúan beneficiándose de tierras y servicios en sus propias mitades, ya no perciben las prestaciones que les debían las demás mitades *Hanan* y *Hurin* de la provincia. ¿Por qué? Al preguntar a los indios de Juli, ellos explican que ya no trabajan campos en su territorio para los caciques de Chucuito porque estos últimos no lo pidieron.[14] Ahora bien, ese "pedido" era en cierto modo ritual en el contexto de los lazos de reciprocidad entre los *curacas* y sus subordinados, vínculos que ahora parecen distendidos. Martín Cari conserva tierras en el pueblo vecino de Acora, pero ahora son dependientes personales, *yanaconas* (y ya no *mitayos* periódicos), quienes las cultivan. Al mismo tiempo, en los demás pueblos lupacas, en Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo y Zepita, los *curacas* locales, responsables en sus respectivas mitades del cobro del tributo colonial y de la *mita* para Potosí, conservan la autoridad sobre sus subordinados y perciben prestaciones (como lo hacen los mismos Cari y Cusi en Chucuito). En otros términos, el debilitamiento de los *curacas* superiores, que ven cómo sus prerrogativas se reducen a las dimensiones de su pueblo, y el mantenimiento (incluso el refuerzo) de los demás *curacas*, que se alzan a su altura, determinan una nivelación de las jerarquías indígenas. En suma, los poderes se reducen cada vez más al marco de cada pueblo (y en especial de cada mitad), de tal modo que se llega a la fragmentación del antiguo señorío.

Sin embargo, existía una institución colonial que se apoyaba sobre las solidaridades a gran escala de orden regional: la "capitanía de la *mita*". Las autoridades españolas, explica Luis Capoche en su célebre *Relación*, no podían asumir solas la inmensa tarea que representaban los preparativos y la organización del trabajo obligatorio en Potosí. Por eso fueron designados "seis indios principales, del rango de caciques, como procuradores, con título de capitanes, a fin de gobernar y admi-

[14] Garcí Díez de San Miguel [1567], 1964, ff. 54v.-55r.

nistrar a todos esos indios".[15] Su principal labor era vigilar la entrega regular de *mitayos*, semanà tras semana, durante un año, a los "mineros" españoles. Ahora bien, los indios estaban repartidos —precisa Capoche— "según sus naciones y parcialidades", términos que se refieren, con toda seguridad, a las antiguas unidades étnicas y políticas del mundo andino, que el sistema colonial retoma por su cuenta. El número de esas capitanías pasó de seis a 11, para luego descender a 10. En muchos casos parecen corresponder, aproximadamente, a los antiguos señoríos (Asanaques y Quillacas, Carangas, Lupacas, Canas y Canchis) o a subdivisiones —quizá mitades— de señoríos (Caracaras, Charcas, Pacajes); podemos suponer que se trataba de realidades todavía vivas, o en cierta medida sobrevivientes, a comienzos del siglo XVII, a pesar de las alteraciones padecidas después de la invasión española. ¿Contribuían a su vez esas capitanías, por su función en apariencia indispensable para la explotación colonial, al mantenimiento de las viejas solidaridades indígenas? En realidad, no resistieron las fuerzas centrífugas que tendían a su desintegración.

Dos solicitudes parecidas atestiguan esa evolución. En 1642, los caciques lupacas presentan una demanda común: que el capitán general de su provincia sea reemplazado en adelante por siete capitanes, uno por cada pueblo, cada uno responsable de los indios de su propio poblado (y ya no de aquellos de los pueblos vecinos).[16] Don Gabriel Fernández Guarachi, cacique de Jesús de Machaca, hace un pedido idéntico en 1661, citando la petición de los lupacas, formulada 20 años antes, y recuerda que él cumplió nueve veces en su vida el cargo de capitán general de la *mita* para los 12 pueblos de Pacajes. Ahora bien, denuncia como un escándalo haber sido sometido a obligaciones que, según él, incumben a "indios forasteros"; su argumentación refleja, de manera significativa, el estrechamiento de las redes de solidaridad:

> [...] pagando las obligaciones agenas de yndios extraños, no compitiendole en ningún modo, quando unos ayllos por otros no lo deven hacer siendo manifiesto el orden del señor don francisco de toledo que dispuso que las dos parcialidades que hay en cada pueblo, que son hanansaya y hurinsaya la una no paga por la otra obligaciones de tassas ni otros servicios y asi al dho orden bien claramente dispone que no se pague agenas obligaciones y mas de parte del capitán general esta precisamente prevenida y favorable para que no se satisfaga las de los yndios de doce pueblos [...][17]

[15] L. Capoche [1585], 1959, p. 136.
[16] ANB, Minas, t. 125, núm. 1101 (1642).
[17] AGI, Escribanía de Cámara, 868 A, primer expediente, f. 22v.

La historia de la capitanía de la *mita* continúa siendo, de manera paradójica, poco conocida. Parece haber desaparecido a fines del siglo XVII. La institución sigue el proceso general de fragmentación, de modo que la suceden (como deseaban los caciques lupacas y Gabriel Fernández Guarachi) "capitanes chicos" en los límites de los pueblos de reducción, que en adelante constituyen plenamente las unidades tributarias para todas las obligaciones coloniales.

2. *Surgimiento de las comunidades*

Las redes de solidaridad, en medio de la progresiva fragmentación de los señoríos, hallan así marcos cada vez más estrechos. No es que el modelo andino de los grupos imbricados desaparezca, pues continúa rigiendo las estructuras mentales y sociales, pero la línea de mayor división desciende, en cierto modo, varios escalones. ¿Subsisten todavía a fines del siglo XVII rastros de un sentimiento de identidad lupaca o pacaj? Tal vez. Pero uno tiene la impresión de que el umbral principal, tras el cual la conciencia de una identidad común si bien no se detiene, al menos se debilita claramente, pasa desde entonces por los límites del pueblo de reducción. Ese proceso de reestructuración engendra, bajo la dominación española, lo que se llamará las "comunidades indígenas".

Con el surgimiento de las nuevas unidades básicas, comprendemos mejor ciertos mecanismos de la aculturación de los urus. Éstos (a excepción de los urus "salvajes", refugiados en los lagos) formaban dentro de los señoríos aymaras, como vimos, ya *ayllus,* ya fragmentos de *ayllus.* Con la disolución de los mismos y el estrechamiento de los marcos sociales, los grupos urus adquieren a su vez cierta forma de autonomía. En dos casos por lo menos, en Challacollo y Coata, el propio pueblo de reducción está en su totalidad compuesto de urus. Los demás urus se integran por lo general como tributarios (también de rango inferior) en las comunidades en formación. Estas últimas desempeñan un papel de crisol, más aún cuando el paisaje social se modifica, en el curso del siglo XVII, con el flujo de "forasteros" (que estudiaremos en la sección siguiente) y la sedentarización de los urus que siguen saliendo de las aguas. Por ejemplo, a medida que se diluye la identidad pacaj, los urus de Ancohaque se perciben, y son percibidos, simplemente como indios autóctonos de Jesús de Machaca, "originarios" con el mismo título (o casi) que los originarios aymaras. Casi, pues sólo pagan

un tributo de dos pesos por cabeza al año, mientras que los miembros de los demás *ayllus* abonan cinco pesos.[18] Pero esta diferencia resulta también relativa desde el momento en que el tributo de Ancohaque contrasta, a su vez, con el de los iru-itus, quienes apenas pagan seis reales; así, la pacificación de los urus rebeldes empuja en cierto modo hacia el lado de los aymaras, en el seno de la comunidad indígena, a los urus ya sedentarizados.

¿Las reestructuraciones coloniales permitieron a los urus el acceso a nuevas tierras? El movimiento de las reducciones se acompañaba, según las ordenanzas de Toledo, de un conjunto coherente de medidas que concernían, entre otras cosas, a las funciones de las autoridades indígenas, las modalidades del tributo y de la *mita,* la institución de cajas de comunidad y, sobre todo, a la repartición de tierras suficientes (e inalienables) para los indios.[19] Es verdad que algunas de esas medidas, por cierto, no encontraron ningún eco; por ejemplo, las cajas de comunidad se confundían en general con los bienes personales de los caciques (a menos que fuesen saqueadas por los corregidores). No obstante, las ordenanzas referentes a las tierras comunales fueron aplicadas en forma efectiva; se trataba de garantizar a los indios los medios de asegurar su subsistencia y de cumplir con sus obligaciones. Aunque las tierras abundaran debido al descenso demográfico, no faltaron los conflictos entre haciendas y comunidades, y las mejores suscitaban las mayores codicias. Así, el procedimiento de las composiciones permitía a los españoles, gracias al pago de una compensación fiscal, legalizar la posesión de tierras usurpadas. Lógicamente se registra una serie de visitas de tierras (investigaciones y mediciones), seguidas de tales composiciones, durante el primer periodo de escasa población, en 1595, 1618, 1637, 1645 y 1656. Por lo general desembocaban en un despojo de los bienes indígenas; pero varias de ellas, en especial las de 1656, realizadas por el visitador Gerónimo de Cabrera, tenían por objetivo explícito reparar las usurpaciones pasadas y velar por los intereses de las comunidades, que obtienen la confirmación, y hasta la restitución, de muchas tierras en litigio. Y dentro de las comunidades, los urus reciben (¿a veces por primera vez?) títulos de propiedad en perfecta regla.

[18] *Tasa de la Visita General...* (1570-1575), ed. por N. D. Cook, 1975, pp. 44-45; AGI, Charcas 270.
[19] Francisco de Toledo [1572-1577], 1929.

a) La provincia de Omasuyo

El primer ejemplo es de la provincia de Omasuyo, uno de los principales núcleos del eje acuático, en el cual ya hemos observado numerosos urus recién salidos de las aguas. Varias composiciones se refieren a sitios claramente designados como "pesquerías". Es el caso de Machacamarca, objeto de un litigio entre Diego Rodríguez de Ávila y los indios de dos pueblos vecinos: Guarina y Pucarani. Uno de los *ayllus* implicados en el conflicto es el de Taipiata, en Guarina, donde se encuentra un poblado uru.[20] Nos detendremos, para seguir este tipo de procedimiento, en los detalles del caso.

Los lugares están ocupados por los *yanaconas* del dueño español, que prohíbe a los demás indios practicar la pesca en esta zona del lago Titicaca. Pero también sabemos que en el sitio de Machacamarca también hay terrenos de cultivo (papas, quinoa, *cañawa)* y pastizales. Diego Rodríguez de Ávila había comprado esa estancia, por la suma de 300 pesos, durante la composición efectuada en 1644 por Francisco de la Maçueca Alvarado. Doce años después, en una nueva visita de tierras, presenta una petición (con fecha de 30 de agosto de 1656) a Gerónimo de Cabrera para obtener la confirmación de su estancia. Este último, respetando de manera escrupulosa las reglas jurídicas, hace transmitir la notificación, el mismo día, a los caciques de Guarina (don Diego Calauma y don Gabriel Yanayque) y de Pucarani (don Diego de Vargas Guachalla y don Juan Condori). Al día siguiente, 31 de agosto, el visitador recibe otras dos reclamaciones, firmadas por los caciques, quienes se quejan de las irregularidades cometidas durante la composición de 1644 y de las usurpaciones de Diego Rodríguez (quien invadió las pesquerías de Pucarani). Como conclusión de su denuncia, los caciques de Guarina proponen una transacción, una "oblación" de 300 pesos, igual a la composición que Diego Rodríguez había pagado. Al día siguiente, Gerónimo de Cabrera examina los títulos de los caciques de Pucarani relativos a las pesquerías de Tocorire y Llanquichapi, constata que no forman parte de Machacamarca y decide restituirlas a los indios (Tocorire a *Hurinsaya* y Llanquichapi a *Hanansaya);* luego va hasta el lugar, procede a la delimitación del terreno y lo entrega en posesión oficial a los caciques de Pucarani. Por último, el 2 de septiembre, el vi-

[20] AHLP, Composiciones de tierras, núm. 113, "Títulos pertenecientes a los indios de Anansaya i Urinsaya del pueblo de Guarina provincia de Omasuyo sobre la restitución y posesión de las tierras de Machacamarca" (1646-1656).

sitador recibe a los caciques de Guarina, que le entregan la suma de 300 pesos; él declara entonces "nulos y sin valor" los títulos de Diego Rodríguez, que fueron adquiridos a bajo precio, sin citación de los indios, y que además están tachados de falsos.[21] Como epílogo, el 3 de septiembre los caciques e indios de Guarina toman posesión de la pesquería de Machacamarca.

Durante la misma visita, los indios de Guarina obtienen otras restituciones: las pesquerías de Cutilaya (que Luisa de Salázar había "comprado" por 60 pesos en 1644) y Socongache (por la cual el visitador procede a una rectificación de límites a favor de otro *ayllu* uru, el de Quecha).[22] Es cierto que Gerónimo de Cabrera ratifica también numerosas posesiones españolas, y los mismos indios de Guarina reconocen los derechos de Juan Torres y Portugal (que paga una composición de 500 pesos) sobre la pesquería de Guatajota,[23] pero, en general, las visitas de tierras de mediados del siglo XVII muestran que, dentro de las comunidades, los urus reciben confirmación no sólo de pesquerías, sino también de terrenos de cultivo y pastizales.

Sin embargo, esas composiciones, no hacen más que aportar descripciones parciales, ya que sólo se refieren a lugares en litigio. ¿Cómo calcular, en su conjunto, las extensiones de que podían disponer los urus? La documentación, evidentemente escasa sobre este punto, sugiere que siguen siendo muy inferiores, entre los de reciente sedentarización, a las de los aymaras. Tomemos el ejemplo de Achacache, pueblo vecino de Guarina. El *ayllu* Collana (aymara) obtiene restitución, en 1658, de la estancia de Guarijata, que se extiende sobre 278 fanegas, de las cuales 79 son de tierras de cultivo.[24] Veinticinco años después, en el censo de 1683, el corregidor de Omasuyo, Melchor de Vivár y Avendaño, efectúa el inventario de los terrenos que poseen los diferentes *ayllus,* cuya calidad indica de manera superficial: volvemos a encontrar en él la estancia Guarijata, compuesta de "buenas tierras y pastizales", que, sin embargo, no tiene más de cinco casas: las de un originario y cuatro forasteros.[25] No todos los indios establecidos en las demás estancias se encuentran en una situación tan favorable, pero nos queda la impresión de que el *ayllu* Collana, con una población re-

[21] *Ibid.*, ff. 27r.-v., 33r.-44v.
[22] *Ibid.*, ff. 48r.-53v.
[23] AHLP, Composiciones de tierras. Fragmento no numerado (1656).
[24] AHLP, Composición de tierras. Fragmento no numerado (1658), f. 42v.
[25] AGN, Sala XIII, 17-2-3. "Numeración general de los yndios deste pueblo de Achacache" (1683), legajo no foliado. Cuaderno 9.

ducida (seis originarios y 52 forasteros) se beneficia, como los diferentes *ayllus* aymaras, de una relativa abundancia de tierras.

No ocurre lo mismo con los urus quinaquitaras, que aparecen por primera vez en los padrones de Achacache hacia mediados del siglo XVII[26] y que también se mencionan en una composición de 1659, en la cual reconocen como propiedad de Rodrigo Hurtado de Mendoza (quien paga a las Cajas Reales la suma de 300 pesos) la estancia de Chijipina, situada a orillas del "gran lago Quinaquitara" y compuesta de "tierras frías", de "malos pastizales, en parte pantanosos", cuya extensión llega a 204 fanegas y 4.75 moyos.[27] Ahora bien, en 1683 el corregidor Melchor de Vivár y Avendaño nos presenta un cuadro relativamente detallado de esos urus, que permite escuchar algunas quejas. Censa 161 jefes de familia, la mayoría de los cuales residen en una estancia que también lleva el nombre de Quinaquitara; allí encuentra la casa de don Sebastián Asicolla, "cacique principal de ese repartimiento de urus", así como numerosas chositas cubiertas de totora. Esos indios —precisa el documento— "viven y se sustentan de entrar en la laguna en sus balsas y pescar". En respuesta a las preguntas del visitador,

> dijeron que a ellos no les señalaron más tierras que las que corrían desde dicho paraje hasta la sienega grande de las estancias de chiquipa, umapusa y otros nombres que es un giron largo y angosto de semillas de papas quinua y canagua que en medio del se vendió un pedaso de tierras nombrado chijipina que oy posee Dionicio Vivero y que este se les ha entrado en lo mas de sus tierras y hecho sus casas en las que tocan a los dichos yndios.[28]

Los urus quinaquitaras señalan además otros dos terrenos: uno llamado Querabata, donde viven cuatro "viejos tributarios", y otro llamado Cumbe, en dirección de Guarina, donde residen Domingo Cupastaca, "segunda persona" de este repartimiento, y ocho indios forasteros. En definitiva, si ese *ayllu* no recibió más tierras, concluyen los indios interrogados, es porque "[...] este aillo por ser Uro y que pagan sus tasas en pescado no se les repartieron más tierras que las referidas".[29]

Continuemos nuestro viaje por Omasuyo. Un poco más al norte está

[26] AGN, Sala IX, 17-1-4, legajo no foliado (1645). Anotaciones al margen del *ayllu* Quinaquitara: "este ayllo de quinaquitara es de indios uros que por ser incapaçes y abitar a orillas de la laguna y sustentarse con lo que pescan nunca se ha mandado que bayan ni ban a la mita de potosí".

[27] AHLP, Composiciones de tierras, núm. 214 (1658-1659), ff. 19r.-20r. El "moyo" de tierra equivale a la extensión que se puede sembrar con un moyo de granos.

[28] AGN, Sala XIII, 17-2-3. "Numeración general [...] de Achacache" (1683), legajo no foliado, cuaderno 9.

[29] *Idem.*

Ancoraymes, pueblo limítrofe de Achacache. Contiene dos *ayllus* urus (repartidos entre *Hanansaya* y *Hurinsaya),* dos *ayllus* aymaras, llamados Guancasco (también divididos entre *Hanansaya* y *Hurinsaya)* y un *ayllu* Chinchaysuyu (clasificado *Hurinsaya).* La visita de 1683 describe las posesiones de las diferentes seccciones del pueblo. Los dos *ayllus* urus cuentan en conjunto con 66 "indios tributarios" y 80 forasteros, que se distribuyen en 18 estancias: Assasani, Tocola, Pautipallani, Totorani, Quillali, Chapimarca, la mitad de Guactacancha, los altos de Quillocone, Yspaya, Locrocachi, Lacaya, Camatilla, Aalata, Cajiata, Machacani, Potopoto, Sotalaya y Chijibincalla. Esas estancias forman una banda de terreno que se extiende paralela al lago, de 3.5 leguas de largo y de 0.5 a 0.75 leguas de ancho; pero su mayor parte consiste en "rocas" o "tierras tan frías que sólo sirven para pastizales"; los cultivos de quinoa y de papas se limitan a las orillas del lago.[30] Como en el pueblo vecino de Achacache, la comparación con los *ayllus* aymaras o con el *ayllu* Chinchaysuyu resulta favorable a estos últimos. Los dos *ayllus* Guancasco disponen, para 26 "indios tributarios" y 53 forasteros, de dos conjuntos de terrenos que se extienden sobre las vertientes montañosas, el primero de tres leguas de largo por una de ancho y el segundo de una y media leguas por lado; ambos tienen también partes pedregosas y "tierras frías", pero la descripción señala, además, "buenas y abundantes" tierras de cultivo (papas, *oca,* quinoa, *cañawa).* Otro tanto ocurre con el *ayllu* Chinchaysuyu, que cuenta con 19 "indios tributarios" y 41 forasteros, y dispone de cuatro conjuntos de terrenos: de dos leguas por 1.5, de tres por 1.5, de 1.5 por 1.5 y de 1.5 por una. En suma, se trata de extensiones y calidades que parecen bastante superiores a las de los *ayllus* urus.

Esas desigualdades entre ambas etnias parecen lógicas en la medida en que afectan, en Omasuyo, a urus recientemente salidos de las aguas y en esencia pescadores; pero el sistema colonial favorece su sedentarización garantizándoles el acceso a las tierras (por cierto escasas), donde comienzan a practicar la ganadería y la agricultura.

b) Jesús de Machaca

La notable persistencia del modelo de la complementariedad vertical, a la escala limitada de los pueblos de reducción, contribuyó con certeza

[30] AGN, Sala XIII, 17-2-3. "Numeración general de los yndios desde pueblo de Ancoraymes" (1683), legajo no foliado, cuaderno 9.

a consolidar las comunidades coloniales surgidas de estos últimos. A veces se trata de ciertos vestigios de los "archipiélagos" prehispánicos que han sobrevivido, pero con mayor frecuencia nuevos conjuntos se reconstituyeron a raíz de los profundos cambios provocados por la invasión española, luego del declive demográfico que se prolonga, como hemos visto, hasta la segunda mitad del siglo XVII.

Las composiciones de tierras también tuvieron su papel en el proceso de reconstitución de los "archipiélagos". Así, en las visitas de Francisco de la Maçueca en 1645 y luego de Gerónimo de Cabrera en 1657, volvemos a encontrar a don Gabriel Fernández Guarachi, el famoso cacique de Jesús de Machaca, quien obtiene el reconocimiento de los derechos de su comunidad sobre las tierras llamadas Axacollo, situadas en el valle de Timusi (jurisdicción de Ambana, en la provincia de Larecaja).[31] Éstas son explotadas por los *mitimaes* de Jesús de Machaca, quienes, a pesar de estar empadronados en Ambana, pagan tributo a su cacique. En realidad, un conflicto oponía a esos *mitimaes* originarios del altiplano a los "naturales" del valle, que también reivindicaban la posesión de Axacollo. Don Gabriel Fernández había obtenido en 1634 un fallo en su favor pronunciado por el corregidor de Larecaja, el capitán Juan de Campos. Los derechos de los *mitimaes* son confirmados por Maçueca, contra el pago de 366 pesos efectuado por don Gabriel. Cuando Gerónimo de Cabrera, 12 años después, procede a una nueva visita de tierras, indica para las de Axacollo una extensión total de 73 fanegas ocho moyos (de los cuales cinco fanegas son de tierras maiceras, 26 fanegas están dedicadas a tubérculos y 42 fanegas ocho moyos a pastizales). Es decir, en comparación con la visita anterior, hay un "exceso" de 11 fanegas y media para los tubérculos y de 42 fanegas ocho moyos para pastura (es decir, la totalidad); en consecuencia, don Gabriel paga una composición suplementaria de 180 pesos.[32]

¿Cómo se explotaban esas tierras? El censo de 1684 menciona, en el valle de Timusi, 17 tributarios explícitamente designados como *mitimaes* originarios de Jesús de Machaca. ¿Enviaban todos los *ayllus* de ese pueblo, incluidos los de Ancohaque, uno o varios "colonos" al establecimiento de Axacollo? Es posible, pero es preciso también tener en cuenta datos más complejos. La composición de Gerónimo de Cabrera señala, en efecto, que una parte de las tierras de Axacollo (cuya extensión no se indica) formaba parte de la propiedad privada de Gabriel

[31] AHLP, Composiciones de tierras, núm. 247 (1645-1657). *Cf.* T. Saignes [1978], 1985a, pp. 221-249.
[32] AHLP, Composiciones de tierras, núm. 247, ff. 3r.-v., 4v., 7v.

Fernández Guarachi.[33] Ahora bien, son *yanaconas* (15 mujeres y hombres adultos originarios de Jesús de Machaca) quienes las cultivan, como en cualquier hacienda. Y entre ellos ¿a quiénes encontramos? Seis adultos, o sea el tercio, vienen del *ayllu* Ancohaque. Vemos de nuevo la predisposición de los urus a suministrar dependientes personales a un cacique aymara, pero en un contexto ahora diferente; en este caso, sacan provecho de la consolidación de los "archipiélagos" en el marco de las solidaridades locales para destacarse de su *ayllu* de origen, y completar (en un nivel por cierto muy humilde) su integración al mundo aymara. Observemos, la situación familiar de esos urus: son una pareja endogámica más una mujer y tres hombres que se casaron con aymaras, o sea cuatro matrimonios exogámicos sobre cinco. En resumen, al instalarse en las tierras del cacique, en el lejano valle de Timusi, ingresan en el proceso de "aymarización".[34]

c) Challacollo

Los urus de Paria representan un caso peculiar, cuyos rasgos originales han sido señalados en el capítulo anterior. Por un lado, habían sido integrados hacia comienzos del siglo XVI en el archipiélago estatal de Cochabamba, en el cual luego pudieron conservar para sí ciertas tierras maiceras; por otro, se beneficiaron de la solicitud de su generoso encomendero, Lorenzo de Aldana. Estando éste aún en vida, fueron "reducidos" en el pueblo de Challacollo, donde los agustinos, encargados de su evangelización, fundaron un importante monasterio. En su testamento, redactado en 1568 (y cuya versión auténtica ha llegado a nuestras manos), Lorenzo de Aldana ordenó la creación de dos hospitales, uno en Challacollo y otro en Capinota, en favor de los indios, a quienes hizo sus "herederos universales". Esas instituciones debían permanecer "seculares" y "profanas", sin dejar de ser administradas bajo la autoridad del provincial de la orden de los agustinos; el testador esperaba garantizar así la perpetuidad de la renta y de los bienes legados a "la comunidad de los indios de Paria".[35]

Así, pues, vemos nacer en Challacollo una comunidad indígena, y precisamente uru, por la voluntad de un encomendero. La documenta-

[33] *Ibid.*, f. 3r.-v.
[34] T. Saignes [1978], 1985a, pp. 236 y 247.
[35] BC/UMSA, Documento núm. 2141 (1568), copia 1876; especialmente ff. 10r., 13r.-v.

ción se refiere en particular a uno de los administradores de los hospitales de Paria, Pedro de Castro, designado en 1581; también se trataba de una personalidad fuera de lo común, pero controvertida, lo que nos permite escuchar varios testimonios que lo elogian (entre ellos el del padre Gerónimo de Escobar, prior del convento de Challacollo). Gracias a su escrupulosa gestión, dicen, los bienes de la comunidad aumentaron en forma considerable, pues legó a sus sucesores un rebaño de 6 000 bovinos y 16 000 ovinos. Más aún, Pedro de Castro recorrió en persona cientos de leguas, por valles y montes, hasta los refugios más inaccesibles, en busca de los indios que habían huido, para reagruparlos en los pueblos de reducción, principalmente en Challacollo, pero también en la región de Cochabamba, en Charamoco, Capinota, Sicaya y Saucare. Así pudo atraer bajo la autoridad de la Corona a más de 5 000 personas, de todas las edades, de las cuales más de un millar no estaban bautizadas.[36] Luego veló con tanto celo por su conversión que les inspiró gran entusiasmo, en especial para la edificación de iglesias, lo cual sorprendió a los propios testigos. Ahora bien, hay un punto sobre el cual todos insisten: el carácter esencialmente uru, es decir "primitivo", grosero, de los indios de Paria. Para comunicarse con ellos se precisa de ciertas cualidades, una "gracia peculiar", de la que hace gala Pedro de Castro: "Porquestos yndios desta provincia de las tres partes más de las dos son yndios uros gente muy desuenturada y las más torpes que hay en todo el pirú como es notorio y muy hechos a uiuir siempre huydos y ausentes".[37]

La fragmentación del antiguo señorío formado por los soras, los casayas y los indios de Paria, y la "reducción" de esos grupos en pueblos separados desembocan, pues, en la constitución de una unidad uru autónoma, situada dentro del sistema colonial en igualdad con las demás comunidades. Su población relativamente numerosa y la protección de su encomendero, y después de los misioneros agustinos, le permitieron resistir a la presión de sus vecinos aymaras. Al mismo tiempo, la vía de la aculturación se encuentra en cierto modo trazada frente a la comunidad de Challacollo, y no le queda más que volverse similar a las comunidades aymaras que la rodean. Ese proceso uniformador se ve facilitado, a su vez, por el recuerdo de la pertenencia de los urus de Paria, como grupo, al antiguo señorío "confederado" en torno a los soras.

Por otro lado, la comunidad de Challacollo consolida su control so-

[36] AGI, Charcas 43 (1583-1592).
[37] *Ibid.*, testimonio de fray Gerónimo de Escobar.

bre las tierras maiceras del valle de Cochabamba, heredadas del antiguo archipiélago inca. En 1593, durante una de las primeras visitas de tierras de las cuales se conservan rastros (en los archivos del tribunal de Poopó),[38] fray Luis López realiza una delimitación de los campos y pastizales entre los urus de Challacollo, los soras de Capinota y los casayas de Sicaya. En otros términos, siguiendo el proceso que hemos visto funcionar un poco antes, cada una de las subunidades del antiguo señorío reconstituye, a escala ahora más reducida, su propio archipiélago. Los urus de Challacollo enumeran ante fray Luis López los terrenos de los sitios que reivindican, especificando su naturaleza (campos con o sin riego, pastizales, pantanos desecados) y a veces su extensión. Entre los indios cuyas usurpaciones denuncian, se encuentran viejos aliados del antiguo señorío, como los soras de Capinota; autóctonos del valle de Cochabamba, como los sipe sipe de Tapacari, o extraños llegados de regiones más lejanas, como los carangas. En cambio, los urus de Challacollo insisten en su argumentación sobre el hecho de que forman, con los de Charamoco, una sola y misma unidad: "Por ser todos unos y de un rrepartimiento y toda una tassa y anssi todos goçan dellas como suyas y de un gobernador que a todos yndios manda de challacollo y de charamoco y ansi ban puestas las tierras por de todos en comun".[39]

La visita de 1593 registra 2 200 tributarios en Challacollo y 212 en Charamoco; los *mitimaes* de los establecimientos periféricos representan por lo tanto alrededor de 10% de la población total. Medio siglo después, en 1645, los urus de Challacollo se han reducido a 359 tributarios, y los de Charamoco a 53, pero a pesar de este descenso demográfico, la composición que realiza por entonces José Alvarado de la Vega confirma los títulos acordados por su predecesor, fray Luis López, a la comunidad de Challacollo.[40] Las confirmaciones de 1645 corresponden efectivamente, en lo esencial, a las reivindicaciones de 1593, y las extensiones indicadas, teniendo en cuenta la baja población, son considerables: cerca de 30 fanegas de tierras irrigadas, 60 fanegas no irrigadas y pastizales de una legua y media de largo por una legua de ancho.[41]

[38] ATP, 10 expediente (1593-1679).
[39] *Ibid.*, ff. 147v.-148r.
[40] *Ibid.*, ff. 154r.-159r.; AGN, Sala IX, 17-1-4 (1645).
[41] ATP, Expediente núm. 10, ff. 155v.-156r. Estas extensiones representan un mínimo: corresponden a las tierras concedidas por el visitador según el procedimiento de la composición, pero los urus de Charamoco reivindican mucho más.

Abramos aquí un paréntesis. El personaje de José Alvarado de la Vega no nos resulta desconocido, pues ya lo hemos encontrado (en el capítulo VI) en el mito de origen de los moratos, tal como lo contaba Daniel, cuando el mito se transformaba en leyenda y absorbía una serie de acontecimientos históricos. En el relato que escuchamos, ese personaje, después de haber perseguido a los urus del lago Poopó, aparecía como el otorgante de sus títulos de propiedad; constatamos aquí la veracidad del hecho. Y eso no es todo. Los documentos del tribunal de Oruro nos informan, por otra parte, que el visitador José Alvarado de la Vega actuaba acompañado por un *"escribano de su Magestad"*, llamado Miguel García Murato.[42] ¿Por qué misteriosa alquimia se transformó éste, en el relato de Daniel, en antepasado de los urus del lago Poopó? No nos queda sino admirar los sutiles caminos del trabajo de la memoria.

B. Migrantes y ausentes

Al mismo tiempo que se forman y se consolidan las comunidades, se desarrolla un proceso a la vez opuesto y complementario: muchos indios abandonan sus lugares de origen, van de una región a otra y finalmente aumentan las listas de los forasteros. Sabemos que este término designa a los indios que no han nacido en el repartimiento donde residen (así como a sus descendientes), en oposición a los indios autóctonos, llamados originarios, cuyos antepasados fueron empadronados durante la visita de Toledo en 1574-1575 en el pueblo de reducción. El primer censo sistemático de los forasteros no se efectuó sino a fines del siglo XVII, bajo el duque de La Palata, y sus resultados confirman que en ese entonces eran más numerosos en ciertas regiones que los propios originarios.

¿Por qué esas migraciones? Los desplazamientos a larga distancia, de un medio ecológico a otro, forman parte de una larga tradición andina; en adelante pueden corresponder, dentro de la continuidad de prácticas anteriores, a estrategias de adaptación a las nuevas condiciones impuestas por el sistema colonial. Los gobernantes españoles repiten siempre las mismas quejas, y según ellos los migrantes tratan de sustraerse, abandonando sus pueblos, a las obligaciones del tributo y la *mita*. También es probable que ciertos caciques registraran en forma deliberada a al-

[42] Derechos Reales, Cercado, 1923-1924, ff. 76r.-96v. (1646).

gunos de sus tributarios en la lista de ausentes con el simple propósito de realizar algún fraude en las recaudaciones fiscales.

El censo del duque de La Palata atestigua el desplazamiento efectivo de numerosos migrantes hacia las provincias periféricas, como las de Larecaja, Cochabamba o Yamparaes, que no estaban sometidas al reclutamiento de trabajadores con destino a Potosí. Las regiones geográficamente atractivas, donde las haciendas españolas se ampliaban con rapidez, necesitaban además una numerosa mano de obra. Es cierto que no siempre eran necesarias migraciones tan lejanas, pues a los indios que aspiraban a un alivio de sus obligaciones les bastaba con poner alguna distancia entre ellos y sus caciques y refugiarse en un pueblo más o menos cercano. Los jefes indígenas podían enviar a sus alcaldes, los *hilacatas*, en su búsqueda, pero les era imposible ejercer un control total sobre ellos. Tal es por lo menos el problema al que se reducen todos los demás: ¿en qué medida conservaban los forasteros vínculos con sus comunidades de origen? ¿Y cómo les acogían los indios de los pueblos donde se instalaban?

1. *Challacollo*

Volvamos a Challacollo. Una queja presentada en 1624 por los dos caciques, don Diego Challapa y don García Copacuro, nos ofrece una valiosa imagen de los indios de Paria en esos comienzos del siglo XVII.[43] Si bien su comunidad pudo consolidar el control sobre las tierras maiceras de Cochabamba, el núcleo de Challacollo conserva un carácter fundamentalmente lacustre y los caciques denuncian la intrusión de rebaños ajenos (sobre todo de cerdos) que, según ellos, agotan la fauna y las plantas acuáticas: "...tienen en la dha laguna y pastos mucha cantidad de ganado de cerda mucho tiempo contra nuestra boluntad que nos an comydo y comen las rrayces de la totora el pescado y huevos de los patos y ban destruyendo acabando la dha laguna y totoral y pastos [...]"[44]

¿A quién pertenecen esos rebaños? Por un lado, a españoles que los hacen cuidar por pastores que no son sino los propios indios de Challacollo. El corregidor investiga en las diferentes zonas del lago Paria y constata, por ejemplo, que en el lago de Chacpola, tres indios, Sebastián Qualli (del *ayllu* Xacasi), Pedro Condo y Juan Cachalla (del *ayllu*

[43] ATP, séptimo expediente (1624).
[44] *Ibid.*, f. 1r.

Cusaucha), cuidan 300 cerdos pertenecientes a María Juárez. El yerno de esta última, Cristóbal Rodríguez, lleva 900 cerdos a pastar en el lago de Pillcopata. Y ocurre otro tanto con Juan González, que posee 200 cerdos y 100 llamas en el lago de Yocpata, 150 cerdos en la isla de Quiquia y 100 ovejas en el lago de Lastacpaqa.[45] En otros términos, ciertos miembros de la comunidad de Challacollo entran, hacia mediados del siglo XVII, en una relación de dependencia frente a dueños extranjeros que recuerda la de los chipayas respecto a los aymaras de Huachacalla.

Por otro lado, existen intrusos que los caciques designan como indios "taracos". Así, en el lago de Parinas, Gabriel Chambi "posee 20 llamas y 10 cerdos; en la isla de Quiquia, Bartolomé Guancollo hace pastar 100 ovejas, 50 llamas y 60 cerdos".[46] Según las denuncias de los caciques, estamos en presencia de migrantes indígenas. Ahora bien, ubicamos dos pueblos llamados Taraco, situados uno al norte y otro al sur del lago Titicaca. ¿Quiénes son los taracos instalados entre los urus de Paria?

Examinemos el censo realizado en Challacollo bajo el duque de La Palata, en 1683, por el corregidor Gerónimo Bravo de Sarabia. El documento original (conservado en los Archivos de Buenos Aires) indica la composición de las familias, así como la edad de cada individuo, y aclara por primera vez en detalle la distribución de los habitantes del repartimiento, de los cuales ofrece un panorama de una diversidad y complejidad sorprendentes (véase cuadro 33).[47] En efecto, la población está dividida en múltiples categorías que pueden agruparse en tres grandes rubros: *1)* los originarios considerados presentes, *2)* los forasteros y *3)* los originarios considerados ausentes. El autor del censo omite por desgracia una recapitulación general, pero sabemos que otro documento (conservado en los Archivos de Sevilla) registra, en forma resumida, los resultados de la visita del duque de La Palata, pueblo por pueblo. Para Challacollo menciona 270 originarios, de los cuales 72 se encuentran en Potosí, y 97 son forasteros. Recordemos que el documento de Sevilla no menciona a los urus (explicando que estos últimos "se han confundido o extinguido").[48] Ahora bien, el término no ha desaparecido por completo en el documento de Buenos Aires. ¿Por qué esas discrepancias, y cómo se pasa de la visita detallada al resultado final?

[45] *Ibid.*, "Memoria de los ganados de Castilla y de la tierra..."
[46] *Ibid.*, ff. 2r.-3v.
[47] AGN, Sala XIII, 18-4-3 (1683).
[48] AGI, Charcas 270, "Libro y relación sumaria..." (1684); véase el cap. II de la segunda parte.

El primer rubro, dedicado a los originarios presentes, nos indica que la población de Challacollo se divide en dos mitades *(Hanansaya* y *Hurinsaya),* y que cada una se compone de dos *ayllus:* por un lado, Checa (53 tributarios) y Cupi (19); por otro, Caquinta (10) y Xonocata (23). El nombre de cada tributario está acompañado al margen por un número que sin duda fue anotado en el momento del recuento final, lo cual da un total de 105 tributarios para los cuatro *ayllus* de Challacollo. Esa numeración continúa (hasta la cifra 162) para una estancia que corresponde probablemente a la de Santo Tomás (34 tributarios), así como a la estancia de Guancane (23). En cuanto a los 30 originarios que residen "en diferentes lugares, como las estancias o los ingenios de los españoles" en la provincia de Paria, o en el molino de Arque, sus nombres se hallan precedidos ya no por un número, sino por un simple asterisco. Por último, el rubro termina con la lista de 69 "indios de Challacollo de todos los *ayllus* que cumplen su *mita* en la Villa de Potosí" (también sin número).

La segunda sección del censo registra a los forasteros que son clasificados según su provincia de origen, y a los cuales se atribuye una nueva numeración (hasta 98). Primero vemos 22 indios de Capinota, en la provincia de Cochabamba. Luego volvemos a encontrar a esos indios cuya presencia tanto nos intrigó en el documento de 1624, o sea 30 taracos; el texto es perfectamente explícito: en verdad proceden de la provincia de Azangaro, al norte del lago Titicaca.[49] Otros forasteros son originarios de la misma región: dos de Saman y uno de Arapa. Algunos vienen aún de más lejos: 15 de Tinta y tres de Llanquisupa, en la provincia de Canas y Canchis, cercana a Cuzco. ¿Cómo explicar la presencia en las orillas del lago de Paria de grupos tan numerosos, llegados de lugares tan lejanos? ¿Se trataría otra vez de *mitimaes*, lo cual habría permitido que su centro de origen se beneficiara con medios ecológicos complementarios? Sin embargo, los indios de Taraco, Saman y Pusi disponían de recursos lacustres del Titicaca, y esos pueblos también comportaban gran cantidad de urus.[50] ¿Debemos admitir que ciertas afinidades étnicas los atraían del lado de Challacollo? Otros forasteros parecen confirmar esa hipótesis. No nos detengamos en los cuatro pacajes, ni en los cuatro indios llegados de La Paz, Zepita, Coroma y Condesuyu, como tampoco en los siete "vagabundos", cuyo origen ignoramos por comple-

[49] AGN, Sala XIII, 18-4-3 (1683), f. 36r.-v.

[50] En la época de Toledo, Taraco contaba con 275 tributarios urus sobre un total de 765, y Saman (con Pusi) 589 tributarios urus sobre un total de 1 031.

CUADRO 33. *Challacollo (1683). Tributarios*

*Originarios presentes**	
En los *ayllus* (numeración continua de 1 a 105):	
Mitad *Hanan:*	
— *ayllu* Checa	53
— *ayllu* Cupi	19
Mitad *Hurin:*	
— *ayllu* Caquinta	10
— *ayllu* Xonocata	23
Total	105
Estancias (numeración de 106 a 162):	
— Santo Tomás	34
— Guancane	23
Total	57
"En esta provincia de Paria" (estancias de españoles) (tributarios marcados con un asterisco)	25
"En la provincia de Cochabamba, en el molino de Arque de la comunidad [...] de Challacollo" (tributarios marcados con un asterisco)	5
En Potosí	67
Forasteros (numeración continua de 1 a 105)	
De Cochabamba	22
Taracos	30
De Carangas	16
Tintas (Canas)	15
De Llanqui Supa (Canas)	3
De Pacajes	5
De Saman y Arapa	3
De La Paz	1
De Zepita	1
De Coroma (Porco)	1
De Condesuyo	1
"Vagabundos"	7
Total	105
Originarios ausentes	
En Cochabamba (numeración de 1 a 50)	50
En Pacajes	23
En Charcas	8
Urus en Caracollo y Sica Sica	38
Total	119

* Este cuadro reproduce lo más fielmente posible la disposición y las categorías del documento original.

FUENTE: AGN, Sala XIII, 18-4-3.

to. Tomemos en consideración los 16 carangas, de los cuales seis son "indios urus del pueblo de Corquemarca", mientras que el último, un tal Lorenzo Mamani, que lleva el número 96, ¡es nada menos que un chipaya![51]

El tercer rubro del censo comprende a los originarios considerados ausentes. El texto precisa que se trata de indios instalados "en las haciendas o estancias al servicio de españoles". Sin embargo, observamos, que las listas aportadas por los caciques parecen admirablemente al día, pues la composición de las familias es conocida y, como en las secciones precedentes, las edades (incluidas las de los niños) están indicadas con precisión. ¿Dónde se encuentran esos ausentes? Los del valle de Cochabamba reciben, a su vez, a una nueva numeración (que llega hasta el 50). No es el caso de los tributarios que residen en las provincias de Pacajés (un total de 23) y Charcas (8). El problema más misterioso lo plantea la subsección dedicada a los 38 indios urus de las dos parcialidades del pueblo de Challacollo, que se encuentran en la provincia de Caracollo y Sica Sica al servicio de españoles: es el único pasaje, en todo el censo, donde se emplea el término "uru" para designar a originarios de Challacollo.[52] ¿Por qué los de Sica Sica, a diferencia de todos los demás, conservan su calidad étnica?

Queda por saber cómo el corregidor Gerónimo Bravo de Sarabia interpretó ese censo. La comparación entre el documento de Buenos Aires y el resumen de Sevilla sugiere que obtiene el total de los originarios haciendo la suma de los tributarios de la primera sección, ya estén numerados (los de los cuatro *ayllus* y de las estancias Santo Tomás y Guancane) o ya estén marcados por un asterisco (los indios establecidos en la provincia de Paria), a los cuales se añaden los que residen en Potosí. En otros términos, se hace una distinción entre los originarios establecidos en las haciendas: entre los de la provincia de Paria, que siguen dependiendo de los caciques de Challacollo (y permanecen sometidos a las obligaciones de la comunidad), y los que en adelante se sustraen a ellos (y son oficialmente reconocidos como *yanaconas).* El detalle del censo de Buenos Aires permite, no obstante, reconstituir una etapa intermedia; 48 indios (que quizá correspondan a aquellos que se encuentran en la provincia de Cochabamba), se inscriben de manera provisional entre los originarios de Challacollo "hasta que justifi-

[51] AGN, Sala XIII, 18-4-3 (1683), f. 46r. Otros dos hombres adultos originarios de Chipaya (Domingo Yucra, de 60 años, y Francisco Xoñoca, de 50) fueron censados en Challacollo, pero sólo Lorenzo Mamani, de 30 años, está registrado como tributario.

[52] *Ibid.*, f. 59r.

quen estarlo adonde declararon que vivían",[53] pero no están incluidos en el resumen de Sevilla. En total, son 119 jefes de familia que dejan de formar parte de la comunidad de Challacollo después del censo de La Palata. Y constatamos que, entre estos últimos, se encuentran los "urus" de Sica Sica: pero a partir del momento en que los caciques ya no los toman en cuenta y se convierten en *yanaconas,* pierden su calidad de urus.

2. *El Carangas occidental*

Entre el lago Poopó y la Cordillera Occidental se extienden las altas tierras de Carangas, de clima frío y vocación pastoril; éstas se encontraban al margen del gran eje de comunicación de Cuzco a Potosí y las haciendas españolas eran allí casi desconocidas. Por el contrario, albergaban varias minas de plata que, puestas en explotación en el curso del siglo XVII, atrajeron a numerosos indios que buscaban el ingreso de un salario, o bien un refugio más duradero. ¿De dónde venían? ¿Qué fue de ellos?

El Carangas occidental formaba en la época de Toledo un inmenso repartimiento cuya población había sido reducida en cuatro pueblos principales: Chuquicota, Turco, Huachacalla y Sabaya. Cien años después, bajo La Palata, constatamos que la unidad administrativa inicial se encuentra subdividida en cuatro repartimientos que corresponden a cada uno de esos pueblos, lo cual confirma la dinámica que habíamos observado, pues aun si el tipo de hábitat como tal no se vio transformado en lo fundamental por las "reducciones" de población, las comunidades coloniales se construyeron, también en este caso, en torno a nuevos centros políticos. Lo cierto es que el documento elaborado en 1684, durante el empadronamiento del corregidor Juan Bautista Cohorcos de las comunidades de Carangas, figura entre los mejores que nos ha dejado la visita de La Palata.[54] Como en el caso de Challacollo, la población empadronada se encuentra repartida en tres grandes categorías: los originarios presentes, los ausentes y los forasteros. Ahora bien, sobre todo en el caso de los dos últimos grupos, las informaciones suministradas son de una notable precisión; el visitador indica el lugar de residencia y el tiempo aproximado de ausencia de unos así como la procedencia y el tiempo de presencia de otros, y también señala si pa-

[53] AGI, Charcas 270, "Libro y relación sumaria... " (1684), ff. 142v.-143r.
[54] AGN, Sala XIII, 18-4-4 (1683).

CUADRO 34. *Carangas occidental (1683). Originarios y forasteros. Pago del tributo*

	Originarios		*Forasteros agregados*			*Forasteros de minas*			*Totales*
	Presentes	*Ausentes*	*Pagan tributo al cacique*			*Pagan al cacique de origen*			
		Pagan tributo		*De origen*	*De residencia*				
Turco	134	19		3	4	3			163
Chuquicota	117	71	8	23	3	12 }	145 }	78	534
Sabaya	66	11							
Huachacalla	97	53							150
	66[a]	13[b]							79
Tambo				19					19
Cosapa									
Totales	480	167	8	45	7	15	145	78	945

* No pagan tributo.
[a] Urus de Chipaya.
[b] Urus de Chipaya.
Total de forasteros: 290 (30.6% de la población tributaria).
—Pagan tributo a su cacique de origen 65.5%
—Pagan tributo al cacique local 2.4%
—No pagan tributo 32.1%
FUENTE: AGN, Sala XIII, 18-4-4.

gan tributo y a quién. Cada uno de los forasteros de las minas parece haber sido interrogado en persona, de modo que se oye la voz no sólo de los caciques (como es a veces el caso en este tipo de encuesta), sino también de los más oscuros y míseros migrantes.

En el interior mismo del Carangas occidental aparecen diferencias significativas entre los cuatro repartimientos (véanse cuadros 34-37). Los ausentes que siguen cumpliendo sus obligaciones (al menos en lo que se refiere al tributo) alcanzan 36 y 30% en Chuquicota y Huachacalla, pero representan sólo 14 y 12% en Sabaya y Turco. Los caciques de los dos primeros pueblos parecen, pues, haber mantenido un control más estrecho sobre sus subordinados, y mencionan, además de los indios que *"asisten continuamente"* a Potosí, a los que se encuentran en los valles de Cochabamba y de Tomina, incluso en las minas de Charcas y de Li-

CUADRO 35. *Carangas occidental (1683). Originarios ausentes que pagan tributo*

Lugares de residencia	*Pueblos de origen*				*Totales*
	Chuquicota	*Turco*	*Sabaya*	*Huachacalla*	
Potosí	45	19	11	20	95
Carangas				21	21
Cochabamba	13			2	15
Charcas	5			7	12
Lipes				8	8
Paria	2			4	6
Pacajés	5				5
Oruro	1			2	3
Arica				2	2
Tomina				2	2
Porco				1	1
Desconocido				1	1
Totales	71	19	11	70	171

Total de originarios: 659.
Ausentes que pagan tributo: 25.9% del total de originarios.
FUENTE: AGN, Sala XIII, 18-4-4.

CUADRO 36. *Carangas occidental (1683). Procedencia de los forasteros agregados (chuquicota y turco). Pago de tributos*

Procedencia	*Pagan tributo al cacique*				*No pagan*		*Totales*
	De origen[a]		*De residencia*[a]		[a]		
	Chuquicota	*Turco*	*Chuquicota*	*Turco*	*Chuquicota*	*Turco*	
Provincia de Chucuito	16				3	1	20
Pacajés	5	1	1	1	1	1	10
Paria	1				4		5
Carangas		2				1	3
Cochabamba				1	2		3
Sica Sica			2				2
Cuzco	1			1			2
Tomina					1		1
La Paz					1		1
Desconocido				1			1
Totales	26		7		15		48

[a] Cacique de origen y cacique de residencia. Las subcolumnas tituladas "Chuquicota" y "Turco" registran a los forasteros que residen en los pueblos correspondientes.
FUENTE: AGN, Sala XIII, 18-4-4.

pes, de manera que en los dos últimos pueblos los únicos ausentes censados son los que residen en Potosí. Otra diferencia aparece dentro del mismo repartimiento de Huachacalla; en él volvemos a encontrar, a los urus de Chipaya, que forman un "anexo" aparte con un "cacique principal", don Pedro Cayoja, sometido al "gobernador y cacique principal" de Huachacalla, don Bartolomé Ancari. En esa unidad administrativa, donde los urus constituyen más de un tercio de la población, los comportamientos respectivos de ambos grupos étnicos presentan diferencias sensibles: los ausentes aymaras cuya residencia es conocida representan 35% de los tributarios de Huachacalla (o sea una tasa parecida a la de Chuquicota), y los ausentes urus sólo el 20% de los tributarios de Chipaya. ¿Ello es señal de una mayor estabilidad entre estos últimos? No necesariamente. Recordemos que los chipayas eran en ese entonces "vendidos como esclavos" a distintos mineros, como hemos visto en uno de los capítulos precedentes, y quedaban prisioneros del sistema de endeudamiento; por ello había entre los urus de Chipaya una tendencia más marcada a escapar del control no sólo del cacique de Huachacalla, sino también del suyo.

Examinemos ahora el caso de los forasteros registrados en los cuatro repartimientos del Carangas occidental.[55] Representan en conjunto 30.6% de la población, no sin nuevas diferencias entre los pueblos. Así, en Chuquicota y Turco, algunos de ellos están integrados (agregados) dentro de diversos *ayllus;* Sabaya sólo tiene forasteros que trabajan en las explotaciones mineras, y en cambio, en Huachacalla no hay ninguno. Aquellos que están agregados en los *ayllus* de Chuquicota y Turco tal vez disponen de tierras y pastizales en esas comunidades, pero el do-

[55] Señalemos un caso particular con la estancia de Chuquichambi, situada en el territorio de Chuquicota. Los indios que encuentra allí el visitador no son forasteros en el estricto sentido, ya que son originarios de Turco (40 tributarios) y Sabaya (14). El documento precisa que la estancia pertenece a la "comunidad" formada por los pueblos de Chuquicota, Huachacalla, Turco y Sabaya, que constituyen a su vez "una sola caja y un mismo repartimiento" (AGN, Sala XIII, 18-4-4, f. 51v.; *cf.* G. Rivière, *op. cit.).* Esta referencia a un repartimiento único recuerda obviamente la antigua unidad administrativa de la época de Toledo. En otros términos, nos encontramos frente a un nuevo ejemplo de "isla" compartida según el modelo andino del "archipiélago", que presenta la particularidad, en 1684, de no haberse escindido todavía. Los habitantes de la estancia chocan, sin embargo, contra la incomprensión que los españoles siempre manifiestan ante ese tipo de organización. Así Diego Guanaco, de 80 años de edad, de Sabaya; *(ayllu* Collana), declara que vive "en los parajes de Chuquicambi desde su infancia" y que se encuentra "como en su lugar de origen". Ocurre lo mismo con sus tres "hijos", Diego Vilca de 40 años, Martín Choque de 30 y Agustín Mendieta de 24, nacidos en Chuquicambi (y cuyas esposas pertenecen al mismo *ayllu* Collana). Escuchemos su reacción cuando el visitador, aplicando las instrucciones que ha recibido, les aconseja regresar a su pueblo de origen, o sea Sabaya: "[...] respondieron que estaban en sus tierras" (f. 52r.-v.).

cumento no señala qué derechos pagan por ellos. Los cuadros 34 y 36 señalan la procedencia de esos indios, cuántos conservan los lazos con sus caciques de origen (pago de tributo) y cuántos no lo hacen. Observamos un contingente relativamente importante de migrantes llegados de la provincia de Chucuito, pero también individuos aislados, originarios de regiones tan alejadas como Cuzco, Pocona o Tomina. Un hecho notable llama la atención: una gran mayoría de esos forasteros (67%) sigue pagando tributo a su cacique de origen. ¿Engañan acaso al visitador, que habría aceptado, inocente, sus afirmaciones? Éste parece haber revisado, muy a menudo, los recibos que le presentaban los tributarios. Por el contrario, el documento es poco explícito en lo que concierne a la *mita,* y podemos admitir que esos forasteros no contribuían, físicamente, al reclutamiento de *mitayos* para Potosí. ¿Entregaban entonces, como compensación, dinero a sus caciques de origen? Los lazos que mantienen con ellos avalan, en cierta medida, esta interpretación. Por último, los indios que lograron escapar a toda obligación representan una minoría, aunque no desdeñable (22.5%). Y la proporción de quienes pagan tributo al cacique del lugar de residencia, ya sea en Turco o en Chuquicota, es más baja aún (10.5%). No obstante, en todos los casos, el visitador Juan Bautista Cohorcos, respetando las instrucciones generales, recomienda a los forasteros regresar a los pueblos de donde provienen, y les advierte que si no obedecen en un plazo de seis meses serán inscritos en forma definitiva en el repartimiento de residencia. A veces podemos oír la respuesta de los propios interesados; así Juan Ventura, de 30 años de edad, originario de Pomata pero nacido en Chuquicota y casado con una mujer de Guaillamarca (Carangas), pese a que siempre pagó tributo al cacique de Pomata, "dixo que por estar connaturalizado en este dho pueblo y no auer conocido otra patria quiere quedarse aquí".[56]

Las minas, que constituyen el polo más atractivo para la mayoría de los forasteros, se hallan diseminadas en dos zonas de Carangas, al noroeste, en el territorio de Chuquicota (minas de Guallatiri), y al suroeste (minas de Negrillos, Todos Santos, La Rivera, Spíritu Santo, etc.). Nosotros las consideramos en conjunto. El visitador empadrona a 223 hombres adultos, cuya procedencia señala el cuadro 37, así como sus lazos con su cacique de origen. Observamos que los indios que continúan pagándole tributo alcanzan una proporción de 65%, del mismo orden

[56] *Ibid.*, f. 47v.

que los forasteros integrados en los *ayllus* de Chuquicota y Turco. Los contingentes más numerosos provienen, como era de esperar, de la propia provincia de Carangas (27%) y de la vecina Paria (20%). De ellos, los individuos que no pagan tributo sólo representan una tasa relativamente baja (en comparación con el promedio de 35%), y del mismo orden en ambos casos (15 y 15.5%). Los efectivos no disminuyen de manera regular, como se podría esperar, en función de la distancia, pues los originarios de Paucarcolla son casi tan numerosos como los de Pacajes y de Omasuyu, y más que los lupacas de la provincia de Chucuito. Los de Paucarcolla provienen casi todos del mismo pueblo: San Pedro de Tiquillaca. De hecho, los forasteros suelen formar núcleos de la misma procedencia, como si las redes de solidaridad asegurasen su concentración en una misma mina; así, encontramos 11 originarios de Toledo (Paria) sobre un total de 21 en la mina de San Juan de Buena Vista, y ocho de Santiago de Machaca sobre 28 en la mina de Mateo Vélez de Guevara. Los datos recogidos por el visitador nos permiten, inversamente, medir el relajamiento de los lazos entre los migrantes y su comunidad: la tasa de los que no pagan tributo parece depender de la combinación de dos factores: la distancia y el tamaño del contingente. De ese modo, en las provincias de Pacajes, Omasuyu y Paucarcolla, que cuentan cada una con 8 a 10% de los efectivos, los no tributarios se sitúan en niveles del mismo orden, entre 27 y 31%. Ahora bien, esas tasas se elevan de golpe a 45% entre los lupacas y a 93% entre los originarios de Cuzco (con 5 y 6.7%, respectivamente, de los efectivos). Luego se alcanzan las tasas máximas en las provincias más alejadas, que sólo están representadas por individuos aislados.

Detengámonos en algunos casos particulares. El censo de forasteros de Spíritu Santo menciona a un indio originario de Chipaya, Diego Cajea, de 20 años de edad, soltero, que logró escapar a la vigilancia de su cacique, puesto que su nombre no figura en la lista de los ausentes del pueblo; él declara que sus padres "eran naturales de Chipaya", pero que él mismo, nacido en Spíritu Santo, siempre vivió en establecimientos mineros; confiesa que "no a pagado hasta oy tributo alguno con que queda en servicio de Nicacio Olazabal por no querer reducirse a dho anejo".[57] Por otra parte, el caso de Pedro Soto, de 40 años, ilustra la complejidad de ciertas situaciones; nace en Oruro, reside desde niño en el establecimiento de Spíritu Santo; su padre era originario de

[57] *Ibid.*, f. 152r.-v.

CUADRO 37. *Carangas occidental (1683). Procedencia de los forasteros de las minas (Sabaya y Chuquicota). Pago del tributo*

Procedencia	*Pagan a su cacique de origen*	*No pagan tributo*	*Totales*
Carangas	51	9	60
Paria	38	7	45
Pacajes	16	6	22
Omasuyo	16	6	22
Paucarcolla	13	6	19
Cuzco	1	14	15
Chucuito	6	5	11
Cavana		6	6
Canas	1	2	3
Potosí	1	2	3
La Paz	2	1	3
Sica Sica		2	2
Porco		2	2
Yamparaes		2	2
Oruro		1	1
Larecaja		1	1
Charcas		1	1
Arica		1	1
Desconocida		4	4
Totales	145	78	223
Porcentaje	65	35	100

FUENTE: AGN, Sala XIII, 18-4-4.

Pichigua (Canas y Canchis), y su madre de Toledo (provincia de Paria). Pedro Soto se queja de que "[...] por esta causa le an obligado a que pague como a pagado injustamente continuamente al dho Gobernador de Toledo todas sus tasas menos de tres años a esta parte".[58] ¿Cómo pudo este último mantener su autoridad sobre el hijo de una de sus subordinadas, casada en el exterior y fallecida sin duda desde hacía largo tiempo? Lo ignoramos.

De manera más general, se plantea el problema de los lazos matrimoniales que contraen esos forasteros; no se puede dudar que las migraciones provocan una mezcla de las poblaciones y contribuyen a bo-

[58] *Ibid.*, f. 173v.

rrar las identidades étnicas. Cuando un lupaca de Chucuito se casa con una caranga de Huachacalla, o más aún cuando un uru de Chipaya se une con una pacaj de Jesús de Machaca, nos encontramos ante a un fenómeno de "mestizaje" interno del mundo indígena. La norma andina del casamiento está todavía representada, en la época colonial, por la alianza endogámica en el marco del *ayllu,* pero los desplazamientos, las residencias fuera del pueblo de origen, ¿no incitan a los migrantes a apartarse de ella? ¿Y en qué medida? El censo de 1684, a pesar de su calidad, desgraciadamente no permite responder por medio de una cuantificación rigurosa, ya que el origen de la esposa no suele mencionarse. A lo sumo, podemos efectuar un sondeo entre los forasteros agregados en los *ayllus* de Chuquicota y de Turco, sobre los cuales las informaciones son un poco más abundantes (sobre 48 tributarios, 33 informaciones). Entre estos últimos, se cuentan 11 matrimonios endogámicos y 21 exogámicos. Y se confirma aquí que los casamientos endogámicos corresponden a migrantes de tiempos muy remotos, que llegaron ya casados a los establecimientos mineros. Estas cifras, aunque insuficientes, atestiguan el papel de crisol que ejercen los movimientos de población en las fronteras de las comunidades indígenas.

En resumen, según la visita de 1684, esos forasteros del Carangas son efectivamente migrantes (a excepción del caso particular de los que residen en Chuquichambi), cuyos desplazamientos cubren un área bastante amplia, de Cuzco a Tomina o Porco. Sin embargo, más de la mitad siguió trayectos más cortos, y provienen ya sea del propio Carangas, ya de las vecinas provincias de Paria y Pacajes. Si bien esas migraciones provocan importantes mezclas, no impiden que dos tercios de los forasteros mantengan lazos con sus comunidades de origen, pues siguen pagando allá su tributo. En cuanto a los que lograron escapar a toda obligación, o sea un tercio de los forasteros, conservan muy a menudo la memoria de su origen; de los nacidos en Carangas, son muchos los que señalan al visitador el pueblo y el *ayllu* del que procedían sus padres, así como el nombre de su lejano cacique. En el total de los efectivos empadronados (271 tributarios) sólo encontramos cuatro indios que ignoran de dónde venían sus antepasados. Por último, los forasteros que pagan tributo a los caciques de su lugar de residencia no representan más que una ínfima minoría, incluso entre los migrantes (o sus descendientes) agregados en los *ayllus* de Chuquicota o Turco. Las redes de solidaridades comunitarias, en este final del siglo XVII, aún sobrepasan por mucho el territorio de origen.

3. *Ancoraymes*

La región de Omasuyu, en la orilla oriental del lago Titicaca, difiere de Carangas en la medida en que las haciendas de españoles se extendieron allí rápidamente y atrajeron gran cantidad de migrantes ya desde mediados del siglo XVII. Ahora bien, encontramos en su caso un cuadro que confirma los resultados precedentes de manera asombrosa.

En 1684, el pueblo se compone de dos unidades, *Hanan* y *Hurin,* que se subdividen en dos *ayllus* por un lado (Uro y Chinchaysuyo), y por otro en tres (Uro, Guancasco y Chinchaysuyo). En otros términos, podemos reagrupar en esta variante de la organización dual los *ayllus* de Ancoraymes en Uro, Chinchaysuyo y Guancasco. Según la visita de La Palata,[59] más de la mitad de la población (85 originarios sobre 157, o sea 54%) pertenece al grupo uru. Entre esos originarios, un tercio está colocado en la categoría de ausentes que siguen pagando tributo (el visitador señala, además, 18 indios cuyo rastro han perdido sus caciques). La movilidad es por lo tanto más grande que en Carangas, pero podemos observar que los ausentes que conservan lazos con la comunidad no suelen emigar a lugares lejanos, ya que la mitad de ellos se encuentra en la misma provincia de Omasuyo, y más del cuarto en la vecina de Larecaja. Y por último podemos verificar que los forasteros (381 tributarios sobre un total de 538) representan también un porcentaje mucho más elevado (71%) que en los pueblos de Carangas (30.6%). ¿De dónde vienen y cuál es su estatus?

Los forasteros de Ancoraymes se hallan clasificados en tres categorías: los que están agregados en los *ayllus* del pueblo (llamados aquí "del común"), los que residen en las haciendas españolas (reconocidos como *yanaconas),* y los que están ubicados en el rubro de *"yanaconas* del Rey", llamados así porque son en su mayoría originarios de las parroquias de La Paz, los que están también repartidos entre la comunidad y las haciendas (por esa razón podemos redistribuirlos, para facilitar el análisis, entre las dos primeras categorías).

Pese a que la proporción de forasteros es mayor en Ancoraymes, la tasa de quienes continúan pagando tributo a sus caciques de origen es aún superior a la de Carangas, en todas las categorías: 75% de los forasteros integrados en la comunidad y hasta 91% de los *yanaconas.* Este último porcentaje parece demasiado alto, pues ¿cómo explicar que

[59] AGN, Sala XIII, 17-2-3 (1684).

los indios que están al servicio de propietarios españoles cumplan sus obligaciones hacia sus caciques de origen con tanta fidelidad? Otra fuente, casi contemporánea (la información testimonial de Pedro Luis Enríquez, realizada en 1690), nos proporciona la respuesta: son los propios dueños españoles quienes efectúan los pagos por sus indios, no precisamente por filantropía sino porque así los vinculan en forma más estrecha a su servicio mediante el sistema de endeudamiento.[60] Por lo tanto, los forasteros agregados a la comunidad tienden a escapar un poco más al control de sus caciques de origen. Y de nuevo se advierten las diferencias significativas entre los *ayllus* de Ancoraymes, ¿será un azar que se atribuya al *ayllu* Uro la tasa más baja de 61%? Es más probable ser olvidado por un cacique cuando se busca refugio entre los urus, con lo que se vuelve a comprobar la predisposición que éstos tienen a ser marginados.

La consolidación de las comunidades indígenas por un lado, y el vagabundeo y las migraciones por otro, son fenómenos que conviene considerar en su oposición y en su complementariedad. Es verdad que la hemorragia permanente de indios ausentes (aun si una fuerte mayoría de forasteros sigue pagando tributo a sus caciques) hace más pesadas las cargas coloniales sobre un núcleo cada vez menor de originarios, en especial en una coyuntura de caída demográfica. Sin embargo, ambos procesos contribuyen de manera conjunta, aunque por mecanismos opuestos, a este hecho mayor del primer periodo colonial: la disolución de las antiguas identidades étnicas. Por un lado, la fragmentación de los señoríos prehispánicos determina una redefinición de las solidaridades en el marco de unidades más pequeñas, los pueblos de "reducción", de los cuales surgen las comunidades indígenas; por otro, el flujo de los migrantes provoca una mezcla de poblaciones que va más allá de las diferencias étnicas, un verdadero "mestizaje" que engendra esa nueva realidad que es la indianidad. Se trata de un estallido que es al mismo tiempo una fusión, un doble movimiento que caracteriza el proceso de aculturación interna que afecta el conjunto del mundo indígena, en el que la "aymarización" de los urus (con sus anticipaciones y sus atrasos) resulta un caso particular.

[60] Pedro Luis Enríquez, "Información testimonial..." (1690), publicado por N. Sánchez Albornoz, 1978, pp. 113-151.

C. La dominación colonial

En medio del flujo de los migrantes, los pueblos surgidos de las reducciones aparecen como puntos de anclaje que, al tiempo que mantienen cierta continuidad de las tradiciones andinas, constituirán en adelante los elementos de base del sistema colonial. Las instituciones estatales imponen a los indios, en el marco de las comunidades, una serie de obligaciones de las cuales las más famosas son el tributo y la *mita,* a las que se agregan las exacciones recaudadas con fines privados por los corregidores, los curas o los caciques. Diversos estudios realizados en los últimos años permiten conocer mejor los mecanismos de la explotación colonial, sobre todo desde el punto de vista español,[61] pero un aspecto importante permanece aún en la sombra: ¿cuál es su efecto en la vida interna de las comunidades?

Los efectos del tributo y de la *mita,* al margen de sus variaciones regionales, difieren según las fases de la coyuntura. Su peso sobre las comunidades es sin duda alguna más fuerte durante el periodo de escasa población en el siglo XVII, cuando descansa sobre originarios cada día menos numerosos, aunque, como hemos visto más arriba, una mayoría de forasteros continúen pagando impuestos a sus caciques de origen; entonces, las quejas abundan sobre la fuga de tributarios y la ruina de los pueblos. A lo largo del siglo XVIII, el cuadro se modifica con la recuperación demográfica, la disminución relativa de la *mita* y la agravación del sistema de repartos (las ventas forzadas impuestas por los corregidores). La extrema movilidad geográfica del siglo precedente cede lugar, gradualmente, a una mayor estabilidad del lugar de residencia, a su vez asociada a una aceleración de las diferencias sociales.

1. *Tributo y* mita

Volvamos a la provincia de Pacajes, donde la situación parece tan desastrosa, a mediados del siglo XVII, que el cacique de Jesús de Machaca, don Gabriel Fernández Guarachi, llega a pedir su relevo del cargo, lo cual dio origen a una valiosa documentación que nos permite cono-

[61] Véase especialmente J. Golte,1980; J. Tord.y C. Lazo, 1981; C. Sempat Assadourian, 1982; P. Bakewell, 1984; J. Cole, 1985; B. Larson, 1988; C. López Beltrán, 1988.

cer, desde el interior, los efectos del tributo y de la *mita* sobre las comunidades indígenas.[62]

El tributo que deben los indios de los ocho repartimientos de Pacajes alcanza una suma calculada en 51 763 pesos. El principal rubro está representado por las contribuciones en dinero: 41 548 pesos, o sea 80% del total. Entre éstas, una parte (4957 pesos) proviene de la conversión de cierta cantidad de llamas ("plata de carneros"). El resto del tributo, equivalente a 10 215 pesos, o sea 20%, se debe en productos: tejidos, bolsas, llamas, *chuño*, pescado. Notamos de paso que el pescado sólo lo proporcionan dos repartimientos: los de Tiaguanaco y Guaqui; por el contrario, los urus de Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca se distinguen de los demás urus de la provincia porque pagan, como los aymaras, la mayor parte de su tributo en dinero[63] (véase cuadro 38).

Éstas son por lo menos las tasaciones oficiales. ¿Qué ocurre en la realidad? El corregidor de Pacajes, Juan Medrano Navarrete, rinde cuenta en 1659 de los ingresos efectivos de las Cajas Reales en el curso de los años anteriores y aporta un dato notable: en 1657 (véase cuadro 39), 23 000 pesos (cifra redonda) se entregan en dinero, y el equivalente de 3 000 pesos en productos; en otros términos: ¡la mitad del tributo (cerca de 25 000 pesos) no fue pagado! Sólo dos pueblos pagan la totalidad de sus obligaciones: Jesús de Machaca y Viacha. En lo que concierne al primero, el corregidor insiste sobre *"el cuydado y vigilancia"* de su cacique, don Gabriel Fernández Guarachi, quien tomó a su cargo los tributos de varios *ayllus* deudores.[64] Por el contrario, pueblos como Tiaguanaco y Guaqui incumplen en más de 80% sus obligaciones. En cuanto a la naturaleza del tributo, observamos en el conjunto de la provincia que los retrasos *(reçagos)* son más frecuentes cuando representan las obligaciones en productos (60% no pagadas), aun cuando se trata de una suma menos importante que en dinero (40%); es decir, los indios se resisten aún más a entregar directamente los frutos de su trabajo que a procurarse dinero para cumplir con sus obligaciones.

¿Cómo explicar tales fallas? Por todos lados los pueblos parecen abandonados, los caciques se ocultan, los indios han desaparecido. El visitador recorre todo el territorio de San Andrés y Santiago de Machaca sin encontrar a nadie, salvo "cuatro o seis viejas indias". Son, recuer-

[62] AGI, Escribanía de Cámara 868 A, primero y segundo expedientes.
[63] AGI, Escribanía de Cámara 868 A, primer expediente, f. 68r.-v.
[64] *Ibid.*, ff. 69r.-79v.; f. 73v.

CUADRO 38. *Corregimiento de Pacajes (1657). Tributo. Tasación oficial**

	Tasa de plata (pesos ensayados a 12 1/2)	*Carneros (cabezas)*	*Ropa de tasa (piezas)*	*Ropa de hechuras (piezas)*	*Chuño (fanegas)*	*Pescado (arrobas)*	*Costales (unidades)*
Curaguarca, Callapa y Julloma	5604	300	244	200	135		
Carneros reducidos a plata	750						
San Andrés y Santiago de Machaca	5421	370	240	276			
Plata por los carneros	925						
Jesús de Machaca	2381 –4-11	118 8/12					
Por los carneros	280						
Caquiavire	4508 –6-3	373	373	376			
Por los carneros	932						
Tiaguanaco	3205	130	147	196	211	50	
Carneros reducidos a plata	325						
Viacha	3460	170	170	170	245		
Carneros reducidos a plata	425						
Quaqui	4634	128	100	210	120	200	200
Carneros reducidos a plata	320						
Calacoto y Caquingora	3776	400	400	378			
Carneros reducidos a plata	1000						
	41548 –4-2	1983 8/12	1792	1966	711	250	200

* Este cuadro respeta la disposición del documento original (especialmente en el caso de los "carneros reducidos a plata") y reproduce sin corrección las cifras de los totales.

Total del tributo del corregimiento de Pacajes (incluidos los productos evaluados en dinero): 51763 p. 3 t. 2 gr.

FUENTE: AGI, Escribanía de Cámara 868 A, primer expediente, ff. 68r.-79v.

CUADRO 39. *Corregimiento de Pacajes (1657). Tributo efectivamente pagado*

	Pagado en dinero (en pesos ensayados)	*Pagado en productos (evaluados en pesos ensayados)*	*Derechos (reçagos) (en pesos ensayados)*	*Totales*
Curaguarca, Callapa y Julloma	6354	640	540	7534
San Andrés y Santiago de Machaca	2514		4646	7360
Jesús de Machaca	2661	537		3198
	-4-11			-4-11
Caquiavire	2329		4608	6937
			-6-3	-6-3
Tiaguanaco	840		3836	4676
Viacha	3885	1170		5055
Guaqui	879		5179	6059
	-3			
Caquingora y Calacoto	3610	640	5593	9943
Totales	23072	2987	24703	50763
	-7-11		-3-3	-3-3

FUENTE: AGI, Escribanía de Cámara 868A, primer expediente, ff. 68r.-79v.

da, los ataques de los ochosumas y los iru-itus los que han obligado a los habitantes a escapar. ¿Adónde? Encontraron refugio en "los altos de Arica", en dirección al Pacífico. Pero cuando Martín de Jaza, juez-vistador designado por el corregidor de Pacajes, viaja a esos lugares para recuperarlos y devolverlos a sus pueblos, "[...] los yndios y españoles debajo de cuyo amparo estan resistieron tanto la rreducion que le salieron a matar".[65] Sin embargo, Juan de Medrano no se conforma con explicaciones coyunturales y atribuye la "disipación" de los pueblos a causas más durables y clásicas: abusos de la *mita* (muchas veces impuesta durante varios años a los mismos contribuyentes), gastos ruinosos de la "capitanía general" y múltiples exacciones de las que son víctimas los indios. Prefieren huir para escapar de sus obligaciones, y convertirse en *yanaconas* en los valles de Larecaja, Sica Sica, Tomina o Cochabamba.[66]

[65] *Ibid.*, ff. 71v.-72r.

[66] *Ibid.*, f. 12v.: "... se remontan con sus mugeres y familias a remotíssimos parajes en distancia de doscientas a trecientas leguas desta uilla baliéndose de los dueños de las chacaras y estancias

La situación es más desastrosa todavía en lo que se refiere a la *mita* de Potosí. Si bien Gabriel Fernández Guarachi pudo, gracias a su empeño (y su riqueza), pagar integralmente el tributo de los indios de Jesús de Machaca, no le es posible reunir los contingentes prescritos de *mitayos*. Entre las informaciones que presenta para abogar por la supresión de la "capitanía" encontramos la lista detallada de los tributarios de Jesús de Machaca designados, en 1661, para la *mita*.[67] El pueblo debe proporcionar 79 trabajadores, de los cuales 18 son efectivos, mientras que 61 se indican como ausentes. El *ayllu* Hilatiti, por ejemplo, envía tres indios (cada uno acompañado por su mujer y por cinco llamas), de los siete que se le ordenan. En cambio los *ayllus* Calla, Yauriri, Conco, Colliri y, obviamente, Ancohaque Uros no envían ninguno. Por otra parte, la lista indica dónde se encuentran los ausentes; aquí observamos a la vez una dispersión de individuos aislados, de Puno a Chuquisaca, y una concentración de pequeños núcleos en los valles de Cochabamba o Larecaja. Estos últimos hallan refugio siguiendo los itinerarios de una red tradicional.

El caso de Jesús de Machaca no es nada excepcional. La "decadencia" de la *mita* en el conjunto de las provincias que le están sometidas ha suscitado una abundante literatura y vivas polémicas durante más de dos siglos. Sólo mencionaremos aquí algunos hitos, observando con peculiar atención el ejemplo de Pacajes. En un periodo tan largo, la *mita* conoció profundas transformaciones, al punto de cambiar varias veces de naturaleza. Ya desde fines del siglo XVI comienza a manifestarse un distanciamiento creciente entre las tasas prescritas oficialmente y las posibilidades reales de las comunidades, afectadas a la vez por el descenso demográfico y la hemorragia de los migrantes. Los principios adoptados por el virrey Toledo (contingentes anuales correspondientes a cerca de la séptima parte de los tributarios y una semana de trabajo obligatorio cada tres) resultan rápidamente obsoletos, pese a los reajustes sucesivos de la repartición. El del virrey Chinchón, ordenado en 1633, permanece en vigor hasta la reforma de La Palata, en 1688. Esa medida prevé, para el conjunto de las provincias sometidas a la *mita,* un contingente semanal (*mita* "ordinaria") de 4115 trabajadores, o sea un contingente anual ("gruesa") de 12435 indios.[68] Para Pa-

y los hijos destos contraen matrimonio con diferentes mugeres de su nación y se hacen yanaconas mudándose el traje y apellidos constituyéndose por libres y ecentos de la mita".

[67] AGI, Escribanía de Cámara 868 A, segundo expediente, f. 10r.-v.

[68] Sobre la evolución de los contingentes de *mitayos* en el curso del siglo XVII, *cf.* J. Cole, 1985, pp. 72-76 y 110-112; C. López Beltrán, 1988, pp. 191-225.

cajes, 500 y 1500 *mitayos,* respectivamente. Ahora bien, en 1646 sólo se cuentan en esta provincia 3418 tributarios, lo que determina un contingente anual que corresponde a la tasa absurda e inaplicable de 43%. Y si consideramos el censo de La Palata, que registra 3647 tributarios, la tasa representa de nuevo 41%. En consecuencia, los envíos efectivos pronto resultan inferiores a las normas establecidas. Para reemplazar a los ausentes, los *azogueros* de Potosí reclaman, por su parte, el pago de una compensación en dinero destinada en principio al reclutamiento de trabajadores libres *(mingas),* cuyos salarios son superiores a los de los *mitayos*: siete a nueve pesos por semana para los primeros, a mediados del siglo XVII, contra dos cincuenta para los segundos. Así se difunde la práctica de las conmutaciones (ya denunciada desde 1585 por Capoche) que permite a cierta cantidad de indios escapar al trabajo obligatorio mediante el pago de una indemnización. Toda la literatura relativa a la *mita* gira por ello en torno al tema central de los "indios de plata", que se convierten en "indios de faltriquera" cuando sus beneficiarios se conforman con embolsarse la renta sin siquiera explotar su mina.

¿Cuántos *mitayos* llegaban a Potosí? Un informe realizado en 1617 por Francisco Sarmiento de Sotomayor enumera, pueblo por pueblo, los trabajadores enviados "en persona" al cerro, así como los ausentes (faltos): sobre un contingente total de 10460 indios requeridos, 5844 (o sea 56%) se encuentran presentes mientras que 4616 (44%) faltan.[69] En lo que respecta a la provincia de Pacajes, sobre un contingente oficial de 1461 *mitayos,* 1115 están presentes (76.3%) y 346 ausentes (23.7%); en el caso de Jesús de Machaca, sobre 123 *mitayos* hay 93 presentes y 30 ausentes. Ahora bien, Pacajes forma parte (con Charcas, Chucuito, Canas y Canchis) de las provincias donde la *mita* "en persona" representa los porcentajes más altos, en contraste con las que ya pagan la mayor parte de la *mita* "en dinero" (como Porco, Paria, Cavana y Paucarcolla). Y esas defecciones van acentuándose, sobre todo en el segundo tercio del siglo XVII, como lo demuestran no sólo las quejas de los *azogueros,* sino también las anotaciones cuantificadas que se pueden seleccionar de una documentación muy dispersa (véanse los cuadros publicados por Jeffrey Cole y Clara López Beltrán).[70] En 1639 se registra en Potosí un contingente semanal de sólo 2800 *mitayos,* frente a 3450 trabajadores libres *(mingas).*[71] En 1646, se mantiene to-

[69] AGI, Charcas 51 (1618); *cf.* T. Saignes, 1985b.
[70] J. Cole, 1985, p. 41; C. López Beltrán, 1988, pp. 202-203.
[71] J. Cole, 1985, p. 56; P. Bakewell, 1984.

davía en el mismo nivel.[72] Luego, una fuerte inflexión, alrededor del año 1660, afecta la curva de la *mita* ordinaria (justo cuando Gabriel Fernández Guarachi presenta su pedido); una recapitulación que le debemos a Juan de Silva permite comparar las cifras de 1658 y 1663: la cantidad de *mitayos* disminuye entonces abruptamente de 2852 a 1692, o sea una caída de 40% en cinco años.[73] Observamos un desplome aún más sensible en la provincia de Pacajes: de 456 a 143, es decir una pérdida de 68%. Otro documento confirma el hundimiento producido en el recodo de 1660, con datos detallados sobre los *mitayos* presentes y aquellos por los cuales se pagó la compensación monetaria:

— en 1660, 2477 *mitayos,* 1294 en persona y 1153 en dinero;

— en 1661, 2134 *mitayos*, 1252 en persona y 882 en dinero.[74]

La *mita* ordinaria de Potosí se estabiliza luego entre 1400 y 1800 trabajadores (la cantidad de *mitayos* "en dinero", más variable, puede situarse entre 400 y 800). Se cuentan en nuestras fuentes, por ejemplo, los contingentes semanales que siguen:

— en 1668, 1424 *mitayos* en persona, 700 en dinero y 900 trabajadores libres;

— en 1669, 1777 *mitayos* en persona, 374 en dinero y 1282 trabajadores libres;[75]

— en 1673, 1427 *mitayos* en persona y 1217 trabajadores libres.[76]

Así, la proporción entre *mitayos* y trabajadores libres se mantiene, desde comienzos del siglo XVII, casi pareja (55% por un lado, 45% por otro). El sector constituido por los *mingas*, indios contratados por medio de los mecanismos del mercado, representa un aporte mucho más importante de lo que se estimaba hasta ahora, y su persistencia modifica en forma considerable, como bien ha demostrado Peter J. Bakewell,[77] la imagen que nos hacíamos de Potosí.

En definitiva, en los años 1660-1670 menos de la mitad de los *mitayos* señalados por las tasas oficiales se entregaban en realidad, ya sea en persona o en dinero. ¿Qué pasaba con los tributarios que no cumplían? Sabemos que los *azogueros* reclamaban, para cada uno de ellos, una suma equivalente al salario de un trabajador libre (o sea de siete a

[72] AGI, Charcas 266; J. Cole, 1985, p. 85; C. López Beltrán, 1988, p. 210.

[73] AGI,Charcas 267, 37 M (1664).

[74] AGI, Charcas 267, 16, carta de fray Francisco de la Cruz al rey, 23 de marzo de 1662 (citado por C. López Beltrán, 1988, p. 214).

[75] J. Cole, 1985, p. 56; AGI, Charcas 268, 57A.

[76] AGI, Charcas 268, 38-B; 44-A.

[77] P. Bakewell, 1984, cap. IV.

nueve pesos por semana). En la provincia de Pacajes se había establecido un precio, en cierto modo global, para el reemplazo de un *mitayo:* 150 pesos. Gabriel Fernández Guarachi, capitán general de la *mita* en nueve oportunidades en el transcurso de su carrera, afirma haber gastado globalmente más de 200 000 pesos, extraídos de sus recursos personales.[78] Por otra parte, afirma que sus capitanías de 1634, 1638 y 1644 le costaron en cada ocasión la suma de 70 000 pesos.[79] ¿Son cálculos exagerados? En la misma época, en 1665, el corregidor José de Carvajal Maroquín declara ante la Audiencia de Charcas que los indios de Porco "pagan cada año de 65 000 a 70 000 pesos a título de la *mita* principal que deben asegurar en persona.[80] La evolución demográfica y la tasa de ausentismo variaban sin duda entre una región y otra, pero la práctica de las conmutaciones, aunque utilizada de manera desigual, había llegado al resultado esencial de transformar la naturaleza de la *mita.* Parcialmente convertida en una renta pagada en dinero, extraía de los recursos comunitarios sumas considerables para hacerlas llegar a Potosí, asegurando así la rentabilidad de las explotaciones mineras. ¿De qué orden era ese flujo? Alrededor del eje que parece constituir el comienzo de la década de 1660, varios visitadores (el hermano Francisco de La Cruz en 1659, Pedro Vázquez de Velasco en 1665) mencionan la cifra de 600 000 pesos.[81] Ahora bien, las Cajas Reales sólo registran entonces, por el "quinto", entradas del orden de 400 000 pesos. Aun si el cálculo de 600 000 pesos por los "indios de plata" parece demasiado elevado (pues supone una compensación por todos los *mitayos* ausentes, lo que no era el caso), los oficiales reales señalan que hubiese sido más lógico exigir que se pagara la *mita* en dinero directamente a la Corona, y no a beneficiarios privados.

Por lo tanto, es comprensible que los caciques temieran tales gastos. Si bien los ingresos de Francisco Fernández Guarachi parecen excepcionales (hablaremos más adelante sobre sus actividades comerciales), los demás jefes indígenas se veían arruinados por esa tarea, y el documento de 1661 proporciona la lista de una decena de capitanes de *mita* en la provincia de Pacajes muertos en el ejercicio de su cargo.[82] ¿Se trata de una nueva exageración? Otras fuentes mencionan en abundancia

[78] AGI, Escribanía de Cámara 868A, primer expediente, f. 107v.-f. 110v.
[79] *Ibid.*, f. 178v.
[80] S. Zavala, 1979, t. II, p. 146; AGI, Charcas 267, 31-A.
[81] S. Zavala, 1979, t. II, p. 143.
[82] AGI, Escribanía de Cámara 868 A, primer expediente, ff. 45r.-46r.

fugas, cárcel y suicidios.[83] Es indudable que el peso de los tributos, y sobre todo el de la *mita,* en esa fase de vacío demográfico resulta realmente abrumador tanto para los caciques como para los indios.

¿Cómo se realizaban las conmutaciones de la *mita* en dinero? Una de las prácticas descritas con amplitud en el informe de Gabriel Fernández Guarachi sobre los indios *marahaques* ("indios del año") permite entender los mecanismos de la explotación colonial en el seno de las comunidades hacia mediados del siglo XVII. ¿De qué se trata? Los *mitayos* designados cada año en la provincia de Pacajes se reunían en Topoco, donde el capitán general hacía el recuento de los tributarios presentes y calculaba la suma indispensable para el reemplazo de los ausentes (o de una parte de ellos). Ahora bien, el lugar de concentración de Topoco se convirtió en una verdadera feria a donde también acuden los españoles propietarios de haciendas o explotadores de minas, o envían a sus mayordomos, para reclutar mano de obra. Así, alquilan cada indio a 150 pesos por un año y le permiten de ese modo liberarse de la obligación de la *mita.* Todo en esa práctica es ilegal, tanto el desvío de los *mitayos* como su conmutación en dinero, lo que no impide a los protagonistas firmar contratos ante notario.[84]

Por lo general son los caciques, en distintos niveles (el propio capitán general, los *curacas* de mitad o, más modestos, los de *ayllu),* quienes "venden" a sus subordinados a los hacendados o a los "mineros" de la región. Incluso parece que se instaura cierta competencia, en ese plano, entre los jefes indígenas. Así, don Sebastián Apasticona, "cacique y gobernador" de San Andrés de Machaca, niega haber cometido semejante abuso (sin duda hipócritamente), y la culpa a los "principales" de los *ayllus,* que en teoría estan subordinados. Entre estos últimos aparece don Rafael Cutilaura, cacique del ayllu Yaro Uro, quien en 1660 firmó un contrato con Juan de Troya "sin sabello los caciques ni persona alguna y uendió a lorenço achata hijo de sebastian hachata ayllo yaro diciendo que la lleuaba a enterar a potossi".[85] Por lo tanto, no se puede, por, descartar que ciertos caciques alquilasen *marahaques* en

[83] *Cf.* J. Cole, 1985, pp. 43-44; C. López Beltrán, 1988, pp. 271-275, 279.

[84] AGI, Escribanía de Cámara, 868 A, primer expediente, f. 523r., García Colque, cacique y "segunda persona" de San Andrés de Machaca, del *ayllu* Achacana: "... y es que ay como una feria o tienda pública donde se uenden los yndios en esta forma que se hace una lista para que los yndios bayan a potossí a trauajar y ban los españoles y sacan los yndios para sus marahaques que son yndios que an de trauajar un año o dos [...]"

[85] *Ibid.,* f. 505r.-v.

su propio provecho, otra modalidad de malversación de la *mita*. Y tampoco sorprende, en ese contexto, encontrar indios que sin la mediación de su cacique se contratan con dueños españoles, y hasta indígenas, para escapar al trabajo obligatorio en Potosí. Según Carlos Pachacuto, del *ayllu* Collana, "[...] nombran ocho diez o veinte yndios para la mita cada año y los yndios que son pobres y no tienen auio se uenden ellos mismos a españoles estançieros yngeneiros y mineros y a yndios ricos particulares".[86] Este último caso es ilustrado por Miguel Mamani, del *ayllu* Achacamamari, de San Andrés, quien se hallaba en su estancia de Utanapo cuando fue capturado por los alguaciles del capitán general, don Martín Pacsipati: "le dijo que fuesse a potossi a servir a la mita", siendo que los caciques de su pueblo no lo habían designado: se vio entonces obligado a ir a Calacoto, ante con cacique llamado Pablo Laura, y proponerle sus servicios.[87]

Una vez sometidos a la dependencia de los propietarios o de los mineros españoles, los indios se ven apresados en el clásico mecanismo del endeudamiento. Tomemos el ejemplo, al parecer más difundido, del trabajo en una estancia. Allí, el salario es de un real y medio diarios por el cuidado de ovinos, y de dos reales por el de bovinos. Los rebaños tienen varios cientos de cabezas, de modo que los *marahaques* deben recurrir a la ayuda de su familia (mujer e hijos). Por otra parte, se les hace responsables, con sus salarios, de los animales perdidos, a lo cual se suma la compra forzada de víveres a alto precio (cinco pesos por la carga de maíz o de *chuño*). En consecuencia, cuando su cacique vuelve a buscarlos, al cabo de un año, el propietario de la estancia le presenta sus libros de cuentas, donde están anotadas las deudas *"que alcançan en dosçientos y tresçientos pesos"*.[88] Así, ciertos *marahaques*, contratados en principio por un año, permanecen al servicio de su amo español durante seis, 10 y hasta 12 años o más. Escuchemos a este respecto el testimonio de María Cutima, del *ayllu* Yaro Uro:

> Dixo questa testiga es muger lexitima de sebastian hachata del ayllo yaro. y que a mas de diez años que sirue al Capitán Joan de troya estanciero en esta jurisdiçion porque pedro mamani su hilacata lo bendió en çiento y cinquenta pesos, y esta plata la gasto don raphaël cutilaura = y luego domingo ticona hilacata del dho ayllo yaro, lo boluio a vender al dho Capitan joan de troya en otros çiento y cinquenta

[86] *Ibid.*, f. 517r.; f. 507v.: "[...] concertándose los españoles con los yndios de la mita por el jornal y precio y no con los caciques [...].
[87] *Ibid.*, ff. 513v.-515r.
[88] *Ibid.*, f. 503r.

pessos y que por esta plata an servido al dho Capitan joan de troya en estos diez años esta testiga su marido sebastian hachata lorenço calli hijo suyo cassado y pablo condori otro hijo suyo soltero, y dos hijas.suyas = y que viendose esta testiga hecha esclaua y sin remedio, bino a este pueblo llorando y pidio a su cura que la faboriesse y amparase el cual le a hecho dar tres mandamientos de tres corregidores y finalmente por mandato del canonigo don joan segura por el mes de junio del año passado de sesenta y uno de los caciques sacaron al dho sebastian hachata y el dho joan de troya sin que lo supiese nadie compro a pablo condori hijo soltero desta declarante, y se lo lleuo desde topoco este año passado y por decir que el dho pablo condori es soltero y que no tiene quien lo ayude, se lleuo al dho sebastián hachata su padre para que trabajasse por el hijo, sin que pueda bastar el uerlos llorar y passar dos mil trauajos, porque no ay justicia que los ampare y que con pretexto de potossi y de la mita tiene el dho joan de troya oy por sus esclauos al dho lorenzo calli y a pablo condori hijos desta testiga, y a su marido sebastian hachata, y que esta testiga esta en su estancia llorando de noche y de día su desuentura de ber a sus hijos esclauos y a su marido sin poder coabitar con el ni una noche [...][89]

Se trata de una dependencia perpetuada indefinidamente. El proceso que describe esta mujer uru recuerda, en muchos rasgos, aquel al que se vieron empujados, en la misma época, sus congéneres de Chipaya. En ambos casos, el término *esclavitud* se repite una y otra vez, en un sentido más que metafórico, ya que el *marahaque*, al vender su fuerza de trabajo, se vende a sí mismo y a su familia y pierde su libertad. De hecho, si uno de esos indios muere antes de terminar su tiempo de servicio (indeterminado a causa de sus deudas), su mujer y sus hijos quedan bajo la dependencia del dueño español.[90] Los caciques son de un círculo vicioso que mantienen por partida doble: primero toman *marahaques* a su servicio; luego alquilan sus subordinados a españoles para cumplir con los gastos de la *mita,* pero al mismo tiempo los pierden, de modo que los originarios son cada vez menos numerosos, y los pueblos cada vez más "disipados". Ciertos testimonios de San Andrés muestran cómo los lazos con la comunidad de origen terminan por romperse: así, Sebastián Tico Ureja y García Mamani "ya no son deste pueblo", porque fueron vendidos a Miguel Fernández "estando en tierras del y lo ha hecho visitar en zepita".[91]

¿Cuántos indios estaban sometidos, en la época de la visita realizada por Gabriel Fernández Guarachi, a la cuasiservidumbre de los *marahaques?* Según Carcía Colque, cacique del *ayllu* de Achacama, cada año "se quitan en esta tierra principalmente en este pueblo seis u ocho

[89] *Ibid.*, f. 512r.-v.
[90] *Ibid.*, ff. 510r., 524 r., etcétera.
[91] *Ibid.*, f. 510r.

yndios de la lista de la mita de potossi y se uenden a diferentes españoles".[92] ¿En el marco del *ayllu* o del pueblo? El autor de la encuesta, Lorenzo de Vázquez, cura de San Andrés, está en condiciones de aportar una indicación más general, a la escala de toda la provincia: "cerca de mas de quinientos yndios que ay alli captiuos, digo marahaques perpetuados desde veynte años a esta parte de todos los pacajés y provinçia de chucuyto".[93] ¿Otra exageración? La cifra que da el visitador corresponde a un equivalente anual en dinero de 30 000 pesos, que coincide con las estimaciones de Gabriel Fernández Guarachi. Hemos visto más arriba que la *mita* ordinaria de Pacajes había caído, en 1663, a 143 trabajadores aportados "en persona"; o sea, para los 357 ausentes, un equivalente teórico de 54 000 pesos. Ignoramos cuál era en esa época el contingente total (gruesa) enviado a Potosí, que representa el peso real que soportan los tributarios. ¿Debemos acaso duplicar, o hasta triplicar, la cantidad de los ausentes? Sin duda alguna, la suma estimada no se pagaba íntegramente a los *azogueros,* pero por lo menos mide la presión que entonces ejercía la *mita* sobre las comunidades de Pacajes y sobre sus caciques.[94]

La "feria" de los *marahaques* en Topoco ilustra claramente la escasez de mano de obra que había a mediados del siglo XVII, al mismo tiempo que cierta complementariedad, en apariencia paradójica, entre los diferentes sectores de la economía del Alto Perú, pues si bien existe un conflicto de intereses para el reclutamiento de trabajadores entre los propietarios de haciendas y los *azogueros* de Potosí, los primeros (así como los mineros de las demás regiones) contribuyen a alimentar la cantidad de dinero que fluye hacia la "Villa Imperial". Podemos pre-

[92] *Ibid.*, f. 524r.

[93] *Ibid.*, f. 498r.-v.

[94] Conviene relacionar la práctica de los *marahaques* con la de los *colquehaques* ("hombres de plata"), sin duda contemporánea, pese a que nuestra mejor documentación sobre este punto sea un poco más tardía. Ambas se sitúan en el contexto de las conmutaciones de la *mita,* pero la exacción impuesta a los *colquehaques* afecta, en provecho exclusivo de los caciques, a un pequeño número de "indios ricos", designados en cada pueblo además del contingente anual: "[...] A propósito de los indios *colquehaques* que son designados además de los de la *mita* en la provincia de esos testigos: en el pueblo de Guaqui se cuentan ahora [1690] tres indios, en el de Tiaguanaco tres indios, en el de Callapa dos indios, en el de Curaguara un indio, en el de Viacha un indio, en el de Julloma dos y tres indios cada año; y esos indios *colquehaques* deben pagar cada uno ciento cincuenta pesos, después que se hayan liberado de todos los tributos que deben, que estén presentes o ausentes". Pedro Luis Enríquez, "Información testimonial..." [1690] publicado por N. Sánchez Albornoz, 1978, p. 118. Los recursos de que disponen esos indios hacen que no tengan necesidad de entrar al servicio de amos españoles: en otros términos, los caciques recaudan un tributo suplementario sobre sus sujetos más pudientes. Esta diferenciación entre *marahaques* y *colquehaques* sugiere una acentuación de las diferencias sociales dentro de las comunidades indígenas, sobre las cuales hablaremos al concluir este capítulo.

guntarnos, es cierto, si la escasez de mano de obra no tendía a modificar el equilibrio de fuerzas en un sentido más favorable a los indios, pero no estamos ante un mercado libre donde sólo opera la ley de la oferta y la demanda. En los contratos que los hacendados o los "mineros" establecen con los caciques, éstos proveen trabajadores garantizando su sumisión. Ciertamente, no todos los indios son *marabaques,* pero los que, cada vez en mayor número, aceptan ser arrancados de su comunidad para convertirse en lejanos forasteros tampoco son libres de ofrecer su fuerza laboral siguiendo las leyes del mercado, en la medida en que buscan una protección para escapar a la tan temida *mita.* El sistema colonial engendra una situación de dependencia que se impone al conjunto del mundo indígena.

Hemos visto en un capítulo precedente que los urus de Chipaya sufrían en la misma época la dominación de los aymaras de Huachacalla, a quienes prestaban pesados servicios personales (cuidado del ganado, transportes, etc.). Y eran también vendidos "como esclavos" a los mineros de Chuquelimpi. Sabemos ahora que la dependencia de los chipayas es parte de un contexto más general: su destino no difiere casi en nada del que padecen los indios de Pacajes, ya sean urus o aymaras. En otras palabras, un proceso de nivelación hacia abajo afecta a una gran parte del mundo indígena. A partir de ello, comprendemos mejor el movimiento de aculturación de los urus; muchos aymaras comparten desde entonces su condición inferior, de tal manera que las diferencias étnicas tienden a esfumarse.

Sin embargo, los factores regionales introducen algunos matices en este cuadro general. Las rebeliones de los "urus salvajes" alimentan, en la región de Pacajes, rivalidades y conflictos entre los distintos grupos indígenas. La solicitud de Gabriel Fernández Guarachi y los demás caciques aymaras aporta un detalle significativo al respecto. Recordemos que, después de la gran rebelión de los iru-itus y los ochosumas en 1632-1633, los *ayllus* urus de la provincia se encontraban casi por completo abandonados. En 1634, de los 12 *mitayos* que debe suministrar Ancohaque, sólo dos se presentan en Topoco. Los *azogueros* de Potosí exigen obviamente que los 10 ausentes sean reemplazados. ¿Quién va a pagar por ellos? Paradoja y escándalo: ¡ahora los aymaras pagan tributo y envían *mitayos* en lugar de los urus! De este modo, Gabriel Fernández Guarachi, citando las ordenanzas virreinales, desarrolla una argumentación según la cual cada *ayllu* sólo puede ser responsable de sus propias obligaciones:

Esta dispuesto y mandado que los yndios aymaras del dicho pueblo no paguen el tributo y tasa que esta rrepartido a los yndios uros ni por ellos acudan a las mitas y demas servicios personales sino que los unos y los otros lo que les toca cumplan con su obligacion sin que lo que cupiere a los unos se cargue a los otros y ser distinta asi mismo la tassa que por cuenta aparte le esta rrepartida a los yndios uros del ayllo hancoaqui.[95]

En otra petición, redactada en 1638, don Gabriel retoma la defensa de los "indios serranos" y recuerda indignado que ¡"los urus ya le deben 11 000 pesos"![96] Los urus de Ancohaque se quejan, a su vez, de la misma paradoja, pues para reemplazar a los *mitayos* que no pueden aportar deben alquilar "indios serranos"; y alegan también ser diferentes.

Los conflictos entre los aymaras y los urus de Pacajes parecen alcanzar su apogeo en el segundo tercio del siglo XVII, pero comenzaron mucho antes; así, los caciques de Guaqui ya habían presentado, a fines del siglo XVI, una reclamación parecida en todos sus puntos a la de Gabriel Fernández Guarachi.[97] En ella recuerdan que los aymaras y los urus de Guaqui forman, "desde el tiempo de los Incas", dos parcialidades distintas con sus propios caciques y sin que unos fuesen responsables de las obligaciones de los otros. Después esos conflictos parecen atenuarse poco a poco, y ya no se encuentran huellas, en los últimos años del siglo XVII, de interferencias entre las prestaciones de los tributarios y su pertenencia étnica. ¿Hay una laguna en la documentación? ¿Acaso se ejecutaron las ordenanzas? Otros factores parecen haber intervenido en este resultado: por un lado las expediciones punitivas contra los urus rebeldes (en especial la de 1678), que logran su pacificación, y por otro la primera recuperación demográfica y las reformas del virrey Monclova, que alivian sin duda el peso de la *mita*. Mientras que los iru-itus se sedentarizan, sin dejar de lado su carácter acuático, los indios de Ancohaque entran a su vez en un proceso de aculturación y comienzan a llamarse a sí mismos, como ya vimos, "urus aymaras".

La naturaleza de la *mita* vuelve a modificarse a partir de fines del siglo XVII. No nos demoraremos en las reformas propuestas por el virrey duque de La Palata en 1688, que fracasaron en seguida. Cierto es que su proyecto no carecía de lógica, pues se trataba por un lado de reducir la cantidad de *mitayos* (limitando el contingente semanal a 2829 traba-

[95] AGI, Escribanía de Cámara 868A, segundo expediente, f. 92r.
[96] *Ibid.*, f. 109r.
[97] *Ibid.*, ff. 56v.-58r.

jadores y adoptando un ritmo de una semana de trabajo obligatorio sobre dos, en lugar de tres, de lo cual resultaba un contingente anual de 5658 *mitayos),* y por otro de ampliar la base tributaria (extendiendo la *mita* a los forasteros y los *yanaconas,* y anexando cinco nuevas provincias a las que ya estaban sometidas).[98] No obstante, esas reformas chocaron con la resistencia conjunta de los *azogueros,* de los indios hasta entonces exentos y de las nuevas provincias afectadas, de modo que engendraron una situación aún más caótica. El sucesor de La Palata, el virrey conde de la Monclova, se vio obligado a abrogar en 1692 las medidas referidas a las provincias adjuntas, los forasteros y los *yanaconas* (pero estas dos categorías de indios pagarían en adelante, en sus lugares de residencia, una contribución inferior a la de los originarios). También limitó el plan de reformas adaptándolo modesta y prudentemente a la realidad (redujo el contingente semanal a 1367 *mitayos* y regresó al ritmo de una semana de trabajo obligatorio sobre tres, o sea, un contingente anual de alrededor de 4165 *mitayos).* Estas cifras representan una disminución considerable en comparación con los 12435 *mitayos* anuales prescritos por la repartición del virrey Chinchón, aunque se ajustan, en realidad, a los contingentes efectivamente presentes en Potosí en la década de 1680. Por último, el aumento del salario de los *mitayos* a tres pesos por semana y la fijación del precio de un sustituto también en tres pesos tendían, oficializándolos, a reducir a proporciones menores la conmutación de la *mita* y la práctica de los "indios de plata".[99]

Sin embargo, sigue existiendo el problema de incluir a los forasteros en el reclutamiento de *mitayos.* A este respecto, la situación sigue confusa aun después de la reanudación, en 1732, de la medida de La Palata, que preveía su inscripción en las listas de tributarios sometidos a esta obligación. Es verdad que las costumbres varían, según las regiones. Pero al parecer, de manera correlativa al crecimiento demográfico que se afirma a partir de la década de 1740, durante el siglo XVIII la *mita* deja de pesar sobre las comunidades indígenas de manera tan fuerte como en el siglo precedente. Retomemos el ejemplo de la provincia de Pacajes, para la cual un padrón realizado en 1767 indica la cantidad exacta de indios sometidos a la *mita* 4910 sobre un total de 6518 tributarios (hablaremos más adelante sobre este documento).[100] En ese

[98] J. Cole, 1985, pp. 109-112.
[99] *Ibid.,* pp. 116-122.
[100] AGN, Sala XIII, 17-10-3 (1767).

año, la cantidad de *mitayos* requerida en toda la provincia llega a 316, o sea 6.4% de la población sometida a la *mita* y 4.8% de los tributarios. Estamos lejos, muy lejos, de las tasas alcanzadas en el siglo anterior (hasta el récord teórico de 43%) y los mecanismos de explotación colonial se ven profundamente transformados.

La disminución de la *mita* en la segunda mitad del siglo XVIII permite que los contingentes anuales que llegan en efecto a Potosí (de entre 2800 y 3000 *mitayos* según las visitas realizadas en 1740, 1754 y 1801) permanezcan constantemente cercanos a las tasas oficiales, de modo que el problema de las conmutaciones se atenúa. Las quejas relativas a los "indios de plata", antes innumerables, casi desaparecen. Las fluctuaciones del salario (tres pesos semanales para el trabajador libre) contribuyen a disminuir el precio del sustituto del *mitayo*, que desde entonces llega apenas a 60 pesos, en lugar de los 150 de la época de Gabriel Fernández Guarachi. Las conmutaciones sólo se mantienen en algunas provincias, como Porco o Paria, pero con otra connotación: casi la de un derecho adquirido. En 1801, en todas partes, en provincias como Chucuito, Carangas o Pacajes, los "indios de plata" no representan más que un porcentaje ínfimo en comparación con la gruesa (2% en Pacajes).[101] Los tiempos han cambiado.

2. *Los repartos*

En cierto modo, otra práctica toma el lugar de la *mita* en las quejas indígenas: la de los repartos. Se trata de las ventas forzadas que los corregidores imponen a los indios, quienes se ven obligados a adquirir ciertas mercaderías (mulas, tejidos, vinos, etc.) a precios muy superiores a los del mercado. Durante las rebeliones, que se multiplican a partir de la década de 1730, figuran en primer plano las protestas contra este tipo de exacción. De hecho, si bien la práctica de las ventas forzadas ya existía en el siglo XVII, e incluso a fines del XVI, la evolución de la sociedad colonial desplazó el centro de gravedad de las cargas que pesaban sobre el mundo indígena. La legalización de los repartos en 1751, y luego la fijación de sus tarifas en 1754, muestra el lugar que ocupan desde entonces y su difusión por todo el virreinato. Pero ¿cumplen un papel determinante como tanto se ha pretendido?

El conjunto de los repartos constituye en realidad, a mediados del siglo XVIII, una cantidad relativamente pequeña en relación con el mer-

[101] E. Tandeter, 1980.

cado global. El derecho particular (alcabala de tarifa) que pagan los corregidores sobre las ventas que realizan no representa, según los trabajos de Javier Tord y Carlos Lazo, más que del 1.8 a 1.1% del total de los ingresos percibidos a título de alcabalas reales (que recaen sobre todas las ventas efectuadas en el interior del virreinato).[102] Es cierto que los repartos distribuidos en forma efectiva superan en seguida las tasas prescritas por la fijación de tarifas de 1754, de modo que gran parte de esas ventas escapa a la alcabala de tarifa; Jürgen Golte estima que el volumen de los repartos llegó a triplicarse entre 1754 y 1780.[103] Pero hemos visto también que las recaudaciones de las alcabalas reales aumentan entre 1750 y 1800 en casi 370% en la Caja de Potosí y más de 800% en la de La Paz; en otros términos, el aumento de los repartos no hace sino seguir el desarrollo del comercio en general, y a un ritmo tal vez inferior, por lo cual siguen constituyendo en realidad una parte reducida.

Queda por resolver el problema esencial en nuestra perspectiva: ¿qué representan los repartos para las comunidades indígenas en comparación con sus demás obligaciones? La tarifa de 1754 autorizaba las ventas forzadas, en el conjunto del virreinato, hasta por un monto total de seis millones de pesos durante un periodo de cinco años (el tiempo de un cargo de corregidor), o sea 1.2 millones de pesos anuales.[104] Ahora bien, el padrón general realizado justo en 1754, registra 133 600 tributarios, lo que permite deducir que los repartos implicaban, en promedio, un gasto anual de nueve pesos cinco reales por persona,[105] es decir, el equivalente del tributo de un indio originario. Si se atienden en detalle las desigualdades entre los corregimientos, obtendremos en el caso de Pacajes seis pesos por tributario y por año, en el de Carangas siete pesos y en el de Omasuyo apenas tres, o sea el tributo de un indio forastero, incluso el de un uru. ¿Debemos concluir que los repartos no pesan sobre las comunidades en forma tan agobiante como se podría suponer?

Al parecer no representan, a mediados del siglo XVIII, sumas superiores a las del tributo, y sería un claro error de perspectiva ver en los repartos la causa determinante de las rebeliones; tuvieron en ellas un

[102] J. Tord y C. Lazo, 1981, pp. 135-139 (los porcentajes citados están referidos a los decenios 1760-1769 y 1770-1779).

[103] J. Golte, 1980, pp. 16, 117 y ss.

[104] Cifras redondeadas. *Cf.* T. Tord y C. Lazo, 1981, pp. 139-149.

[105] *Ibid.*, cuadro pp. 187-188. Véanse también K. Spalding, ed., 1982, p. 334; A. Moreno Cebrián, 1977, pp. 317-355.

papel, pero entre muchos otros factores. La impopularidad de los repartos no deja, sin embargo, de ser real, y procede menos de la carga que constituyen en sí mismos que del aumento de gastos que imponen, y sobre todo de su arbitrariedad. En efecto, no les molesta a los indios (como veremos más adelante) participar en las actividades del mercado colonial, cuyos mecanismos comprenden a la perfección; para ellos se trata de vender algún excedente aleatorio a fin de procurarse el dinero necesario para cumplir con sus obligaciones. Así pueden mantener el control de sus operaciones, aunque soportando los precios del mercado. En cuanto a las mercancías destinadas a su consumo, prefieren ya sea producirlas por sí mismos (según el ideal andino de autosuficiencia), ya sea obtenerlas por el sistema de trueque. Lo que escandaliza en los repartos es justo su carácter forzado y sus precios exorbitantes en comparación con los del mercado, elementos que provocan el choque de dos lógicas radicalmente distintas y parecen tanto más insoportables por cuanto las obligaciones de la *mita* han sido disminuidas en forma relativa. Por otra parte, sabemos que los corregidores se preocupan más por sus intereses que por los de la Corona, y que no dudan en malversar las sumas recaudadas a título de tributo para dedicarlas a los repartos, a riesgo de exigir un nuevo pago de tributo, todo ello acompañado por el clásico despliegue de violencia colonial (confiscaciones, prisión, etc.).[106] El aumento de la cuantía de los repartos en cifras absolutas, durante el periodo de su existencia legal, no hace más que acentuar su carácter abusivo y vejatorio.

3. *Las cargas religiosas*

Los curas también participaron en la explotación del mundo indígena, en grado nada desdeñable aunque difícil de cuantificar con precisión. Es preciso evitar tanto un cuadro demasiado sombrío como las indignaciones vanas. Las prácticas que ya denunciaba Guamán Poma se dan en el contexto colonial y forman parte de algún modo de lo normal. De nuevo, aquí sólo veremos algunos ejemplos.

Volvamos a Ancoraymes. En 1683, el año mismo del padrón de La Palata (que ya hemos analizado), el cura Antonio de Vibero es objeto, durante una visita episcopal, de una serie de acusaciones que nos per-

[106] J. Golte, 1980, pp. 128.

miten entrever de manera más concreta la vida cotidiana del pueblo.[107] Escuchemos el testimonio de don Juan Luqui, cacique del *ayllu* Guancasco: varios indios se habían fugado a raíz de los malos tratos infligidos por el cura, como las penas de prisión por deudas. ¿Por qué esas deudas? Nos enteramos de que Antonio de Vibero poseía una estancia, llamada Cotomata, donde ponía los rebaños al cuidado de pastores que, según una costumbre que conocemos bien, eran responsables de los animales desaparecidos. También dispone de 40 mulas que transportan el vino de Arequipa a La Paz. Hay indias que hilan y tejen para él, mientras que miembros de la comunidad cultivan un campo para su beneficio, donde cosechan, según los años, de 100 a 200 cargas de papas y de 30 a 40 cargas de quinoa. El cura percibe además derechos por los sacramentos que administra y por los difuntos el día de los muertos. Cada año obliga a los caciques a designar cuatro "alféreces", encargados de celebrar las fiestas del Santísimo Sacramento, la Candelaria, Santiago y Santa Lucía, y cada uno de ellos debe entregarle una botija de vino, 12 llamas, 12 pollos, una jarra de grasa y una carga de harina. Por último, designa tres mayordomos (uno por *ayllu),* quienes también cada año recogen para él una "limosna" de 20 pesos en sus respectivos *ayllus* (o sea 60 pesos).[108] En resumen, la descripción confirma las actividades y los recursos de muchos otros curas a fines del siglo XVII.

Sin embargo, en el testimonio de don Juan Luqui llama la atención un detalle: menciona en un rubro particular el cuidado de un rebaño de 600 ovejas, así como de un rebaño de bovinos (del cual ignora la cifra exacta), confiados a los indios del *ayllu* uru.[109] Ahora bien, cuando el cacique de este *ayllu,* don Pedro Chacalluca, presenta a su vez su testimonio, niega sistemáticamente todas las acusaciones a don Antonio de Vibero.[110] ¿Miedo a decir la verdad? Los urus de Ancoraymes parecen predispuestos, como los de Chipaya en esa época, no sólo a las mismas tareas, sino también a la misma sumisión.

Otra cuestión se plantea: ¿los "alféreces" designados para celebrar las fiestas en Ancoraymes pertenecían a cofradías? Aun cuando éstas aparecen documentadas en ciertos pueblos del eje acuático desde el

[107] ACLP, Cabildo, t. 5, f. 303r.: "Visita y excrutinio fulminado contra el Dr Antonio de Vibero de el tiempo que ha sido cura de esta doctrina en Ancoraymes" (1683); véase también t. 10, f. 279r., "Visita... " (1687).

[108] ACLP, Cabildo, t. 5, *ibid.*, ff. 334v.-339r.

[109] *Ibid.*, f. 338r.: *"[...] y así mismo sabe que el dicho cura tiene en esta jurisdicción* en el ayllo Uro *hasta seiscientas obejas de Castilla y que así mismo tiene ganado vacuno pero que no sabe el número y que están al cargo del Gobernador del Ayllo Uro"* (las cursivas son nuestras).

[110] *Ibid.*, ff. 322r.-324r.

comienzo del siglo XVII,[111] la institución sigue siendo mal conocida en el Alto Perú. Quizá porque no desempeñaron allí un papel tan importante como las de los Andes centrales, los pueblos menos habitados o de difícil acceso parecen no conocerlas. Por el contrario, los pueblos grandes, como Chucuito o Puno, situados sobre la principal vía de comunicación, contaban con varias cofradías, organizadas según diferentes modelos. Una visita episcopal realizada en 1690 aporta algunas informaciones sobre las de Puno, consagradas a la Candelaria, a Santiago y a las Almas del Purgatorio.[112] Todas poseían tierras y ganado, cuya gestión estaba atendida por mayordomos. Algunos pasajes de sus libros de cuentas nos informan que en 1688, por ejemplo, las tierras de la Candelaria producían ocho cargas de quinoa y cinco de *chuño,* y permitían además mantener un rebaño de 200 bovinos.[113] Durante los dos años siguientes volvemos a encontrar cifras similares, tanto en la Candelaria como en las demás cofradías de Puno. Documentos análogos, relativos a las cofradías de Chucuito (Almas del Purgatorio, Nuestra Señora de la Asunción y San Sacramento), sugieren otro tipo de organización; no mencionan tierras ni ganado, pero registran ingresos procedentes del alquiler de casas y tiendas, así como donaciones ("limosnas") efectuadas por las autoridades indígenas y los "alféreces" durante la celebración de las fiestas.

En Carabuco, pueblo limítrofe de Ancoraymes, los libros de ingresos permiten seguir la evolución de las cargas religiosas en el transcurso del siglo XVIII y trazar la curva de los ingresos de la iglesia (véase gráfica 13).[114] Éstos proceden esencialmente, a comienzos de nuestra serie, del producto de sus tierras y del arrendamiento de su ganado.[115] (Como en Ancoraymes, no encontramos mención de cofradías.) El cuadro de los promedios por segmentos de cinco años muestra que la parte de la fábrica y las fiestas, durante el periodo 1725-1739, es mínima, pues oscilan entre 4 y 8% del total de ingresos.

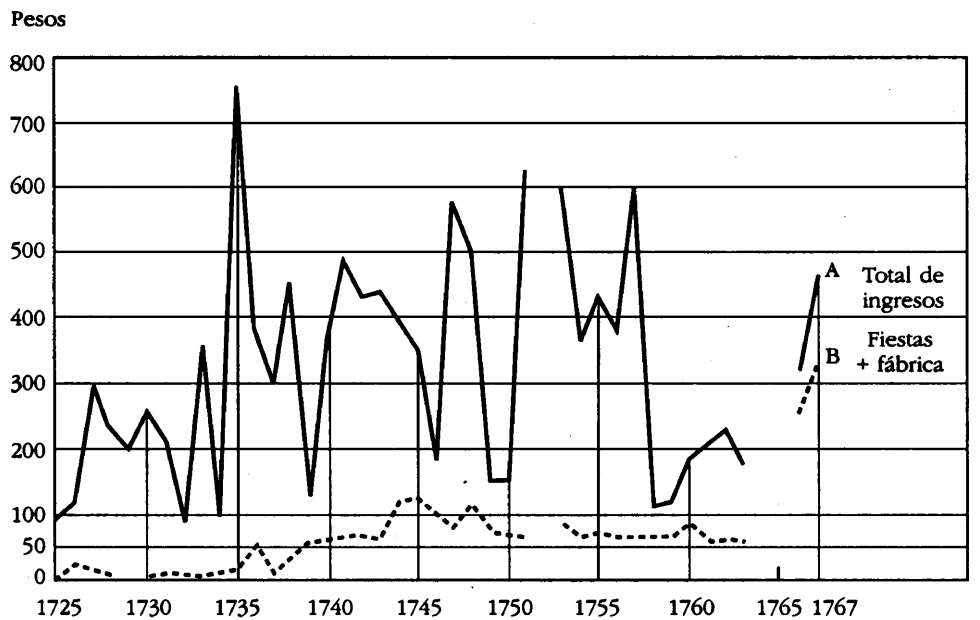
[111] Por ejemplo, en Jesús de Machaca, AMRE, Serie Coloniaje 171 (1619).

[112] ACLP, Cabildo, t. 18, f. 274r.: "Visita y escrutinio fulminado contra el licenciado Dr Silvestre de Vader cura y vicario de esta doctrina de la Concepción y San Carlos de Puno" (1690).

[113] ACLP, Cabildo, t. 10, f. 348r.: "Visita y escrutinio fulminado contra el licenciado Nicolás de la Cerda, cura inter que fue de la yglesia mayor de esta ciudad de Chucuyto... " (1690).

[114] AALP, Libro de Fábrica de Carabuco (1725-1768).

[115] Consideremos, por ejemplo, las entradas del año 1727: fábrica, 14 pesos; arriendo del ganado (800 ovejas), 90 pesos; cera, 14.5 libras; *chuño,* 10 *cargas;* quinoa, 70 *cargas.* El producto de las cosechas se vende al precio del mercado. La operación se llegaba a retrasar (hasta dos o tres años) cuando esos precios parecían demasiado bajos; así, las cosechas de 1725 y de 1726 fueron almacenadas antes de ser vendidas en 1727; el conjunto de las tres cosechas asegura entonces un ingreso de 195 pesos.



GRÁFICA 13. *Ingresos de la iglesia de Carabuco (1725-1767). A: total de ingresos B: Fiestas + fábrica*

Esta parte aumenta hasta franquear umbrales significativos, primero a partir de 1740 (16% en 1740-1744) y luego a partir de 1760 (31% en 1760-1764). Durante la década de 1720 sólo se señalan dos fiestas, la de San Bartolomé y la de Navidad, por las cuales la iglesia sólo percibía donaciones en cera. En 1730 aparecen otras dos fiestas, las de la Santa Cruz y de Corpus, así como las aportaciones (también en cera) de dos abanderados durante la Semana Santa. En 1739 pasan a cinco, quienes en adelante pagan nueve pesos cada uno, y a seis en 1741 (o sea 54 pesos en total). Se ve allí un primer aumento por el lado de las fiestas. Por último, en 1766 se indican otras entradas en dinero: los "alféreces" de las cuatro fiestas citadas pagan 33 pesos cada uno, y las autoridades de los diferentes *ayllus* de Carabuco abonan directamente 41 pesos por la cera utilizada durante la Semana Santa. El resultado es que en 1766-1767 las prestaciones en dinero procedentes de la fábrica, y sobre todo de las fiestas, constituyen el grueso (75%) de los ingresos de la iglesia.

¿Por qué esa progresión espectacular de la parte de las fiestas? La curva de los ingresos de la iglesia de Carabuco muestra que éstos alcanzan su mayor nivel durante el periodo 1740-1754, cuando esta par-

te representa primero 16% y luego 27% del total. A partir de 1758 observamos que la curva marca un claro repliegue, que coincide con la inversión de la tendencia de la coyuntura de los precios agrícolas, en ese entonces orientados a la baja. Si bien el ganado de la iglesia parece menos numeroso (alrededor de 500 cabezas), las cosechas medidas en cargas son, a través de las variaciones anuales, muy similares a las primeras de nuestra serie, pero ahora su venta sólo asegura ingresos relativamente bajos. ¿Se deben las nuevas exigencias del cura al cambio de tendencia? Es cierto que no se trata de establecer una simple correlación entre el movimiento de descenso de los precios y el aumento de los gastos festivos (esto último se esboza en los años 1740-1759), pero sin duda alguna encontramos, alrededor de 1760, un cambio en la evolución de las cargas religiosas, cuya estructura se ve transformada por el alza acelerada de las prestaciones en dinero.

D. La articulación de las dependencias

¿Cómo se procuraban los indios el dinero necesario para cumplir con las obligaciones a las que estaban sometidos? Existe un frecuente lugar común, tanto entre los autores antiguos como entre los historiadores contemporáneos, según el cual el tributo y otras cargas coloniales tenían por función esencial obligar a los indios a integrarse en la economía de mercado vendiendo ya sea algunos de sus productos, ya sea su fuerza de trabajo. Este estereotipo no es del todo inexacto, pero podemos decir, a la inversa, que por intermedio de instituciones como la *mita,* la producción minera descansaba en gran parte sobre los recursos comunitarios: ya vimos que los *mitayos* llegaban a Potosí acompañados por sus mujeres y sus hijos (cuyo trabajo les procuraba un complemento necesario), y rebaños que transportaban reservas de víveres; así los empresarios mineros podían pagarles salarios inferiores en más de la mitad a los de los trabajadores libres, mientras que por otra parte percibían la renta de los "indios de plata". No hay oposición en ese sentido, sino más bien, en cierto modo, una simbiosis entre la economía del sector europeo, fundada en principio en el mercado, y la economía del sector indígena, orientada por el ideal de complementariedad y autosuficiencia, cuya aplicación permite a las comunidades asegurar su reproducción sin dejar de servir de apoyo a la dominación española. Si bien el tributo o la *mita* plasman esta dominación, la ar-

ticulación entre ambos sectores pasa de igual modo por canales más ramificados, a través de los cuales el mundo indígena se esfuerza a su vez por afirmar su autonomía, e incluso por imponer su dominio. Los intereses de la Corona, de los propietarios de haciendas, de los empresarios mineros, de los corregidores, del clero, etc., accionan fuerzas concurrentes, entre las cuales los indios aprenden rápidamente a jugar, cediendo a unas para escapar a otras, siguiendo estrategias variables, de las cuales las migraciones que hemos visto más arriba ofrecen sutiles ilustraciones. Tampoco son homogéneas las sociedades andinas, pues ciertos grupos en desarrollo (como los indios de las ciudades o los caciques) se elevan por sí mismos al punto de confluencia entre los dos sectores, español e indígena, asegurando a su manera la articulación de las dependencias.

1. *Los indios de las ciudades*

No todos los indios pertenecían al mundo rural. Cuzco, la antigua capital inca, conserva una fuerte concentración de población indígena, mientras que las ciudades fundadas bajo la dominación colonial (Lima en 1535, Huamanga en 1539, Arequipa en 1540, La Paz en 1548, Cochabamba en 1571) veían congregarse, en torno a los vecinos españoles, numerosos contingentes indios, domésticos, artesanos y hasta comerciantes, a los cuales se sumaban los flujos variables de trabajadores temporales y migrantes más o menos errantes. La historia de los indios de las ciudades durante el periodo colonial queda aún por escribirse. Consideraremos aquí los dos centros mineros más importantes en el área estudiada: Potosí y Oruro.

a) Potosí

Polo principal del espacio económico andino en la época colonial, Potosí, al pie del célebre Cerro Rico, rodeado por montañas áridas e inmensas mesetas, aparece a la vez como el confín y el centro del mundo. La Villa Imperial, fundada en 1545, se convirtió rápidamente en una de las ciudades más pobladas del mundo occidental: se estima que contaba, a comienzos del siglo XVII, con casi 130 000 habitantes (6 000 españoles y 120 000 indios).[116] Más que en Cuzco y Lima, fue en Poto-

[116] P. V. Cañete (1791), 1952, p. 38: véase también P. Bakewell, 1984, pp. 111-112, 127-128, y G. Arduz Eguía, 1985, pp. 78-90.

sí donde comenzó, con la afluencia de migrantes llegados de todas partes, la mezcla de las poblaciones andinas de acuerdo con un proceso de "mestizaje interno" que proporcionaba el primer modelo, en cierto modo, de la disolución de las identidades étnicas.

Durante su Visita General en 1575, Francisco de Toledo mandó censar a los *yanaconas* de Potosí, o sea los indios que residían allí en forma permanente y que ya se habían desvinculado de su comunidad de origen; puestos bajo la autoridad de un cacique y de principales escogidos entre ellos, en adelante dependerían directamente de la Corona (*"yanaconas* del rey").[117] ¿Cuántos eran y de dónde venían? El censo menciona, en esta nueva categoría de indios, 2 177 personas, de las cuales 690 eran tributarios. El visitador, Alonso Vázquez Dávila, indica origen y oficio en la mayoría de los casos. Constatamos que esos indios en verdad proceden de todas las regiones del virreinato, y de más lejos todavía, ya que algunos vienen de Quito, de Bogotá y hasta de México. Las regiones mencionadas con mayor frecuencia son las de Cuzco (37% de los tributarios), del lago Titicaca (17.6%) y de Huamanga (11%). Curiosamente, el área más cercana de Potosí (el conjunto formado por los corregimientos de Porco, Paria, Carangas, Chayanta, Cochabamba y Yamparaes) es la menos representada (con sólo 6.6% de los *yanaconas* tributarios). ¿Es esto un efecto ya de la *mita?* El fenómeno parece más bien correlativo a la distancia, pues, en razón de su lejanía, los indios que proceden de regiones que no están sometidas a la *mita* rompen con mayor facilidad los lazos con sus comunidades de origen para establecerse al pie del cerro, mientras que los de las zonas más cercanas siguen siendo migrantes temporales (y, por lo tanto, no son censados como *yanaconas).*

¿Cuáles son los oficios de esos indios? El censo indica que 536, o sea una enorme mayoría (78%) son *guayradores,* es decir, trabajadores de las minas que practican las técnicas andinas tradicionales. Recordemos que durante casi 30 años, de 1545 hasta 1574, son los indios quienes prácticamente controlan la extracción del mineral y su transformación en plata. El único método empleado durante esos años es, en efecto, la guaira, el horno indígena (por lo general instalado en las alturas, para aprovechar la acción del viento), pues todas las técnicas probadas por los españoles fracasaron. Los *mitayos* representan entonces una parte aún reducida de la mano de obra, alimentada precisamente por

[117] ACM, Caja Real núm. 18.

la afluencia de los indios que el censo registra como *yanaconas*. Éstos forman equipos de trabajadores que firman con los mineros españoles verdaderos contratos. Ellos mismos aportan las herramientas necesarias (barretas, candelas, madera, etc.) y se comprometen a entregar una cantidad establecida de mineral, guardando para sí el resto de lo extraído. Los españoles, por su lado, deben recurrir de nuevo a los equipos indígenas para la transformación de su parte de mineral, lo cual procura nuevos beneficios a los indios, quienes así conservan el control técnico de la producción de la plata. Sólo la introducción del método de la amalgama, a partir de 1574, hace que los españoles logren quebrar el predominio indígena. Comienza entonces un nuevo periodo en la historia colonial.

El censo de Alonso Vázquez Dávila registra, pues, el grupo de *guayradores* al término de su fase de apogeo. ¿Cuáles son los demás *yanaconas?* Son en esencia artesanos: sastres, zapateros, talabarteros, alfareros, carpinteros, etc., algunos de los cuales practicaban oficios introducidos por los españoles. Sin embargo, la presencia de 47 "comerciantes" indígenas parece notable, pues sabemos que en los Andes centrales y meridionales la organización económica se fundaba por tradición en una lógica que excluía los intercambios comerciales. Estamos, por lo tanto, en presencia de una de las formas más tempranas de un proceso de aculturación que, en este caso, forma parte de un movimiento de occidentalización. ¿Eran esos mercaderes independientes de las redes controladas por los españoles? El censo de 1575 no brinda detalles sobre sus actividades. Pero los volvemos a encontrar en otros documentos que confirman, a comienzos del siglo XVII, su papel en la reestructuración del espacio económico en torno a Potosí.

Una descripción anónima de Potosí, que data de 1603 (la curva de producción de plata aún está en sus niveles más altos), permite trazar un cuadro cuantificado de la población indígena, clasificada en función de los trabajos o los servicios relacionados con la explotación minera.[118] Comprende 30 000 indios, a los que conviene añadir otros 30 000 "que se encuentran en esta villa ocupados en diversos oficios y actividades". Las tareas más penosas son ejecutadas por los *mitayos* (4 000 son empleados dentro de la mina, 600 pisotean el mineral en los ingenios, 180 extraen y transportan la sal), mientras que 10 000 trabajado-

[118] Esta descripción es publicada por M. Jiménez de la Espada en RGI, 1965, t. I, pp. 373-385, y resumida en cuadros por J. Cole, 1985, p. 29; por G. Arduz Eguía, 1985, pp. 89-90, y por C. López Beltrán, 1988, pp. 258-260.

res libres intervienen en las diferentes etapas del tratamiento del mineral. En otros términos, casi la mitad de la población descrita (de la cual 34% son *mitayos* y 62% *mingas)* percibe salarios desiguales. La otra mitad está compuesta por indios que parecen trabajar por cuenta propia. Entre éstos se destacan 1 000 "mercaderes" que proveen la madera de construcción, indispensable tanto en la mina como en los ingenios o en los edificios urbanos. Algunos de los comerciantes de 1575 se dedicaban con bastante certeza a actividades análogas. Por otra parte, 2 700 indios proporcionan leña, bosta de llamas y carbón de leña. Por último, 10 000 indios llevan los alimentos y el forraje necesarios a la ciudad. ¿Se limitaban éstos a las tareas de transporte? ¿No habría entre ellos indios procedentes de otras comunidades que iban a Potosí para vender una parte de sus productos? Su cantidad (la sexta parte de la población indígena) da idea de la enormidad del mercado instalado al pie del cerro.

La población de 1603 también incluye 1 000 *palladores,* cuyo trabajo consiste en recoger los pedazos de mineral y las escorias, que apartan y luego revenden a los ingenios. Ahora bien, esos palladores son en su mayoría indios uruquillas, originarios de las orillas meridionales del lago Poopó, de los cuales otro documento, más o menos contemporáneo, ofrece esta descripción:

> Uruquillas: hay unos indios de este nombre por el pueblo de donde son que se acomodan bien a pallar metales que dicen pallacos y quitama en la haz de la tierra, como se dijo en la palabra n° 173, los cuales, aunque pudieran tener su vivienda con los demas en la ranchería y la tienen señalada, no quieren habitarla y estan avecindados en el mismo Cerro, repartidos en diferentes parajes como más a cuento les esta, y en algunos casi tienen forma de pueblecillos y con tanto extremo, que aun los dias de fiesta se quedan muchos si querer bajar aver misa y trabajan en ellos cuando les piden.[119]

Subsiste una duda sobre la pertenencia de los uruquillas al grupo uru. Ya desde la época de Toledo, la tasación los distinguía de los urus propiamente dichos, y pagaban la misma contribución que sus vecinos los aullagas (o sea seis pesos). ¿Acaso se trataba de urus ya "aymarizados", como lo eran en la misma época los que, en Yunguyo y Zepita, suplicaban a las autoridades españolas que les impusieran un tributo por lo menos igual al de los aymaras? El monopolio que los uruquillas ejercían sobre un sector particular de las actividades mineras en Potosí

[119] García de Llanos, *Diccionario...* (1609), p. 125.

ilustra, también en este caso, la capacidad de adaptación de los grupos indígenas al sistema colonial.

Los indios de Potosí conviven, como hemos verificado ya desde fines del siglo XVI, con migrantes llegados de todas las regiones del virreinato. Unos y otros aprenden a conocer sus diferencias y su condición común. Es verdad que los *mitayos* de un mismo corregimiento están vinculados con una misma parroquia: los pacajes con la de la Concepción, los caracaras con la de San Cristóbal, los omasuyos con la de San Pedro, etc. Pero otros indios también residían allí, y la vecindad no se limitaba a las rancherías, a las calles o a los mercados, sino que se extendía también a los lugares de trabajo. La *mita* asignaba, a cada uno de sus beneficiarios, mineros o propietarios de ingenios, contingentes de indios de distintos orígenes. Inversamente, los *mitayos* de un mismo origen se encontraban dispersos y reagrupados con otros indios. A modo de ilustración y de acuerdo con la "repartición" efectuada por Juan de Carvajal y Sande en 1633, el contingente de 60 indios asignados a Sancho de Madariaga se componía de siete "urus de Paria" (es decir, de Challacollo), 22 "juliacas", 10 "copacabanas" y 11 "colques y andamarcas".[120] Y si consideramos el contingente de 143 *mitayos* aportados por los urus de Paria, vemos que se distribuían entre 23 beneficiarios para formar en cada caso equipos en los que se codeaban trabajadores llegados de diferentes provincias. Así, pues, la mezcla de poblaciones afectaba todos los aspectos de la vida cotidiana y hacía de Potosí el crisol en el que se borraban poco a poco las antiguas diferencias étnicas, y donde se gestaba una nueva identidad, en realidad mestiza, la de la indianidad.

b) Oruro

Los urus se ven atraídos por ese vasto movimiento que los reagrupa con los demás indios y contribuyen a su vez al poblamiento de las ciudades. Incluso dan su nombre a la ciudad de Oruro, fundada en 1604 después del descubrimiento de nuevas minas de plata. Una descripción temprana, tres años después de la fundación, indica la presencia de 6000 indios, todos trabajadores voluntarios.[121] Muchos venían de

[120] Juan Carvajal y Sande, "Repartimiento de los indios... " (1633), publicado por R. Rodríguez Molas, 1986, p. 216.

[121] AGI, Charcas 32, "Descripción sacada de la vissita y vista de ojos... " (1607), f. 20r.

Potosí, huyendo de su obligación de la *mita* o seducidos por la riqueza de los yacimientos de Oruro y por los salarios más altos que les ofrecían (hasta un peso por día). Y entre ellos volvemos a encontrar urus "de la provincia de Paria", o sea de Challacollo. Estos últimos componían en efecto, "la mayor parte" de la mano de obra en los ingenios de Oruro. El autor de la descripción, Felipe de Godoy, nota que los urus de Paria, que antes enviaban regularmente sus contingentes de *mitayos* a Potosí, habían dejado de hacerlo: "[...] y los dichos yndios no quisieron mas ir a las dichas minas y aunque los an lleuado con colleras y los an tenido enzerrados se huyen y bueluen a su tierra y se meten en la laguna y no quieren salir della".[122] Pero constata que van con buena voluntad a Oruro como trabajadores libres, ya que, como sucede con los demás indios, la resistencia de los urus de Paria a la dominación colonial no excluye ciertas formas de adaptación y hasta de integración en el sistema español de producción. Por otra parte, Felipe de Godoy llega a conclusiones sin duda imprudentes (y que no fueron atendidas), pues recomienda enviar a los urus de Paria como *mitayos* a Oruro, pero precisando que en tal caso convendría limitar sus obligaciones a los ingenios y prohibir su trabajo en el interior de las minas "porque es gente bestial y que no sabe de este trabajo".[123]

Hay que esperar el fin del siglo XVII para encontrar un nuevo cuadro de la población de Oruro con el censo de La Palata, que en 1683 registra 1 246 forasteros adultos (hombres mayores de 15 años).[124] Sus actividades se precisan en 507 casos, y es de suponer que los 739 indios sobre los cuales no hay información son empleados, por lo menos de vez en vez, en la producción minera. Los demás ejercen sobre todo oficios artesanales, probablemente para patrones españoles (carpinteros, sastres, zapateros, carniceros, panaderos, etc., en el caso de 181 de ellos, o sea 14.5% del total), o trabajos ligados al transporte (159 de ellos, o sea 12.7%), cifras que vuelven a mostrar la importancia del mercado urbano. El documento distingue también el origen de los forasteros y su lugar de nacimiento. Encontramos que más de 60% proceden de la provincia de Paria (donde se halla Oruro) o de provincias vecinas (Pacajes, Carangas y Chucuito). Un hecho relevante es que entre los 943 indios de quienes se señalan ambos datos, constatamos que sólo 260, es decir 28%, nacieron en su provincia de origen. A la inver-

[122] *Ibid.*, f. 24v.
[123] *Ibid.*, f. 24v.
[124] *Cf.* Ann Zulawski, 1987.

sa, 506 indios, o sea 54%, nacieron en Oruro y son descendientes de migrantes ya instalados en la ciudad. Y entre quienes no nacieron allí, 27% por lo menos residen en ella desde hace más de cinco años.[125] Así, la población indígena de Oruro a fines del siglo XVII presenta en su conjunto, cierta estabilidad.

En ese contexto marcado por la antigüedad de las migraciones (muchas de las cuales se remontan a la época de la fundación, tres o cuatro generaciones atrás) las cuestiones sobre el tributo y la *mita* permiten observar un fenómeno no menos notable. En efecto, constatamos que de 1 217 hombres adultos sobre los cuales da información la fuente, 1 030 (o sea 83%) siguen pagando tributo a los caciques de sus pueblos de origen; esas cifras, que confirman plenamente los resultados obtenidos más arriba sobre las provincias de Carangas y Omasuyo, son aún más significativas, puesto que se refieren a un medio urbano. Pero eso no es todo. El censo de Oruro (de calidad excepcional entre todos los que fueron realizados bajo La Palata) incluye, entre otras cosas, informaciones precisas sobre las modalidades de participación en la *mita* de Potosí. ¿Ahora bien, qué indican? De 1 214 indios, apenas 28 (2.2%) han servido "en persona", 655 (53%) cumplieron su obligación "en dinero", mientras que 521 (42%) no la asumieron "en persona" ni "en dinero".[126] No es nada sorprendente que esas tasas sean inferiores a las relativas al tributo, en ese momento, dada la decadencia de la *mita* desde el comienzo del siglo XVII. Pero a fin de cuentas comprobamos un hecho de extrema importancia: aun en una ciudad como Oruro, los forasteros conservan, en su mayoría, los lazos con sus comunidades de origen, cuyos *hilacatas* perciben sus contribuciones a las obligaciones coloniales (incluida la conmutación de la *mita).* Ahora bien, el proceso de aculturación interna en el mundo indígena se desarrolla tanto en Oruro como en Potosí; nos encontramos, en una escala más reducida que en la Villa Imperial, ante el mismo crisol de indianismo. Y ese crisol no sólo se limita al medio urbano. La red en cuyo centro se sitúan los indios de la ciudad extiende a lo lejos múltiples ramificaciones, a través de los lazos comunitarios, y difunde los efectos del proceso de aculturación en los campos circundantes.

[125] *Ibid.*, pp. 174 y 176.
[126] *Ibid.*, pp. 185-186.

2. *Los caciques*

Bajo la dominación española, los caciques ocupan el lugar estratégico de intermediarios entre sus subordinados y el Estado colonial, en cierto modo como prolongación del papel que asumían en el Imperio inca. Sin embargo, la desestructuración de las sociedades andinas después de la Conquista altera los fundamentos de su autoridad, mientras se desarrolla un doble proceso: por un lado, los caciques de alto rango, descendientes de las dinastías que habían dominado los antiguos "reinos" o "señoríos", ven disminuir su poder; por otro, sus poderes se concentran en el nivel mediano de los jefes de "mitades", que reúnen a veces más de una decena de *ayllus*. Se trata de una ruptura de las jerarquías tradicionales, que aparece como la primera señal de la progresiva fragmentación de los grupos étnicos. Aunque no modifique en forma fundamental (como hemos visto) el hábitat indígena, el movimiento de las reducciones después de la década de 1570 sí acelera el desmembramiento de las antiguas organizaciones políticas. La autoridad de los caciques tiende entonces a definirse dentro de los límites del pueblo de "reducción", al tiempo que se ve allí consolidada. Las tasaciones toledanas confirman en ese marco los beneficios inherentes a sus funciones: "salarios" (tomados de los tributos), campos de cultivo, servicios de cierta parte de sus subordinados. Tal es el caso de la tasación, en 1575, del repartimiento de Aullagas y Uruquillas.[127] Tomemos como ejemplo a los uruquillas. Se advierte que el cacique de los urus propiamente dichos, ubicado en el rango de las "segundas personas", goza de los mismos derechos que los demás caciques y percibe los mismos tipos de prestaciones. Esta similitud de estatus, reconocida (y en muchos casos sin duda introducida) por el sistema colonial, se inscribe en el proceso general de "aymarización" de los urus.

Los derechos atribuidos a los caciques perpetúan, en realidad, los que ya tenían los "señores" aymaras, en grados variables según su rango en la jerarquía, antes de la conquista española. Se fundan en el mismo principio de reciprocidad (asimétrica), que justifica las obligaciones de sus subordinados por los servicios que ellos a su vez les brindan, servicios de orden simbólico, pues los caciques son los guardianes de la prosperidad de su comunidad, que en principio aseguran por su buena gestión y por el respeto de los ritos que les incumben (cuales-

[127] *Tasa de la Visita general [...] de F. de Toledo* (1575), publicado por N. D. Cook, 1975, pp. 5-11.

quiera que hayan sido sus alteraciones bajo la dominación española). Pero también servicios de orden material, paradójicamente relacionados con el cumplimiento de las tareas esenciales que les corresponden en el sistema colonial: la recaudación del tributo y el envío de *mitayos*. Hemos visto, en efecto, que la combinación de la responsabilidad colectiva de las comunidades y el descenso demográfico, agravado por los movimientos de migración, provoca desde fines del siglo XVI y durante todo el XVII un desajuste constante entre las tasaciones oficiales y las situaciones reales. Sabemos que los caciques mantienen un control sobre los forasteros mucho más eficaz de lo que se solía admitir; sin embargo, en ellos recae, en definitiva, la responsabilidad de las fallas, y así deben pagar por los ausentes y por los "indios pobres", como lo recuerdan sus "informaciones de servicios" con una ostensible vehemencia, aunque no sin cierta veracidad. A esto se agregan los gastos de los juicios, de las denuncias, de las diversas gestiones administrativas que como representantes de sus comunidades tienen a su cargo. La generosidad a la cual los caciques deben su prestigio todavía se inspira, sin duda, en valores andinos, pero en adelante se mide según los criterios de la sociedad colonial.

¿Cómo se procuran los caciques las enormes sumas que necesitan para mantener ese prestigio (es decir, prácticamente, responder en nombre de su comunidad a las exigencias del tributo y de la *mita)?* Los recursos que les aseguran las tasaciones están calculados no sólo para retribuir sus méritos, sino también para proporcionarles los medios con qué cumplir sus funciones. Sin embargo, en poco tiempo se tornan insuficientes frente a las cargas exorbitantes que las disfunciones del sistema colonial hacen pesar sobre ellos, y que van creciendo con la transformación de la *mita,* desde comienzos del siglo XVII, en una renta en dinero percibida por los mineros de Potosí; las propias ordenanzas toledanas recomendaban a las comunidades que dedicaran la cosecha de los campos colectivos, cultivados por sus miembros, al pago de las contribuciones. Ahora bien, la gestión de esas tierras colectivas se halla bajo la autoridad de los caciques, y en muchos casos éstos encuentran más rentable (en razón de la escasez de mano de obra, es decir, de los originarios presentes) alquilarlas a españoles o a forasteros con una renta destinada en teoría al pago del tributo y a la conmutación de la *mita.* Así se crea el mecanismo por el cual los caciques llegan a confundir las cuentas de las "cajas de comunidad" y las de sus propios ingresos, ya sea que éstos provengan de sus diversas activida-

des comerciales, de las tierras que poseen a título privado, de las que les son legalmente asignadas por su condición de caciques, o de prácticas ilegales mediante las cuales tratan de completar sus ingresos.

Gabriel Fernández Guarachi, *curaca* de Jesús de Machaca en el segundo tercio del siglo XVII y cuya carrera de "capitán de la *mita*" ya hemos evocado, representa el tipo de caciques que acumulan considerables riquezas gracias a múltiples actividades. Consideremos el inventario de los bienes registrados en su testamento (redactado en 1673 y publicado por Silvia Ribera).[128] En primer término, se compone de tierras cuya extensión exacta no se señala pero cuya enumeración distingue nueve subconjuntos distribuidos desde el altiplano hasta los valles cálidos de Larecaja y Sica Sica. Las tierras de Corani y Tuni, cerca de Sorata (Larecaja), son las únicas que había heredado de sus antepasados; todas las demás las compró, ya sea a españoles o a la Corona (en "composiciones"). La extensión de esas propiedades se ve confirmada por la cuantía del ganado de Gabriel Fernández Guarachi: cerca de 10 000 cabezas, de las cuales 3 600 eran camélidos, 5 000 ovejas, 1 000 bovinos y 80 mulas. Gran parte de esos animales (en especial 2 500 llamas y las mulas) se utilizaba para transportar tanto productos de sus tierras (maíz y trigo de los valles de Larecaja y Sica Sica) como vino de Moquegua o coca de Yungas con destino a los centros mineros y mercados urbanos: San Antonio de Esquilache, La Paz, Oruro y, sobre todo, Potosí (donde don Gabriel poseía tiendas y casas). Las actividades comerciales del cacique de Jesús de Machaca comprenden por lo tanto productos procedentes de las tres grandes zonas ecológicas complementarias del mundo andino (la costa, el altiplano y los valles orientales), que insertan en la nueva orientación del espacio económico, adaptando así el sistema tradicional de producción a las condiciones impuestas por el contexto colonial.

El documento no permite efectuar en detalle un estudio cuantitativo de las operaciones comerciales de Gabriel Fernández Guarachi, pero algunos datos sugieren su magnitud. Así, el cacique confía a su hija, doña Lucrecia, la suma de 6 000 pesos para comprar vino en el valle de Moquegua, cuyo transporte debe ser realizado por 1 000 llamas. Por otra parte, el testamento incluye una lista que enumera los nombres de 35 deudores de don Gabriel: ocho españoles y 27 indios, a quienes fa-

[128] "Testamento de Gabriel Fernández Guarache" (1673), publicado por S. Ribera Cusicanqui, 1978, pp. 20-27.

cilitó sumas por un total de 50 000 pesos. Ciertas deudas son de carácter comercial; así, en el rubro de "botijas de vino", aparecen los 1 120 pesos de Sebastián Copa, cacique de Santiago de Machaca, los 1 000 pesos de Pedro Guanca o los 1 650 pesos de Pedro Fernández Guarachi, primo de Gabriel. Pero otras deudas fueron contraídas, para el tributo y la *mita,* por varios caciques de Pacajes, entre ellos los 800 pesos de Gerónimo Galli, los 500 pesos de Pedro Guanca y, muy probablemente, gran parte de los 8 000 pesos de Alonso Tarqueseco, "capitán chico" de Curaguara.[129] Por lo tanto, una gran red de obligados y clientes se extiende, más allá de los límites de su pueblo en torno a Gabriel Fernández Guarachi, diferente de la que existía bajo las antiguas relaciones de reciprocidad, pues obedece tanto a los mecanismos del mercado como a las obligaciones de la dominación colonial, y su disposición heterogénea asegura, también en este caso, una forma de articulación entre el mundo indígena y el sector español.

Sin embargo, don Gabriel sigue dando pruebas de generosidad con sus subordinados. Ha gastado 12 000 pesos para la adquisición, a través de pleitos y "composiciones", de tierras colectivas a nombre de la comunidad de Jesús de Machaca. En su testamento lega 20 000 pesos para la construcción de una iglesia en el pueblo (que hoy es una obra maestra del arte colonial), una "casa de beatas" y un hospital para los "indios pobres", así como para el pago de un "maestro de escuela". Al parecer, Gabriel Fernández Guarachi, más allá de las fórmulas estereotipadas del género testamentario, habría experimentado auténticas preocupaciones religiosas. El testimonio resulta aún más interesante cuando nos fijamos que, justo después del rubro de "composiciones" de tierras comunales, dedica un largo párrafo a la práctica de los *colquehaques,* esos indios que pagaban 150 pesos para ser exceptuados de la *mita,* "abuso" corriente que don Gabriel menciona con ciertos escrúpulos. Sin embargo, intenta justificar esa costumbre con explicaciones a la vez extensas y confusas; precisa que se trataba, durante un corto periodo y en caso de que no hubiera rezagos en el pago, de reunir una suma suficiente para comprar tierras comunitarias cuyo producto sería dedicado al tributo y a la *mita.* El proyecto fracasó desafortunadamente, por culpa de los cobradores, y don Gabriel, defendiéndose de acusaciones injustas, efectúa una donación de "10 000 a 12 000" pesos destinados a realizar el proyecto inicial "para aliviar su concien-

[129] S. Ribera Cusicanqui, *ibid.,* pp. 14-16, cuadro 3.

cia",[130] generosidad póstuma expresada según el modo de la caridad cristiana. Así se dibuja, a través de la retórica del documento, el complejo retrato, en el corazón del siglo XVII, de un cacique situado en el cruce de dos culturas: fe inquieta, conciencia de sus deberes hacia la comunidad, habilidad comercial, inteligencia política y sumisión al orden de las cosas.

Las actividades de Gabriel Fernández Guarachi recuerdan las de otros caciques que, en la misma época, acumularon riquezas considerables en el punto de confluencia de dos sectores económicos: el sistema andino tradicional y el mercado colonial. Conocemos bien el caso de Diego Chambilla, cacique de Pomata en la década de 1620, quien también poseía numerosas recuas que cargaban maíz, vino y ají destinados a Potosí.[131] Lo representaba en la Villa Imperial un agente español, Pedro Mateos, quien administraba sus negocios y vigilaba la educación de su hijo. De acuerdo con las estimaciones de un testigo, el valor de sus bienes era de 50 000 a 60 000 pesos, y era "uno de los caciques más descansados que ay en la provincia".[132] Sin embargo, surge una duda: ¿representan esos caciques una poderosa elite o corresponden a excepciones brillantes?

Conviene examinar esos casos en una coyuntura de larga duración. Durante el periodo de población escasa, marcado por la caída de la producción de plata y la crisis de la *mita,* las cargas que las disfunciones del sistema colonial imponen a los caciques parecen generalmente insuperables. A lo largo del siglo XVII abundan los ejemplos, de *curacas* imposibilitados para cumplir sus obligaciones, detenidos por orden de los corregidores, maltratados y despojados de sus bienes. Diego Chambilla menciona el caso de Juan Cusi, "cacique y segunda persona del pueblo de Chucuito" (descendiente de la antigua dinastía de la mitad *Hurin),* víctima de malos tratos, y de "don Martín Charapasse y otros principales [de Pomata] los quales estan en la cama quebrados los brazos".[133] Los testimonios presentados por Gabriel Fernández Guarachi, en 1658, señalan que ciertos caciques, arruinados, mueren de "melancolía", e incluso dan cuenta de algunos casos de suicidio, como el de don García Vilacuti, cacique de Tihuanaco, encarcelado, que in-

[130] *Ibid.,* p. 23.
[131] John Murra, 1978c.
[132] *Ibid.,* p. 242.
[133] *Ibid.,* p. 240.

giere un veneno violento, "queriendo más morir de una vez que temer morir cada día".[134] Diego Chambilla o Gabriel Fernández Guarachi aparecen así, en ese contexto, como excepciones, pero, sin duda los caciques destituidos tampoco son la regla general. Podemos suponer que entre unos y otros se escalonan niveles de situaciones intermedias, que varían en función de las particularidades regionales y locales. En suma, si bien los jefes indígenas pueden siempre sacar provecho de su lugar estratégico entre los dos sectores de la economía colonial, su suerte es precaria, hasta fines del siglo XVII, a causa de las enormes responsabilidades que pesan sobre ellos.

Los caciques sólo logran cumplir sus obligaciones imponiendo a su vez ciertas exacciones a los miembros de su comunidad. Esos "abusos" constituyen otro lugar común de la historiografía, pero la naturaleza de la documentación ¿no amenaza falsear las perspectivas? Nuestras fuentes sobre este tema son en esencia las acusaciones formuladas en su contra por adversarios (corregidores, hacendados, mineros, etc.) que defienden intereses opuestos. Es cierto que los caciques esconden tributarios para malversar sus prestaciones, que imponen cargas ilegales (como las de los *colquehaques*), que alquilan o venden tierras colectivas, pero ¿se puede hablar de "abusos" cuando se trata de prácticas tan corrientes, en cierto modo inherentes a la dominación colonial? Los caciques pueden aducir con toda sinceridad, como en el caso de Gabriel Fernández Guarachi, que no hacen más que administrar lo mejor posible los negocios de su comunidad. Que confundan los bienes comunitarios con sus propios recursos es algo al parecer inevitable, pues son personalmente responsables de todo incumplimiento de sus subordinados al tributo y a la *mita*. ¿Y cómo entender, inversamente, que estos últimos acepten las exacciones de sus caciques sin verse siempre obligados por la fuerza? Es verdad que no van por su voluntad a la *mita* de Potosí, y toda la literatura insiste (como ya lo hemos hecho nosotros) en la crisis crónica de esa institución a lo largo del siglo XVII. Pero invirtamos las cosas para adoptar el punto de vista de los caciques; resulta sorprendente, teniendo en cuenta el contexto, que aún logren enviar, en los años 1660-1670, contingentes de 1 500 a 2 000 *mitayos* "en persona", y de 700 a 800 "indios de plata". Sabemos también que los mismos ausentes, convertidos en lejanos forasteros, permanecen en gran parte bajo su control, por lo menos hasta la época de La

[134] AGI, Escribanía de Cámara, 868 A, primer expediente, f. 45r.; f. 46r.

Palata. Debe admitirse que los lazos tradicionales entre los *curacas* y sus subordinados, fundados en servicios recíprocos (aunque de diferentes órdenes), siguen manteniendo una cierta cohesión en la comunidad.

Tales vínculos persisten un siglo y medio después de la Conquista, pese a las alteraciones e incluso perversiones que sufren, ¿no termina la contradicción por estallar? Volvamos a la naturaleza de las fuentes y, de nuevo, a la coyuntura. ¿Será un azar que justo a partir de fines del siglo XVII las denuncias que se multiplican contra los caciques provengan de miembros de su propia comunidad? Sin duda es necesario tener en cuenta las diferencias regionales y las circunstancias particulares, pero la repetición de esos juicios es demasiado frecuente como para no sugerir que, durante el siglo XVIII, el deterioro de las relaciones entre los caciques y sus comunidades se agrava hasta el punto de comprometer su autoridad en lo sucesivo. Durante las grandes rebeliones de 1780-1781 también abundan, en los Andes meridionales, los casos de caciques víctimas de levantamientos —así como corregidores u otros españoles— y asesinados por sus propios indios. ¿Por qué este desenlace?

Tomemos algunos ejemplos, como el de Francisco Sirpa, cacique de Caquiavire, en la provincia de Pacajes, contra quien se quejan en 1713 los miembros de su comunidad.[135] Entre las principales acusaciones están el cobro de tributos ilegales e impuestos a adolescentes que apenas tienen 16 años, así como a las viudas, por un total anual de 400 pesos, y el alquiler de tierras y pastizales comunitarios a varios españoles, cuya renta de más de 120 pesos malversa el cacique. Y volvemos a encontrar la práctica de los *colquebaques:* fuera de los *mitayos* propiamente dichos, que pueden recuperarse a sí mismos por la suma de 52 pesos, Francisco Sirpa designa cada año tres o cuatro indios por encima de la cuota, a quienes exige una "ayuda" de 75 pesos (observemos de paso la caída de los "precios" de las conmutaciones). Por último, varios rubros constituyen los servicios personales que el cacique recibe de sus subordinados:

— dieciocho a veinte indios, empleados como pastores, que no reciben salario ni comida;

— dos indias encargadas de dos pulperías, a quienes hace vender pan, coca, vino, chicha, velas, y "el tiempo que acaban su mita de todo

[135] ANB, EC 1713, núm. 10. "Autos seguidos por don José Bonifacio Defensor Protector de los naturales contra don Francisco Sirpa gobernador del pueblo de Caquiavire en el Partido de Pacajés", 142 ff.

le cobra en plata vendase o no se venda";[136] de regreso a su aldea, deben aún —como las demás indias— hilar y tejer para el cacique;

— cinco indios o indias al servicio de su casa (sin salario ni comida): si faltan, deben pagarle cuatro pesos los hombres y tres las mujeres;

— seis indios (uno de cada *ayllu* de *Hurinsaya)* para el transporte de mercaderías, cuyos viajes (a Moquegua, Cochabamba, las Yungas, Oruro y Potosí) duran entre 50 días y dos meses;

— por último, los miembros de la comunidad cultivan colectivamente, 10 campos para el cacique, de una extensión equivalente en total a 200 cargas de granos (sin tampoco ninguna retribución).

En las acusaciones que preceden, es sorprendente la insistencia de los testigos en la transgresión —de la cual Francisco Sirpa es culpable— de las reglas de la reciprocidad andina. En efecto, la tradición dicta que el cacique debe recompensar a sus subordinados, a cambio de sus servicios, con dones de coca, chicha y comida, principio que sigue vivo en los espíritus y cuya violación causa verdadero escándalo. Los "abusos" no consisten tanto en las prácticas ilegales en sí (malversación de los tributos, usurpación de tierras comunales, etc.) como en el hecho de que Francisco Sirpa incumpla con su deber de generosidad.

Así el hincapié se desplaza, en los juicios contra los caciques durante el siglo XVIII, hacia la denuncia de una "tiranía" que los equipara prácticamente a los españoles. Disponemos en el caso del pueblo de Calacoto, también en la provincia de Pacajes, en 1731-1733, de un documento notable, pues reúne las quejas, presentadas por escrito, de casi todos los tributarios de la mitad *Hurinsaya*.[137] Incluye una colección de unas 60 "biografías" breves, que nos brinda un cuadro general de la explotación a la cual la comunidad se encuentra sometida. El cacique de Calacoto, don Juan Eusebio Canqui, exige cada año los servicios durante dos meses de 11 indios: cuatro hombres, cuatro mujeres y tres *irasiris* (estos últimos debían proveer su casa de sal, grasa, velas, etc.). Si no cumplían, cada uno debía pagar una compensación de siete pesos cuatro reales o de nueve pesos, según los trabajos que le correspondían. Los miembros de la comunidad también denuncian el desvío de 22 tributarios designados para la *mita* de Potosí, que el cacique emplea como *marabaques* en su provecho (a menos que cada

[136] *Ibid.*, f. 16v.

[137] ANB, EC 1731, "Expediente del recurso de don Gaspar Tarqui, capitán enterador de la mita de la parcialidad de Urinsaya, pueblo de Calacoto, provincia de Pacajes, por sí y en nombre del común de dicha parcialidad contra don Juan Eusebio Canqui, cacique y gobernador de dicho pueblo, por extorsiones y abusos", 122 ff.

uno se "vuelva a comprar" por la suma de 52 pesos, equivalente al salario de un trabajador libre contratado en su lugar). Escuchemos algunas de esas voces:

— Bartolomé Mamani, del *ayllu* Condoroca, quien sirvió al cacique durante cinco años, un mes por año, reclama su crédito: siete pesos cuatro reales (por un salario de 12 reales por mes), más 48 pesos cuatro reales que el cacique le exigió por las mercaderías (coca, aguardiente, etc.) que estaba encargado de vender en su pulpería;[138]

— Pedro Pate, del *ayllu* Sique, fue designado como *marahaque* antes de cumplir la edad de tributario, por lo que pagó 52 pesos; dos años más tarde sirvió personalmente la *mita* de Potosí; en la actualidad es *hilacata* y se queja de pagar el tributo de los ausentes y de los muertos;[139]

—Por último, María Sisa, viuda de Pedro Santos:

> Cogio a mi marido y dijo por fuersa que fuese a servir de marahaque y por ser un pobre le sirvió un año de este año le hiso de cargo de los borigos que morio *[sic]* y que porque no fue rason y pagar lo que no comió dijo mi marido no puedo pagar solo por esto y por no querir *[sic]* pagar de su trabajo le hiso asotar mucho que case lo mato y por este mido *[sic]* ya no podo salir de la casa del dho cacique toda la vida serviendo e yo tambien.

Al cabo de seis años y medio, María Sisa intenta huir, con su marido y sus hijos, hasta su estancia; el cacique los alcanza y apalea al marido, que muere poco después. Luego se lleva a la hija de María Sisa, de siete años, que no reaparece desde entonces; la madre teme que el cacique la haya vendido en Moquegua.[140]

Más allá de las anécdotas trágicas y los casos singulares, destaca el hecho de que el cacique Juan Eusebio Canqui es objeto de un verdadero fenómeno de rechazo por parte de los miembros de su comunidad. "Dicho cacique no nos mira como a tributarios sino como a enemigos"; es un "enemigo declarado de los indios", dicen.[141] ¿Retórica sospechosa? Los indios recuerdan también que don Juan Eusebio Canqui no es en realidad el cacique legítimo, sino que fue impuesto por el ex corregidor de Pacajes, Mateo de Proleón, de quien es compadre. Las protestas contra su designación resultaron vanas a causa de las

[138] *Ibid.*, f. 17r.
[139] *Ibid.*, f. 69r.-v.
[140] *Ibid.*, f. 45r.-v.
[141] *Ibid.*, f. 22v.: Bernabé Chambi; f. 29r.: Marcos Tancara.

amenazas ejercidas contra los indios "formando escuadras de españoles y mestizos que nos amedrentasen con sus armas".[142] Ahora bien, Juan Eusebio Canqui no inventó nada: sin duda se distinguía por su ferocidad y brutalidad, pero sus predecesores también designaban *marahaques* y se beneficiaban de los "indios de servicio" (a los cuales acordaban un salario de 12 reales por mes, lo que deja de hacer Juan Eusebio Canqui). Sin embargo, es notable que en las declaraciones de los denunciantes el término *mita* sea ahora empleado, indiferentemente, tanto para los servicios al cacique como para el trabajo forzado en Potosí. Cierto es que se trata de una antigua institución andina (que las ordenanzas de Toledo confirman en favor de los caciques), pero en el contexto colonial, desde hace 150 años, comporta una connotación siniestra. Además de la arbitrariedad que Juan Eusebio Canqui impone, advertimos sobre todo, a partir de la época de Gabriel Fernández Guarachi, un cambio significativo: ahora el cacique, como los propietarios españoles, emplea personalmente *marahaques,* y, como los mineros de Potosí, se beneficia no sólo de una *mita* en trabajo, sino también de una *mita* conmutada en dinero.[143] La disminución relativa de la *mita* en Potosí, después de la reforma del virrey De la Monclova, no hace más que transferir los efectos de la explotación colonial en beneficio de los caciques. Pues los "abusos" que obligan a los indios a pagar su rescate o a convertirse en dependientes en las haciendas o en las minas, no desaparecen con ello, sino que se perpetúan por una especie de inercia; más bien, los caciques los perpetúan, ahora en su provecho.

¿Por qué se da ese deterioro, muchas veces hasta la ruptura, de los lazos entre los caciques y su comunidad? Una primera razón es que en muchos casos aparecen nuevas elites indígenas. Si seguimos, hasta fines del siglo XVIII, linajes como el de los Guarachi en Jesús de Machaca, o el de los Challapa en Challacollo y en varios otros pueblos, vemos que las familias de la nobleza indígena, víctimas de las vicisitudes

[142] *Ibid.*, f. 90r.

[143] Volvemos a encontrar las mismas prácticas en Calacoto 16 años más tarde, en 1747, cuando se instruye nuevo proceso en contra de uno de los sucesores de Juan Eusebio Canqui, el cacique Juan Machaca. Las exigencias de este último parecen, sin embargo, más moderadas, ya que se trata de seis tributarios: un indio de *mita* cada año (o sea, 52 pesos); otro llamado alguacil mayor (52 pesos); un *yrasiri* (40 pesos); un indio llamado alcalde (siete pesos cuatro reales por mes); otro para su pulpería (nueve pesos cuatro reales por mes), y otro *mitayo* (siete pesos cuatro reales por mes). El término *marahaque* no se menciona en la lista, pero los testigos indican como prueba las conmutaciones, con tarifas fijadas minuciosamente, de la *mita* al servicio del cacique; ésta se ha transformado en una renta en dinero (ANB, Minas, t. 126, núm. 1139): "Capítulos puestos por los indios del pueblo de Calacoto, provincia de Pacajes contra su cacique don Juan Machaca, y José Rivera, escrivano público de dicha provincia sobre exacciones..." [1747-1750], 265 ff.).

que hemos descrito, van poco a poco a la ruina. Ahora bien, los cambios que afectan a los poderes locales parecen acelerarse durante el siglo XVIII por el peso creciente de los repartos en los mecanismos del sistema colonial. Los caciques son, en efecto, los intermediarios obligados de los corregidores para las ventas forzadas a los indios; ellos reciben las mercaderías y las reparten a sus *hilacatas* y demás cobradores, quienes a su vez obligan a los tributarios a comprarlas.[144] Evidentemente, los caciques sacan provecho de su colaboración, y venden ellos mismos parte de esas mercancías en sus pulperías. Asimismo, los corregidores suelen imponer a las comunidades caciques de su elección, a fin de asegurarse su complicidad. Si bien las viejas dinastías podían conservar todavía algunos vestigios de su identidad étnica, ese sentimiento no es compartido por los recién llegados (acusados en ciertos juicios de ser "mestizos"). Los nombres de "Carangas", "Pacajes", etc., acaban por designar simples circunscripciones administrativas, sin otra connotación, y los pueblos se hunden en el anonimato de su estatus de unidades tributarias, culminando así la disolución de los antiguos grupos étnicos.

El tiempo hizo su obra también en otros aspectos. Desde el comienzo de la época colonial, los caciques eran en su mayoría ladinos que sabían leer y escribir el español, por lo general educados en colegios fundados para ellos en Cuzco, Lima y Potosí. Al término del proceso de aculturación, ciertos caciques tienden a aproximarse a las familias criollas, con las cuales comparten valores, gustos e intereses (fundados, pese a las rivalidades, en la explotación de la mano de obra indígena). Incluso llegan a celebrar con ellas alianzas matrimoniales que explican la denominación a veces justificada de "mestizos". Tampoco resulta casual que, desvinculados de la masa indígena y llevando un estilo de vida que ya no los distingue de los hacendados o de los *azogueros,* los caciques opten muy a menudo, durante los alzamientos de 1780-1781, por el partido realista, el de la represión implacable. Por su parte, el resto de la población indígena experimenta —como ya hemos visto— otro proceso de mestizaje, de tipo "interno", tanto en los pueblos (con los forasteros) como en las ciudades, donde, por vías diferentes, se funden los orígenes étnicos y se elabora una indianidad común.

[144] *Cf.* J. Golte, 1980, pp. 153 y ss.

3. Los indios y el mercado

¿Cómo se procuran los indios, a su vez, el dinero que necesitan para sus múltiples obligaciones (tributos, *mita,* cargos religiosos, repartos, etc.)? Tienen dos opciones: la venta de su fuerza de trabajo o la venta de una parte (variable) de los productos de sus tierras. Sin embargo, sabemos que la economía indígena permanece fundada en el principio de la complementariedad de las zonas ecológicas y en el ideal de la autosuficiencia, de modo que los intercambios que practican toman la forma esencial de trueque. No ignoran el uso de la moneda, exigida para los tributos, pero si se integran en el mercado colonial es por la fuerza de las exacciones que pesan sobre sus hombros; no se trata, para la masa de los tributarios, de buscar una ganancia en el sentido occidental de la palabra, sino de "comprar" el dinero indispensable para el pago de sus obligaciones. Por lo tanto, tienden a descontar sólo el excedente de sus productos (si es que existe) correspondiente a las sumas que necesitan. Los excedentes y las ganancias son variables en función de distintas coyunturas: el clima, los precios, la demografía. Y hemos visto que, a menudo, incapacitados para "rescatar" su turno en la *mita,* los indios más miserables deben consentir en comprometerse como *marabaques* o huir. ¿Qué representa la parte de la producción indígena canalizada de este modo en los circuitos del mercado en relación con la producción global y el conjunto de los intercambios por trueque? Este es un problema difícil, tal vez insoluble, que algunos estudios en curso apenas comienzan a explorar.

Hemos encontrado en Potosí, desde la época de Francisco de Toledo, unos cuantos "mercaderes" indígenas empadronados como *yanaconas,* o sea desvinculados de su comunidad de origen. Recordemos que, entre otras actividades, abastecían las minas de leña, carbón de leña y sal; la provisión de esas mercaderías de primera necesidad en Potosí sigue dominada en el siglo XVIII por los indios. Ciertos caciques, por su lado, obtienen ganancias considerables gracias al comercio a larga distancia, siguiendo las redes que unen la costa del Pacífico (para el vino y el ají) y los valles orientales (para la coca) con Potosí. ¿Qué es de los demás indios, inmensa mayoría de campesinos comunes (o de pescadores urus)? Su participación en el mercado colonial está reglamentada por un arancel de 1591, aplicable al conjunto de las Indias Occidentales, que los somete, como los españoles, al pago de los derechos de alcabala por todas las transacciones de artículos de origen

europeo, así como sobre los que revenden como intermediarios, pero están exceptuados por las mercaderías que ellos mismos producen (salvo la coca). Esta excepción descarta de nuestras fuentes, en principio, los intercambios comerciales propiamente indígenas, pero la realidad difiere de la legislación. Las protestas repetidas sin cesar presentadas por los caciques en nombre de sus subordinados, atestiguan *a contrario* la participación de estos últimos en el mercado colonial. ¿Actúan esos caciques por cuenta propia? Puede ser, pero la formulación detallada de las denuncias sugiere una trama de múltiples operaciones, cada una de mínima importancia, a escala local o regional.

Una de esas denuncias fue presentada en 1762 por los indios de la provincia de Paria. Escuchemos a Melchor Challapa, cacique de Challacollo: "El común de indios de su pueblo solo comercia con los frutos de sus tierras que son quinua y papas para su mantención y que aunque lleuan a uender alguna manteca a la villa de Potosí ciudad de La Paz y Oruro es producido del ganado de su propia criansa como es notorio (y que muchas veces se le colocó alcabala) [...].[145] Los indios de Challacollo venden también tejidos (bayetas) y don Melchor precisa que los fabrican ellos mismos con la lana de sus ovejas. Admite en cambio que la coca y el ají, con los cuales también comercian sus subordinados, son legítimamente sometidos a la alcabala, "respetto de que no los producen sus tierras y los compran de españoles".[146] Sus palabras son confirmadas por los testigos de Quillacas, Aullagas, Toledo y Salinas, quienes agregan una nota sobre los viajes transversales, de un lado y otro de la cordillera, durante los cuales los indios transportan harina de trigo de Cochabamba a Tarapacá o Pirca (sobre la vertiente del Pacífico) así como carne salada procedente de sus ganados.

Sin embargo, los indios de una misma comunidad no iban todos a los mercados de Oruro, La Paz o Potosí para vender sus escasas reservas de *chuño,* de grasa o algunas varas de bayeta. Algunos informes aportados por varios *hilacatas* de Calacoto, en 1731, parecen esclarecer este punto: "En mi ayllu [declara Pedro Pate] tengo algonos tributarios *[sic]* que son pobres y estos por no faltar sus tributos pagan en género".[147] Podemos suponer en ese caso que es el cobrador quien comercializa los productos reunidos de ese modo. ¿Lo hace directamente

[145] ANB, EC 1762, núm. 142, f. 8r.
[146] *Ibid.*, f. 8v.
[147] ANB, EC 1731, núm. 48, f. 69r., Pedro Pate.

o por medio de una cadena de comerciantes? La misma pregunta se plantea para los tributarios que consiguen pagar sus obligaciones en dinero. En otros términos, ¿en qué medida los intercambios alimentados por los indios, fuera de la esfera del trueque, escapan a los circuitos controlados por los intermediarios españoles (o los caciques)?

No podemos dejar de recordar, en una perspectiva más amplia, algunos de los resultados de la investigación realizada por Enrique Tandeter sobre las alcabalas de Potosí.[148] Ésta abarca, gracias al análisis de más de 40 000 transacciones, las personas y mercaderías registradas en la Aduana Real al finalizar el periodo colonial (1779-1810). Una primera muestra correspondiente al año 1793 permite trazar un cuadro sugestivo. Las mercaderías sometidas a la alcabala representan por entonces 35% de los intercambios; las mercaderías exceptuadas, o sea 65% del total, son esencialmente productos americanos (como el maíz, los tubérculos, la sal, la leña, etc.). Los indios dominan las transacciones referidas a estos últimos artículos, pero la frecuencia de apellidos indígenas en los registros de la Aduana confirma que, en lo que concierne a las demás mercaderías, no escapan a la alcabala.[149] Resaltaremos sobre todo las tres observaciones siguientes:

— Las cifras globales, establecidas en función del origen de las mercaderías, permiten distinguir dos sistemas de intercambios diferentes: el de los "efectos de Castilla" por un lado y el de los productos americanos por otro. Los artículos de Castilla constituyen cerca de la mitad del valor total del tráfico, pero sólo 7% del número de operaciones, con un promedio de 6 657 pesos por operación; por su parte, los artículos americanos alimentan 93% de las operaciones, con un promedio de sólo 578 pesos por transacción. Así, a la extrema concentración del comercio de importación se opone la fragmentación del comercio trasregional o regional.

—En el transcurso del año estudiado, 743 individuos introdujeron mercaderías en Potosí. Una clasificación establecida en función de dos criterios, el valor anual por persona y la cantidad de operaciones, muestra que un grupo reducido, 3.5% de los comerciantes, negocia 55% del valor del tráfico, correspondiente a sólo 14% de las operaciones; la cuarta parte (24.5%) de los comerciantes trata 33% del valor en 32% de las operaciones; por último, una multitud de individuos (72% del total) no introduce más que 11% del valor de las mercaderías mediante un

[148] E. Tandeter, 1980; E. Tandeter, V. Milletich, M. M. Ollier, B. Ruibal, 1987.
[149] *Ibid.*, pp. 409-414.

número muy alto de operaciones (53%). Alrededor de 500 personas, o sea dos tercios del conjunto, acudieron una sola vez en el transcurso de un año para vender un artículo en Potosí. ¿No refleja esa atomización del mercado la presencia de los indios?

— Un caso (entre otros) tiende a confirmar esta hipótesis: el de los tejidos. Un nuevo contraste opone el circuito de ropa fabricada en los talleres de Cuzco al circuito de las bayetas procedentes de La Paz o de Oruro. El primero corresponde a ùn tráfico notablemente concentrado, pues apenas cinco comerciantes manejan 63% del monto anual (los demás negociantes en ropa pertenecen a su vez a la categoría "intermediaria"). Las operaciones referentes a esas telas alcanzan un valor promedio de 2 275 pesos, una de las más elevadas entre los artículos americanos. En cambio, casi la totalidad del tráfico de bayetas (88%) se dispersa entre 45 muy pequeños "comerciantes",[150] cuyo valor promedio de operaciones es de apenas 113 pesos (ni siquiera 5% del valor total de los tejidos de Cuzco). Aquí se impone un paralelo con las declaraciones de don Melchor Challapa: ¿no se encuentran, entre esas bayetas, las que los indios de Challacollo iban a vender a Potosí?

El pescado, principal artículo producido por los urus, ya ocupaba un lugar importante en la economía andina prehispánica; las prescripciones religiosas introducidas por los españoles lo convirtieron, por otra parte, en alimento obligatorio. Según una descripción cuantificada de las mercancías que afluían hacia la Villa Imperial en 1603, el mercado de Potosí recibía, y redistribuía, tres tipos de pescados de orígenes diferentes: 6 000 arrobas de pescado salado, con un valor de 24 000 pesos, llegaban de la costa del Pacífico (de Arica o Cobija) transportadas a través del desierto de Atacama; el pescado capturado en el lago Titicaca, tratado con hielo, tenía un valor de 30 000 pesos, y el "pescado fresco", 12 000 pesos.[151] A título de comparación, las entradas de coca a Potosí son estimadas, en ese año, en 360 000 pesos, las de maíz en 260 000, las de *chuño* en 120 000 y las de papas también en 120 000 pesos. En otros términos, el pescado representa en valor la mitad de cada una de estas últimas mercancías. ¿Cómo era llevado hasta Potosí?

La documentación sobre el comercio del pescado es por desgracia muy escasa. Informaciones más o menos tempranas se refieren, de modo curioso, a los pescadores menos conocidos: los de la costa del

[150] *Ibid.*, pp. 404-409.

[151] RGI, [1603], 1965, t. I, pp. 373-385; citado por C. Sempat Assadourian, 1982, p. 190.

Pacífico, los camanchacas.[152] Una indagación de 1591 nos indica que Juan Velásquez Altamirano, corregidor de la provincia de Atacama durante 11 años, además de encomendero, controla por completo la pesca y el transporte de pescado de Cobija a Potosí. No nos resulta sorprendente que se apoye en la autoridad del cacique de los atacamas, don Pedro Liquitaya, a quien obliga a colaborar —según un testigo de la parte adversa— ya sea amenazándolo, ya sea embriagándolo. Son los camanchacas quienes pescan, al parecer, por cuenta del encomendero-corregidor, mientras que los atacamas llevan a cuestas las cargas de pescado de Cobija a Chiuchiu (unas 30 leguas); luego, son las caravanas de llamas de Juan Velásquez Altamirano las que toman el relevo atravesando el inmenso desierto de Chiuchiu a Potosí. No paga por cierto a los pescadores ni a los portadores que trabajan para él. En suma, es una red dominada en su totalidad por el dueño español.

Quizá suceda lo mismo en las pesquerías de Omasuyo, en donde ya hemos encontrado urus reducidos a la condición de *yanaconas*. Una descripción redactada en 1651 menciona 34 pesquerías que proveen 12 000 arrobas de bogas a todas las regiones de Charcas.[153] Estas cifras, limitadas a la orilla oriental del lago Titicaca, permiten deducir la importancia del conjunto del eje acuático para el abastecimiento de pescado de los centros urbanos y mineros. Sabemos, sin embargo, que cierto número de pesquerías, como consecuencia de las composiciones, permanecieron vinculadas a las comunidades. El control de la producción, y sobre todo de la venta del pescado, ¿era ejercido en este caso por los caciques aymaras? Es lo que sugieren algunos ejemplos, como el de don Gaspar Inga Yanayqui, cacique de Guarina, quien en su testamento de 1672 mencionaba una pesquería en la isla de Cageata, o el de don José Fernández Guarachi (sobrino nieto de Gabriel), cacique de Jesús de Machaca durante más de 50 años (de 1681 a 1734), quien había adquirido también por composición la pesquería de Viripaya, situada entre Guaqui y Tiahuanaco.[154]

Las situaciones varían, en realidad, en función del peso relativo de los urus dentro de las comunidades y del grado de autonomía que habían podido alcanzar. Recordemos la cuasi servidumbre que los caciques de Huachacalla imponían todavía en la segunda mitad del siglo XVII a los chipayas. Los urus de Pomata o de Jesús de Machaca, bajo la

[152] ANB, t. I. 1591, núm. 417.
[153] V. Maurtúa, 1906, t. XI, p. 219; citado por C. Sempat Assadourian, 1982, p. 190.
[154] R. Choque Canqui, 1979, p. 137; 1987, p. 359.

autoridad de las dinastías Chambilla o Guarachi, tampoco disponían del mismo campo de posibilidades que los urus de Challacollo (en vías de "aymarización"), que formaban por sí solos una comunidad. Sin embargo, podemos admitir que los indios aún identificados como urus a fines del siglo XVIII (ya fueran residuales o recién salidos de los lagos) se destacan por su menor integración a los circuitos del mercado colonial. Su marginación se traduce en un tributo inferior en su conjunto, del cual una parte importante se compone de obligaciones en mercaderías. Así, las tasaciones continúan ordenando a los urus de Jesús de Machaca, de San Andrés o de Tiahuanaco, en un momento relativamente tardío (1767), la provisión de tela y de pescado.[155] A la inversa, la integración en el mercado colonial constituye uno de los criterios de la "aymarización" progresiva de los urus. Ahora bien, no es indiferente que en este aspecto subsistan importantes contrastes, mientras que a lo largo del siglo XVIII se cristalizan nuevas líneas de separación dentro del mundo indígena.

E. Estratificaciones sociales

Mientras el proceso que asocia migraciones y mestizajes se prolonga hasta fines del periodo colonial, las categorías de clasificación de los grupos indígenas sufren, con la erosión de las antiguas solidaridades, transformaciones de sentido y de aplicación. Los forasteros, desvinculados por completo de sus pueblos de origen y registrados como tributarios en sus lugares de residencia, pierden su carácter de "foráneos" para convertirse dentro de las comunidades en indios de estatus inferior, por oposición a los originarios, según un criterio menos étnico que social. Esos cambios se ven acompañados a lo largo del siglo XVIII de una especie de cruces entre unos y otros, de modo que ni los originarios ni los forasteros son ya exactamente descendientes de los indios que correspondían a esas categorías a fines del siglo precedente.

1. *La integración de los forasteros*

Hemos visto que en la época del virrey La Palata, los forasteros siguen pagando tributo a sus caciques de origen en mucho mayor número de

[155] AGN, Sala XIII, 17-10-3.

lo que se creía; pero parecen escapar en su mayoría a la *mita* de Potosí, e incluso al pago de la *mita* en dinero. Las cargas coloniales más pesadas recaen, por lo tanto, sobre los originarios, cuyos efectivos no cesan de disminuir con la hemorragia de los que huyen. Desde el punto de vista de los intereses de la Corona el proyecto de reforma del duque de La Palata parece perfectamente coherente, pues se trataba de quebrar el círculo vicioso, es decir, acabar con los movimientos migratorios y fijar en su lugar a los indios que habían abandonado su comunidad. Es cierto que su "reducción" correspondía a la política constante, aunque vana, del gobierno virreinal desde Toledo, dado que la lógica española jamás había admitido que los tributarios pudieran depender de caciques alejados. Por ello, las medidas de La Palata pretendían ser radicales: los forasteros, después de haber optado entre regresar a su pueblo de origen o permanecer en su pueblo de adopción, debían en definitiva pagar tributo en el lugar elegido, a una tasa inferior a la de los originarios, con quienes compartirían la obligación de la *mita*. Sabemos que el proyecto de La Palata, objeto de una oposición casi unánime, sufrió profundas modificaciones por parte de su sucesor, el conde de la Monclova. Pero la imposición de tributo a los forasteros, en adelante sometidos a los caciques de sus lugares de residencia, queda en principio establecida. El régimen de la *mita*, en cambio, permanece confuso hasta la cédula real de 1732, que retoma la medida de La Palata sobre el cálculo de los contingentes de *mitayos* (de un conjunto que incluía originarios y forasteros), pero su aplicación también experimenta incertidumbres e irregularidades.[156] Éstas pueden provenir, en parte, de los movimientos internos que afectan a ambas categorías de indios, en una coyuntura demográfica que favorece la integración de los forasteros en las comunidades donde se han establecido; después de las epidemias de peste de 1719-1720, el área del eje acuático recae, hasta mediados del siglo XVIII, en una nueva fase de escasa población.

a) Challacollo

En 1726 se realiza un nuevo censo en Challacollo, 40 años después del de La Palata. Se trata (como antes en Jesús de Machaca) de revisar la

[156] *Cf.* N. Sánchez Albornoz, 1978, cap. I.

lista de tributarios después de la gran epidemia.[157] El cuadro 40, muy simplificado en relación con el precedente (33), evidencia cambios sorprendentes. Si bien volvemos a encontrar los cuatro *ayllus* de 1683 (Checa y Cupi por un lado, Caquenta y Sonocota por otro), cada uno de ellos añade, a sus originarios, cierta cantidad de agregados. Los indios establecidos en las haciendas de españoles, incluidos los de la provincia de Paria, ya no están mencionados. Por su parte, los forasteros ¡han desaparecido! Los famosos taracos figuran en el documento, y hasta conservan su denominación de origen étnico, pero también se convierten en agregados, y el texto precisa que en adelante serán considerados como originarios.[158] La numeración anotada al margen de cada tributario incluye a todos los taracos sin distinción alguna, así como a los indios de la estancia de Guancane, calificados entonces como "urus originarios de ese pueblo". ¿Por qué ese resurgimiento? El censo de 1726 no aclara nada. La recapitulación final llega, para el conjunto de Challacollo (con las estancias de Santo Tomás, Burguillos, Guancarama y Caravi), a un total de 141 originarios.

Hay que esperar unos 40 años más para encontrar otro censo de Challacollo, realizado en 1764 por el corregidor Manuel de Herrera.[159] Aparecen en él otros cambios en la misma línea de la evolución anterior (véase el cuadro 41). El pueblo se sigue componiendo de cuatro *ayllus,* pero ya no son los mismos; si bien los de la mitad *Hanansaya* (Checa y Cupi) subsisten, los de la mitad *Hurinsaya* (Caquenta y Sonocota) han desaparecido y han sido reemplazados por dos nuevos *ayllus,* Tinta y Taraco, ambos poblados por originarios. Vemos que el cuadro sufrió notables modificaciones después del documento de 1624,[160] pues los descendientes de los taracos venidos del norte del lago Titicaca, de los cuales se quejaban antes con tanta amargura los caciques de Challacollo ¡forman ahora parte plena de la comunidad! ¿Se han fusionado los miembros de los *ayllus* Caquenta y Sonocota, por su lado, con los de Checa y Cupi? Los patronímicos no se han fijado lo suficiente para poder afirmarlo con certeza. Quedan algunas estancias asociadas con la comunidad de Challacollo, como las de Santo Tomás (donde los indios se califican ahora de "urus"), Burguillos y Guancarama, pero no las de Guancane y Caravi. Una numeración continua atraviesa todas

[157] AGN, Sala XIII, 18-4-3. "Padrón original del pueblo de San Pedro de Challacollo" (1726), 17 ff.

[158] *Ibid.*, f. 8v.: "Yndios de la Nación de los Taracos agregados en este pueblo que an corrido como orixinarios".

[159] ATP, Expediente núm. 364, "Padrón de los indios tributarios de San Pedro de Challacollo" (1764).

[160] *Cf. supra,* pp. 419-420.

CUADRO 40. *Challacollo (1726). Tributarios. Originarios* (numeración continua de 1 a 107)*

En los *ayllus:*		
Mitad *Hanansaya*		
—*ayllu* Checa	13	
"agregados a este ayllo"	4	
—*ayllu* Cupi	9	
"agregados a este ayllo"	3	
Mitad *Hurinsaya*		
—*ayllu* Caquenta	9	
"agregados a este ayllo"	2	
—*ayllu* Sonocota	6	
"agregados a este ayllo"	1	
TOTAL	47	
"Yndios de la nación de los Taracos agregados en este pueblo que an corrido como originarios*"* (numerados de 48 a 98)	51	
"Yndios originarios *de este pueblo que residen en la estancia de Guancane"* (numerados de 99 a 107)	9	
"Yndios pastores de las estancias pertenecientes a la religión de nros padres San Agustín" (numerados de 1 a 30)	30	
"Yndios de la estancia de Caravi del cargo del gobernador deste pueblo" (numerados de 31 a 33)	4	
TOTAL	90	*"originarios y agregados Urus"*
	51	*"Taracos agregados"*
	141	"indios tributarios"

*Este cuadro reproduce con la mayor fidelidad la disposición y las categorías del documento original.

FUENTE: AGN, Salav XIII, 18-4-3.

las secciones del padrón, mientras que la recapitulación final distingue 309 originarios por un lado y 51 urus (los de Santo Tomás) por otro.

¿Por qué los indios de la estancia Santo Tomás recuperaron, en 1764, una calidad uru que ni el censo de 1683 ni el de 1726 mencionaban? La respuesta se halla tal vez en la "memoria" que el corregidor Manuel de Herrera dedica a los indios ausentes de la estancia Guancane, cuya relación proporciona:

CUADRO 41. *Challacollo (1764). Tributarios*

	*Originarios**	
En los *ayllus*:		
— *ayllu* Checa (numerados de 1 a 79)	79[a]	
— *ayllu* Cupi (numerados de 80 a 149)	70[b]	
— *ayllu* Tinta (numerados de 150 a 169)	20	
— *ayllu* Taraco (numerados de 170 a 205)	36[c]	
"originarios de el tambo de la venta de en medio" (numerados de 206 a 261)	56	
En las estancias:		
"Yndios uros que residen en la estancia de Santo Tomás de la obra pía" (numerados de 262 a 312)	51	
"Yndios originarios *de la estancia de Burgutllos"* (numerados de 313 a 341)	29	
"Yndios originarios *de la estancia de Guancarama"* (numerados de 342 a 360)	19	
TOTAL	309	*"tributarios* originarios"
	51	*"Uros"*
	360	"indios tributarios"

* Este cuadro reproduce con la mayor fidelidad la disposición y las categorías del documento original.

[a] De los cuales nueve están en Potosí.

[b] De los cuales cuatro están en Potosí.

[c] De los cuales dos están en Potosí.

FUENTE: ATP, Expediente núm. 364

Pedro Ventura Avalos, 18 años
Domingo Mamani, 39 años
Diego Miranda, 38 años
Juan Pasqual, 40 años
Francisco Gonzalo, 36 años
Sebastián Yucra, 49 años
Pedro Santos, 49 años
Bartolomé Pedro, 47 años
Pedro Mathes, 19 años.

Esta lista corresponde exactamente a la del censo de 1726; la mayoría de esos indios, 40 años más tarde, habían sin duda fallecido mucho

antes. Pero el corregidor investiga con detalle, y el cacique de Challacollo, don Melchor Challapa, presenta tres testigos: Antonio Quispe, de 70 años, del *ayllu* Taraco; Felipe Chambi, de 56, del *ayllu* Cupi, y Nicolás Jasinto, de 64 años, del *ayllu* Checa. Los tres responden en el mismo sentido, aunque utilizando fórmulas diferentes, lo que refuerza el valor de su testimonio. Nos enteramos de que la estancia Guancane era una capellanía alquilada a arrenderos; ahora bien,

> saue y consta que los Uros que allí residían eran Uros yndios uagantes agregados sin tierras por ser la dicha estancia de españoles por cuio motivo no an tenido fixeça en ningún tiempo de modo que oi son y mañana no [...] y que dichos yndios Uros como dados a la ociosidad se aplicaron al latrocinio y andauan robando ganados y ranchos en toda la vecindad por lo que los ahuientaron los mesmos dueños de aquella estancia [...].[161]

Así volvemos a encontrar, registrados en cierto modo por error en el censo de 1726, algunos de los urus salvajes y bestiales del capítulo anterior. ¿Quiénes son los urus de Guancane si no esos feroces villi-villis que vimos, en el documento de 1688, hacer huir y casi asesinar al cacique de Challacollo, don Fernando Santiago Challapa, cuando se aventuró entre las islas del lago Poopó? Recordemos también que entre los villi-villis ocultos en los campos de totora y los demás indios ribereños se establecían de vez en cuando relaciones más pacíficas. Algunos urus capturados durante la expedición de 1688 habían dicho que "cada año unos veinte indios van a ayudar a don Pedro Colquecayo y don Diego Challapa a sembrar";[162] los ausentes de Guancane sin duda formaban parte de esos urus ayudantes. Y podemos suponer que los de la estancia Santo Tomás también habían salido del lago, pero que, a diferencia de los de Guancane, habían terminado por sedentarizarse. En su caso, el factor determinante parece ser el hecho de que vivían en una propiedad de la obra pía fundada por Lorenzo de Aldana y administrada por los padres agustinos, quienes les aseguraban una protección que se convertía en dependencia.

Inversamente, la organización comunitaria de Challacollo desempeñó un papel de crisol en el proceso de "aymarización" de los demás indios. Los habitantes de Challacollo son, en efecto, antiguos urus, cuya calidad étnica vimos disolverse a lo largo del siglo XVII. Un siglo más tarde parecen haber olvidado su propio origen. La integración de

[161] ATP, Expediente núm. 364, "Padrón..." (1764), Antonio Quispe.
[162] ANB, EC 1689, núm. 2, *cf.* el cap. III de la segunda parte.

los *ayllus* Tinta y Taraco pudo favorecer el eclipse de la memoria entre los más antiguos originarios, y los testigos de los *ayllus* Checa y Cupi, citados en 1764, hablan con un desprecio aparentemente espontáneo de los urus fugitivos y ladrones de Guancane. Challacollo se volvió un pueblo aymara semejante a los demás.

b) Coata y Paucarcolla

Consideremos dos casos situados al norte del lago Titicaca: los de Coata y Paucarcolla (véanse cuadros 42-43). Recordemos que los indios originarios de Coata (66 tributarios) eran todavía urus en la época de La Palata. En el censo de 1728, efectuado por el capitán Manuel Benero de Valera, el término *uru* desaparece por completo; el visitador registra 105 tributarios originarios y 16 forasteros.[163] La comunidad se compone de un solo *ayllu* (Collana), cuando a mediados del siglo XVII agrupaba seis (Collana Coaxo, Pacocachi, Humopate, Pacosin, Lloco y Collana Carata).[164] ¿Aumentaron los originarios de Coata realmente en más de 60% entre 1684 y 1728, a pesar de la epidemia de 1719-1720? ¿O se beneficiaron también del aporte de forasteros, integrados desde ese entonces en la comunidad? Ese aporte foráneo habría finalmente permitido su "aymarización", que aparece en la documentación un buen siglo y medio después de la de los urus de Challacollo. En cuanto a los forasteros empadronados como tales, se continúa indicando su procedencia, así como el tiempo de su estadía; pero todos ellos pagan tributo al cacique de Coata, y ya no se plantea la cuestión de un posible regreso a su comunidad de origen.

Después de la visita de Coata, el capitán Manuel Benero de Valera se dirige al pueblo vecino de Paucarcolla. Esta comunidad se compone en 1728 de nueve *ayllus,* de los cuales dos reciben el calificativo de "urus": Puxcilin y Niñata.[165] A mediados del siglo XVII, Paucarcolla comprendía otros cuatro *ayllus* urus, que desde entonces o bien desaparecieron o bien se convirtieron en aymaras.[166] ¿Cómo fue el proceso? Los

[163] BNL, C4148, "Padrón de revisita y numeración de los indios de la provincia de Paucarcolla..." (1728), 46 ff.

[164] Para Coata en 1645: AGN, Sala IX, 17-1-4; el pueblo cuenta entonces con una población tributaria de 164 originarios (urus) y nueve forasteros.

[165] AMRE, Serie Coloniaje, "Revisita y padrón [...] de Paucarcolla" (1728), 53 ff.

[166] Para Paucarcolla en 1645: AGN, Sala IX, 17-1-4; el pueblo cuenta entonces con una población tributaria de 54 originarios, 51 urus y 52 forasteros. Los *ayllus* urus eran los siguientes: Catos, Ari-

CUADRO 42. *Coata. Población tributaria*

Años	*Aymaras originarios*	*Urus*	*Forasteros*	*Total*
1575		449		449
1645		164	9	173
1685		63	15	78
1728	105		16	121
1777	41		88	129
1786	7		64	71
1792	9		91	100

FUENTES: 1575: *Tasa... de Toledo* (1575), 1975, p. 62; 1645: AGN, Sala IX, 17-1-4; 1685: AGI, Charcas 270, ff. 222v.-223v.; 1728: BNL, C.4148; 1777: RAH, col. Mata Linares, t. 14, f. 251r; 1786: *ibid.*, ff. 250r.-v. y 261r.; 1792: *ibid.*, f. 268r.

CUADRO 43. *Paucarcolla. Población tributaria*

Años	*Aymaras originarios*	*Urus*	*Forasteros*	*Total*
1575	752	245		997
1645	54	51	52	157
1685	89		267	356
1728	70	25	43	138
1777	32		99	131
1786	5		171	176
1792	4		197	201

FUENTES: 1575: *Tasa ...de Toledo* (1575), 1975, pp. 59-60; 1645: AGN, Sala IX, 17-1-4; 1685: AGI, Charcas 270, ff. 215v.-218r.; 1728: AMRE, Serie Coloniaje, "Revisita"; 1777: RAH, col. Mata Linares, t. 14, f. 251r.; 1786, *ibid.*, ff. 250r.-v. y 261r.; 1792: *ibid.*, f. 268r.

forasteros censados se vinculan claramente (como en Carangas en 1684) a los diferentes *ayllus,* incluidos los *ayllus* urus; ahora bien, en la mayoría de los casos se trata de indios que a su vez no son (o ya no son) urus, sino que provienen de pueblos que por lo menos desde la época de La Palata carecen de ellos. Por ejemplo, en el *ayllu* Puxcilin Uros: Juan Cauana, de 48 años, "natural del pueblo de Juliaca, dha provincia de Lampa y estante en este de veinte años a esta parte, casado con Maria Cancha de quarenta y dos años".[167] Y eso no es todo. El visitante

na, Pocsillin, Jijoni, Caminacu y Cupi. Así, entre 1645 y 1728 es identificable un solo *ayllu* uru: el de "Pocsillin" o "Puxcilin".

[167] *Ibid.*, f. 37v.

precisa que, entre los 70 originarios censados, 25 son en realidad forasteros, que él "declaró como tales originarios" y transfirió a la primera categoría, después de haber constatado que se habían establecido en los *ayllus* y las estancias de Paucarcolla, donde tenían tierras y ganado, "unos por sí y otros por sus mugeres".[168] Los que permanecen como forasteros son en efecto los indios más pobres, como indica la continuación del texto: "Los que se numeraron en el padron assi de dhos forasteros como de yanaconas que unos y otros iran de uno por ser de una calidad y de un mismo tributo, no solo se deberan reputtar por lexitimamente forasteros, pobres y sin bienes algunos sino tambien por poco estables en los parajes donde al presente se hallan".[169] En consecuencia, las tasas impuestas a Paucarcolla en 1728 son las siguientes: nueve pesos dos reales anuales para los originarios, cinco pesos para los urus y cinco pesos también para los forasteros.

Así, la integración de una parte de los forasteros, tanto en Paucarcolla como en Challacollo, modifica la composición de las comunidades indígenas. Los originarios, hacia mediados del siglo XVIII, ya no son exactamente los descendientes de los indios designados como tales en el siglo precedente, ni tampoco merecen tal designación en el sentido de "autóctonos" (sino en forma simbólica). Por su parte, los urus son colocados en el mismo nivel, por lo menos para el pago del tributo, que los forasteros más pobres, que permanecen forasteros. Así, pues, se esboza ante nosotros un fenómeno que va a desarrollarse a lo largo del siglo XVIII: ahora una especie de bloqueo frena el proceso de aculturación de los urus, algunos de los cuales continúan perdiendo su particularidad étnica, pero para confundirse en adelante con la masa deambulante de los forasteros, y ya no para integrarse en las comunidades propiamente aymaras, compuestas de originarios.

2. *La desaparición de los vínculos étnicos*

La mezcla de las poblaciones andinas se ve acompañada por la difuminación de las identidades étnicas que, según se puede estimar, sólo dejan a mediados del siglo XVIII huellas apenas perceptibles (salvo en

[168] *Ibid.*, f. 33r.-v.: "se han declarado por tales originarios y se yncluien en ellos veinte y cinco tributarios de los que en las memorias de dichos caciques vinieron nombrados por forasteros atento a la aueriguación hecha de hallarse radicados en dichos ayllos estancias e yngenios con posesiones de chaeras tierras y ganado [...]".

[169] *Ibid.*, f. 33v.

el caso, precisamente, de los urus residuales). Se impone cada día más la lógica española de la residencia, según la cual los indios se identifican en esencia como habitantes (originarios o forasteros) de tal pueblo, de tal hacienda o de tal centro minero. No es que la lógica andina de los lazos de complementariedad entre un núcleo original y establecimientos periféricos desaparezca; al contrario, hemos visto que sobrevive, aunque por lo general bajo otras formas, por ejemplo la de las corrientes de intercambio (de trueque o de comercio) que siguen itinerarios tradicionales, sin dejar de adaptarse a las condiciones impuestas por el mercado colonial. Es verdad que, hasta fines del siglo XVIII, se advierten todavía dependencias lejanas que se apoyan en el antiguo modelo del "archipiélago" —Timusi (en la provincia de Larecaja) vinculado a Jesús de Machaca, Charamoco (en la de Cochabamba) a Challacollo, Pocpo (en la de Yamparaes) a Quillacas—, pero sólo se trata de vestigios aislados en un contexto diferente.

Un ejemplo, en la línea de nuestras observaciones anteriores sobre los indios urbanos, nos permitirá seguir en detalle algunas modalidades del debilitamiento y luego de la ruptura de los lazos entre los migrantes (o más bien sus descendientes) y las comunidades de origen. Volvamos, pues, a Potosí. En 1766, José Ramos y Roque Chipana, caciques de Chuquicota, capital de Carangas, presentan una denuncia referente a las tierras de Tollosi Quichipampa, situadas en los alrededores de la Villa Imperial.[170] Éstas habían sido asignadas a la comunidad de Chuquicota por el virrey Francisco de Toledo, casi dos siglos antes, para que los *mitayos* venidos de ese pueblo pudiesen, durante su año de servicio, "beneficiarse de sus productos" y llevar a pastar su ganado. Sabemos que, en efecto, los indios que iban a Potosí para la *mita* eran acompañados por rebaños de llamas cargadas de víveres. Ahora bien, los caciques de Chuquicota protestan contra la intrusión, en Tollosi Quichipampa, de "indios criollos". ¿Se trata acaso de un clásico caso de usuración? De ningún modo, puesto que el término *indios criollos* no designa a foráneos, sino a descendientes de *mitayos* originarios de Chuquicota, calificados de ese modo porque nacieron en Potosí (o en las tierras en litigio).

La situación, según los caciques de Chuquicota, es la siguiente:

> [...] los graves perjuicios que Ramos Mamani y los demás yndios criollos que avittan en dhas tierras de su propia atthoridad les causaban manteniendo muy crecido nu-

[170] ANB, EC 1768, núm. 63: "Autos seguidos por los indios del pueblo de Chuquicota contra los indios criollos... ", 58 ff.

mero de ganados sin pagar arrendamiento alguno lo que es mas no conttenttos con la mal ttolerada e injusta posesion en que se hallan resistten con iniquidad a que sus propios dueños los mittaios entren a administrarlas de tal suerte que estos se ben por su pusilanimidad precisados a pagar yeruajes en otros pastos.[171]

Otra acusación, obviamente pérfida, es que los "indios criollos" no pagan ninguna obligación, ni tributo ni *mita,* y "viben en aquellas tierras sin cacique que los gobierne ni los contenga en sus excesos".[172]

Escuchemos ahora la respuesta de los "criollos" de Tollosi, que forman en realidad un pequeño grupo de 14 indios:[173]

— Primer testigo: Pascual Mendoza, de unos 60 años y que se presenta como *"curaca* de los indios criollos" (lo que refuta una de las alegaciones precedentes). Su abuelo era originario de Chuquicota, pero su padre, así como su madre, nacieron en "ese lugar de Tollosi". El abuelo, el padre y el testigo mismo efectuaron la *mita* en Potosí.

— Segundo testigo: Joaquín Mamani, de unos 40 años de edad. Su bisabuelo, originario de Chuquicota, murió en Tollosi, donde nació su abuelo. El bisabuelo, el abuelo y el padre cumplieron la *mita,* cosa que no hizo el testigo.

— Tercer testigo: Ysidro Mamani, de unos 25 años. Su bisabuelo y su abuelo, originarios de Chuquicota, hicieron la *mita* y murieron en Tollosi. Por el contrario, el testigo y su padre, nacidos en Tollosi, no efectuaron la *mita.*

En el documento, alguien subrayó las declaraciones referentes a la falta de realización de la *mita,* y un "ojo" trazado al margen atrae la atención sobre los tres testimonios. En resumen: el mayor de los testigos (que tenía 20 años en la década de 1720) llegó personalmente a cumplir la *mita,* pero no los testigos de edad intermedia ni el padre del más joven. Esas anotaciones sugieren que, en ese caso preciso, la instalación de los abuelos o bisabuelos *mitayos* en Tollosi se remonta a fines del siglo XVII, y que una primera ruptura (el incumplimiento de la *mita)* se sitúa dos generaciones más tarde, en el transcurso de la década de 1730.

El alegato del Protector de los Naturales, que argumenta en favor de los caciques de Chuquicota, parece jurídicamente irrefutable: el uso de las tierras de Tollosi estaba reservado a los *mitayos,* "de suerte que ninguno de los mitaios pasado su año adquiere por ningún término

[171] *Ibid.,* f. 11v.
[172] *Ibid.,* f. 46r.-v.
[173] *Ibid.,* ff. 27r.-29r.

derecho a las tierras".[174] Los desdichados indios criollos se ven reducidos a suplicar que se considere que ya no tienen vínculos con la comunidad de Chuquicota, y "que no tienen más delito que aver nacido en estos destinos". Como están ausentes de la provincia de Carangas "desde tiempos inmemoriales", no pueden regresar, pues ignoran en qué lugares vivían sus antepasados, y aunque lo supieran, sus poseedores actuales se rehusarían a restituírselos.[175] Por último, los indios criollos tratan de descartar la acusación que más les perjudica, no haber hecho la *mita,* argumentando que ellos también "sirven a la ciudad de Potosí", adonde transportan el mineral (del cerro a los ingenios), la leña y la sal, tareas que en efecto corresponden a las que asumían los trabajadores libres.

El fallo de la Audiencia, emitido el 12 de agosto de 1768, fue el siguiente: "[...] para que lansando a los yndios y forasteros que con título de criollos se hallaban intrusos en dhas tierras [...]".[176] Esto sólo puede beneficiar a los *mitayos* en su año de servicio. Así triunfa la lógica jurídica: para los indios criollos, que a partir de entonces fueron empadronados como forasteros, se consuma la ruptura.

3. *El desclasamiento de los originarios*

Los indios criollos de Potosí, descendientes de los originarios de Chuquicota, se convirtieron pues en forasteros para la comunidad de la que procedían. Es cierto que se habían alejado desde hacía varias generaciones, y podemos admitir que, en su caso, la distancia y el tiempo habían cumplido su obra. Ahora bien, en el interior mismo de las comunidades indígenas aparece, en la segunda mitad del siglo XVIII, un fenómeno simétrico e inverso respecto de la integración de los forasteros a sus pueblos de residencia (aunque cronológicamente posterior): cierta cantidad de originarios, más "pobres" que sus congéneres, descienden a una categoría inferior y se ven asimilados a la condición de forasteros.

[174] *Ibid.*, ff. 29r.-30r.

[175] *Ibid.*, f. 31r.; f. 38v.: "nunca podríamos saber donde abitaron estos [nuestros antepasados], ni que lugar se les dió, y casso negado de que lo supiéramos tampoco quisieran los posehedores soltar aquel destino donde se hallan".

[176] *Ibid.*, ff. 57v.-58r.

a) La escasez de tierras

Muchas descripciones parecen atestiguar una acentuación de las líneas de separación social en las comunidades, lo cual se traduce a su vez, en la segunda mitad del siglo XVIII, en una escasez de las tierras accesibles.

Retomemos los ejemplos de Coata y Paucarcolla por medio de los censos efectuados hasta fines del siglo XVIII (véanse cuadros 42 y 43).[177] Constatamos que, entre 1728 y 1777, el número de originarios en ambas comunidades disminuye cási 60%, mientras que el de forasteros aumenta 68%. Los urus de Paucarcolla, por su parte, han desaparecido entre un censo y otro, tal vez absorbidos en la categoría de los forasteros. De 1777 a 1786, la población global sufre un descenso, considerable en Coata (de 45%), ligero en Paucarcolla (7.8%). Sin embargo, el número de forasteros en este último pueblo aumenta en 42%, mientras que el de originarios se desploma, bajando 94% en 10 años (y 83% en Coata). Sólo quedan, en el último año, siete originarios de un lado y cinco del otro. ¿Qué ocurrió? ¿Será que en verdad casi todos los originarios de Coata y Paucarcolla abandonaron su comunidad para convertirse en lejanos forasteros? La respuesta es más simple: se convirtieron efectivamente en forasteros, pero sin desplazarse; siguieron siendo miembros de su comunidad, sólo que cambiaron de categoría.

En los censos de 1786, distintos visitadores (en especial los subdelegados de Paucarcolla, Omasuyo y Azangaro) mencionan esos deslizamientos internos. Los indios que han inscrito en el rubro de forasteros, explican, no necesariamente proceden de otra comunidad que aquella en la cual residen: "los indios que se denominan forasteros no son siempre oriundos en otro pueblo, partido, o provincia para llamarse tales sino porque estos contribuyen al año solos cinco pesos y su mitad por tercios".[178] A la inversa, "la primera [clase] es de los originarios comunmente así llamados no solo por oriundos sino porque pagan cinco pesos en cada un tercio" (es decir 10 pesos al año).[179] Ahora bien, muchos originarios ya no disponen de tierras suficientes para pagar el tributo fijado a su categoría. Y los visitadores atribuyen, de manera explícita, al aumento de la población la sobrecarga que experimentan las tierras de la comunidad.[180] En consecuencia: "[fue] necessario distin-

[177] RAH, col. Mata Linares, t. 14, "Revisita del partido de Paucarcolla", ff. 250r.-251v.; 261r.; 268r.-269r.
[178] RAH, col. Mata Linares, t. 13, "Revisita del partido de Omasuyo" (1787), f. 242r.
[179] *Ibid.*, f. 182r.
[180] *Ibid.*, f. 253r.: "por haver crecido la población y por auer enajenado algunas [tierras] no hay para todos aquella porción designada en las ordenansas".

guir las dos clases por el goze o no goze de tierras llamándose originarios a los que las poseen y forasteros a los que no las tienen sean o no nacidos y oriundos de los parages en que se empadronan".[181] En otros términos, los subdelegados desclasaron a cierto número de originarios que, en adelante sometidos a un tributo de tasa inferior, se convirtieron, allí mismo, en forasteros.

Así, los forasteros de fines del siglo XVIII ya no son los mismos que los del siglo precedente (ni siquiera de los años 1720-1730). La palabra conserva sin duda entre sus connotaciones el sentido de "foráneo", y muchos forasteros descienden todavía de migrantes, pero ya no son percibidos de la misma manera; el mismo término corresponde en adelante a una realidad diferente y tiende a englobar a los tributarios más pobres. El criterio de diferenciación entre los indios ya no es étnico ni solamente geográfico, sino más bien social y económico. Las desigualdades han penetrado en el corazón de las comunidades. Éstas ya no se componen sólo de originarios (definidos en principio por su condición de autóctonos), en torno a quienes gravitan los forasteros (migrantes y descendientes de migrantes), algunos de los cuales logran, sobre todo por matrimonio, integrarse en la organización comunitaria. Con el movimiento inverso que empuja a ciertos originarios hacia la categoría de forasteros, las comunidades se transforman en un complejo mosaico que asocia "originarios con tierras" y "originarios sin tierras", "forasteros con tierras" y "forasteros sin tierras". La nomenclatura de los padrones, en la segunda mitad del siglo XVIII, distingue categorías cada vez más numerosas, a menudo designadas por términos inesperados, como sobrinos, yernos, etc. Esta terminología heterogénea refleja, en realidad, la acentuación de las diferencias sociales en el seno de las comunidades.

Otro ejemplo, a título de contraprueba, es el de Carangas, que siempre se distinguió por el número relativamente bajo de sus forasteros (incluso durante el apogeo de sus minas de plata, en el siglo XVII). Las condiciones ecológicas la convierten en esencia en una región ganadera, y por eso el criterio que adopta el subdelegado en 1786 para definir las diferentes categorías de tributarios corresponde menos a la posesión de tierras que a la de rebaños:

> Las clases son de originarios, de forasteros, y de Uros y. se distinguen de este modo los primeros con la quota de 9 ps.1rl. por año, no porque poseen tierras, sino porque tienen mayor porcion de ganados de la tierra; los segundos, llamados foraste-

[181] *Ibid.*, f. 252r.

ros, no por ser aduenedizos, sino porque tienen menos posibilidad y menos porcion de ganado, con la cuota de 7 ps al año; y los terceros Uros que no tienen mas hacienda que la pesca en los rios y lagunas y de animales terrestres como las bicuñas y uno y otro cerdo que crían, siendo esta toda la posibilidad y distincion que hay en estas gentes.[182]

¿Podemos medir el proceso de desclasamiento de los originarios en el interior de las comunidades indígenas? Los escasos datos cuantitativos de que disponemos son proporcionados por la provincia de Pacajes, donde la falta de tierras y el empobrecimiento de los indios aparecen desde el censo de 1767, efectuado por el corregidor Ignacio de Recalde.[183] El documento también nos permite observar casi con lupa la creación de nuevas categorías de tributarios. El corregidor recibe, en efecto, una serie de peticiones presentadas por todos los caciques y principales de la provincia, pueblo por pueblo y mitad por mitad. La demanda parece bastante insólita, en ese año, como para llegar hasta la Audiencia de Lima, donde el problema se plantea con claridad: los caciques presentaron varias listas de indios "para que aun siendo de la clase de originarios respecto de no tener cassa ni tierras y hallarse en una suma inopia e insoluencia, no se les cargue el tributo correspondiente a los de esta classe, que es en los más repartimientos de nueve pesos y cinco reales y que a este fin los colocasse en el Padrón como forasteros que solo pagan cinco pesos [...]".[184] La Audiencia acepta la demanda de los caciques, en espera de una investigación del corregidor sobre las tierras, rebaños y otros recursos de los indios de Pacajes. En consecuencia, vemos como se multiplican las categorías de tributarios; a la de los originarios (que pagan un tributo anual, según los pueblos, de nueve a diez pesos) se agrega ahora la de los "originarios asimilados a forasteros" (que sólo pagan cinco pesos). Y para designar a los demás forasteros, que ya estaban clasificados en esta categoría (también de cinco pesos), el visitador se ve obligado a recurrir a una terminología aparentemente paradójica, pero apropiada, y los califica de "legítimos". El detalle del censo indica que estos últimos residen en las estancias, sin que se precise si éstas pertenecen o no a españoles. Sin embargo, todavía hay una carga que distingue a los originarios desclasados de los forasteros legítimos: la *mita* de Potosí, que sólo los primeros deben cumplir. En efecto, el documento señala, mitad por mi-

[182] *Ibid.*, t. 78, "Revisita del partido de Carangas" (1787), f. 316r.
[183] AGN, Sala XIII, 17-10-3 (1767), legajo no foliado.
[184] *Ibid.*

tad, el número de tributarios sometidos a la *mita,* que en casi todos los casos corresponde a la suma exacta de los originarios censados como tales y los originarios desclasados. Para estos últimos es una especie de estigma de su condición de autóctonos.

Las listas presentadas por los caciques señalan el nombre de los "indios totalmente pobres" *ayllu* por *ayllu,* individuo por individuo, y permiten calcular el número de tributarios que pasan de una categoría a otra. En total, en el conjunto de la provincia de Pacajes, 2999 tributarios son censados como originarios, mientras que 1750 aparecen como "originarios asimilados a forasteros". En otros términos, los indios desclasados representan, en relación con el número global de originarios, más de un tercio de los individuos (36.8%). Por lo tanto, una parte considerable de la población autóctona (o por lo menos considerada como tal) no tiene falta de tierras. Hay diferencias en esta desigualdad, pues los porcentajes varían de 20.6% en Calacoto hasta 61.6% en Santiago de Machaca (el nivel medio se sitúa entre 30 y 40%). Para comprender esas diferencias, convendría analizar las particularidades de la historia local. En ciertos casos (en Calacoto, Callapa, Caquingora, Hulloma) el censo no menciona "forasteros legítimos", de manera que la categoría de forasteros se ve, alimentada por deslizamientos internos, sin migración alguna. Por último, a escala de la provincia, el número de originarios "indigentes" es incluso superior al de "forasteros legítimos" (cuyo total se eleva a 1502 tributarios). El número total de forasteros (legítimos o no) alcanza más del doble por el simple juego de la redefinición de las categorías fiscales, la cual tiene en cuenta (con un retraso que es difícil apreciar) las nuevas divisiones sociales.

b) *Los urus de Machaca*

Centremos nuestra atención en uno de los casos que sirven de hilo conductor a nuestra investigación: ¿qué ocurre con los urus de Machaca en la coyuntura de la segunda mitad del siglo XVIII, marcada por la redefinición de las categorías fiscales y el desclasamiento de una parte de los originarios? Recordemos que los censos de 1721 y 1724 calificaban a los indios del *ayllu* Yaro (en San Andrés de Machaca), así como a los del *ayllu* Ancohaque (en Jesús de Machaca) como "urus aymaras".[185]

[185] *Cf.* el cap. III de la segunda parte.

El documento de 1767 no retoma esa expresión híbrida y simplemente los coloca, una vez más, en la clase de los urus: 74 tributarios en Yaro y 67 en Ancohaque, que pagan tres pesos cuatro reales por año y están obligados a la *mita* (mientras que los 25 iru-itus de Jesús de Machaca pertenecen todavía a la categoría de los "urus reservados" exentos de *mita,* que no pagan más que seis reales por año). El mismo cuadro se da en el censo siguiente, efectuado en 1786, en el cual encontramos la misma clasificación, con cambios que sólo se refieren a las cantidades: 83 urus en Yaro, 68 urus en Ancohaque y 35 iru-itus. Las novaciones aparecen en los censos de 1792 y 1797, de los cuales tenemos el resumen, pueblo por pueblo.[186] Registramos que las distinciones algo paradójicas entre "originarios", "originarios registrados entre los forasteros" y "forasteros legítimos" ceden paso a categorías cuyo único criterio se fundamenta en el monto de las obligaciones ("indios de tributo superior" a nueve pesos cinco reales y medio, e "indios de tributo inferior", a cinco pesos). En 1792 el censo ya no señala urus en San Andrés de Machaca, lo que permite suponer que los del *ayllu* Yaro han cambiado de categoría. En 1797 son los del *ayllu* Ancohaque, en Jesús de Machaca, quienes ahora parecen perder su calidad de "urus". El proceso de aculturación, cuyas primeras señales vimos en esos dos pueblos desde comienzos del siglo XVIII, queda por fin reconocido por el gobierno colonial (los iru-itus, por su lado, siguen siendo "urus reservados"). Pero ¿dónde se sitúan, a través de esas modificaciones de las categorías fiscales, los antiguos urus de Yaro y Ancohaque?

Los documentos de 1792 y 1797 no son suficientemente explícitos para dar una respuesta. La encontramos en los censos ulteriores, que proporcionan cifras detalladas, *ayllu* por *ayllu,* en Jesús de Machaca (en 1804, 1817 y 1828) y San Andrés de Machaca (sólo en 1817 y 1828).[187] Vemos, en el cuadro 44, que en 1803 y 1817 los indios del *ayllu* Ancohaque se dividen en tres categorías, cuyos nombres cambian de un censo a otro, pero que corresponden a las tasas invariables de nueve pesos cinco reales y medio, y cinco pesos y tres pesos cuatro reales. Las distinciones fiscales pasan así al interior de un *ayllu* que hasta entonces parecía homogéneo. En 1803, se destaca una pequeña élite de 12 tributarios de nueve pesos cinco reales y medio, pero es tan frágil

[186] Censos del corregimiento de Pacajes en 1786: AGN, Sala XIII, 17-6-4, y Sala IX, 30-4-4, leg. 28, segundo expediente; en 1792: RAH, col. Mata Linares, t. 13, ff. 406r.-416v., y AGN, Sala XIII, 17-7-3, Sala XIII, 17-6-1, f. 189: en 1797: AGN, Sala IX, 8-6-4, f. 234, y Sala XIII, 17-8-3; en 1804: AGN, Sala IX, 8-6-4, f. 243, y Sala XIII, 17-10-2.

[187] AHLP, "Revisita de Pacajes" (1817) y (1828).

CUADRO 44. *Jesús de Machaca. Urus del* ayllu *Ancohaque (tributarios). Pasaje de la categoría uru a las de originarios, agregados y forasteros*

Años	*Originarios (tributo 9p 5r 1/2)*	*Urus (tributo 3 p.)*	*Agregados o forasteros (tributo 5 p.)*	*Forasteros sin tierras (tributo 3p. 4r.)*	*Total*
1792		90			90
1803	12		17	72	101
1817	5		32	54	91
1828			47	44	91

FUENTES: 1792: RAH, col. Mata Linares, t. 13, f. 416, y AGN, Sala XIII, 17-6-1, f. 189; 1803: AGN, Sala IX, 8-6-4, f. 243, y Sala XIII, 17-10-12; 1817 y 1828: AHLP, "Revisitas", y ANB, "Revisitas", Libros 150, 151 y 152.

que se ve reducida, en 1817, a cinco "privilegiados" que ostentan sin restricción el título de originarios. Observamos también una disminución de los tributarios de la tercera clase (de 72 a 54), designados entonces como "forasteros sin tierras del mismo Ancoaque que por pobres pagan 3 p. 4 r. al año".[188] En 1828 se confirma que los originarios recientes de Ancohaque (o sus descendientes) no pueden en definitiva mantener su rango. Su rastro se pierde, mientras que el *ayllu* se divide entre 47 tributarios a cinco pesos, ahora llamados "agregados", y 44 tributarios de tres pesos cuatro reales, que mantienen el nombre de "forasteros". El *ayllu* Yaro, por su parte, parece más homogéneo, ya que sólo cuenta con una categoría, de 1817 a 1828, la de tributarios de cinco pesos, que se asimilan finalmente a los agregados.

En resumen, los indios de Ancohaque y Yaro han perdido en efecto su calidad de urus, pero no para convertirse en miembros plenos de la comunidad, sino en indios de la categoría inferior, agregados o forasteros. Las divisiones sociales modifican pues los fenómenos de aculturación dentro del mundo indígena y se imponen en adelante a las definiciones étnicas, sin suprimirlas por completo, pues todavía subsisten los iru-itus de Jesús de Machaca, considerados desde entonces como urus residuales.

Las transformaciones que sufren las sociedades andinas bajo la dominación española asocian novaciones, rupturas y continuidades parcia-

[188] AHLP, "Revisita de Pacajes" (1828), f. 139v.

les, a través de las cuales se despliegan las estrategias indígenas de adaptación o de resistencia al sistema colonial. En realidad, desestructuraciones y reestructuraciones se suceden y hasta se cruzan, mientras que se borran poco a poco las antiguas solidaridades étnicas y se construye una indianidad común. La fusión de los urus en la población aymara forma parte de ese proceso global de aculturación que aparece, al mismo tiempo, como su condición de posibilidad. Un intento de periodización, así sea esquemático, permite recapitular, con los múltiples factores en juego, las principales etapas de una evolución en la que se combinan lógicas estructurales y movimientos de la coyuntura. Después de la desestructuración inicial, provocada directamente por la invasión europea y que corresponde a los 40 primeros años de la época colonial, podemos distinguir cuatro grandes fases, de una duración aproximada de 50 a 60 años cada una (que se descomponen a su vez en periodos más breves con superposiciones, retrasos o anticipaciones según las regiones):

1. *1570-1620/1630:* la edad de la plata. Los antiguos señoríos siguen fragmentándose, al tiempo que surgen las comunidades salidas de los pueblos de "reducción", nuevas unidades tributarias. La producción de plata se sitúa por entonces en sus más altos niveles: el espacio andino se reorganiza en torno al polo constituido por Potosí y la *mita* marca con su sello los mecanismos de la explotación colonial. Al mismo tiempo se pone en marcha la articulación de las dependencias con el desarrollo de los medios urbanos, las actividades comerciales de los caciques y la participación indígena en la economía de mercado.

2. *1620/1630-1680/1690:* la población escasa. La declinación demográfica, los movimientos de migración y el descenso de la producción de plata (determinada más por el empobrecimiento de los filones que por la falta de mano de obra) provocan una desestructuración del primer sistema colonial, en sí misma parcial en la medida en que la *mita* de Potosí sigue pesando (y cada vez con más fuerza) sobre las comunidades indígenas. Pero esa institución aparece en adelante pervertida, en parte transformada (con los "indios de plata") en una renta pagada a los *azogueros* españoles. El vacío demográfico, las "composiciones" de tierras, pero también la degradación general de la condición de los originarios en las comunidades, favorecen la sedentarización y la "aymarización" de los urus, aunque sobrevivan todavía ciertos vínculos étnicos, al tiempo que la mayoría de los forasteros continúen pagando tributo a los caciques de sus pueblos de origen. En cuanto a los urus

rebeldes, mantienen una inseguridad permanente en torno al Desaguadero, e incluso al lago Poopó, hasta su pacificación final en la década de 1680, al término de una larga serie de expediciones punitivas.

3. *1680/1690-1740/1750:* la integración a la residencia. La recuperación demográfica que se entrevé a fines del siglo XVII se interrumpe de manera abrupta por la epidemia de 1719-1720, de modo que el vacío demográfico persiste en el altiplano. Los forasteros, definitivamente desarraigados de sus lugares de origen, pagan ahora tributo en sus pueblos de residencia, donde terminan por integrarse como originarios. Se da así una nueva reestructuración del mundo indígena, dictada por la lógica europea de la organización del espacio, que, sin embargo, no borra por completo el modelo de la complementariedad "vertical". Correlativamente, el peso de las cargas coloniales se desplaza de la *mita* a los repartos, al tiempo que se distienden los vínculos entre las comunidades y los caciques, quienes cada día están más integrados al sector criollo.

4. *1740/1750-1790/1800:* el crecimiento. El movimiento de los precios, las fluctuaciones del diezmo, las Cajas Reales, las alcabalas y la evolución de bautismos y defunciones son índices de un fuerte crecimiento tanto de la producción agrícola y las actividades comerciales como de la población. ¿Recorte malthusiano? La escasez de tierras acentúa las diferencias sociales dentro de las comunidades. Siguiendo un proceso inverso al de la fase precedente, muchos originarios se ven desclasados y se transforman en forasteros en sus propios pueblos. En adelante, la "aymarización" de los urus choca contra un bloqueo, pues los que ya no se reconocen como tales se ven absorbidos en la categoría de forasteros.

La creación de una indianidad común no significa, por lo tanto, homogeneizar el mundo indígena; éste experimenta nuevas diferenciaciones, que se definen según criterios no sólo étnicos, sino sobre todo socioeconómicos y culturales. La lógica de relaciones, eminentemente andina (es decir, la descomposición de los binomios de oposición: lo alto de lo alto, lo bajo de lo alto, etc.), se conjuga con la complejidad de las situaciones surgidas de los distintos "mestizajes" para desembocar en un cuadro que se perpetúa, en cierta medida, hasta nuestros días: yo siempre soy el indio de alguien, y siempre existe alguien más indio que yo (¡salvo si soy el último de los urus!).

V. EL ENCANTO DE LAS SIRENAS

SE NOTA UNA EXTRAÑA CONSTANCIA en todos los pueblos de "reducción": aun cuando en principio fueron edificados para acostumbrar a los indios a vivir en un marco "educado", de tipo español (plano cuadriculado, plaza cuadrada alrededor de la cual se alzan la iglesia, la casa del *cabildo*, la prisión y el patíbulo), siguen compuestos, en los Andes centrales y meridionales, por dos mitades, la de Arriba y la de Abajo, que agrupan a los *ayllus* de las nuevas comunidades. Así, a pesar de los trastornos causados por la invasión europea y el proceso de fragmentación de los antiguos señoríos, las comunidades coloniales se reconstituyen en todos lados sobre la base de la organización dual. En sus consejos al virrey Toledo para el gobierno del Perú, el oidor Juan de Matienzo recomienda de manera muy oficial, para los nuevos pueblos, la disposición en dos barrios principales, es decir, el reconocimiento y la aplicación, por las propias autoridades españolas, de un modelo específicamente andino.[1] Ya hemos visto, en la primera parte de esta obra, que la organización dual constituye, aún en nuestra época, uno de los fundamentos de la identidad chipaya. Ordena no sólo la distribución del territorio, sino también el sistema religioso en que santos y *mallkus* se encuentran estrechamente asociados. ¿Cómo se cristalizó, en las mentalidades, esta fusión entre los aportes occidentales y el sustrato andino?

Para facilitar la investigación, hemos aislado relativamente, en los capítulos anteriores, el estudio de las coyunturas y de las estructuras socioeconómicas; pero nos encontramos frente a sociedades a las cuales no puede aplicarse el corte tradicional en las instancias (económicas, sociales, políticas, religiosas) proyectadas por lo general a partir de la "norma" occidental. Los esquemas andinos (como el del orden dual) dirigen a la vez la organización del espacio y del trabajo, las relaciones sociales, la jerarquía de los poderes y la visión del mundo en general. ¿Cuáles son entonces las representaciones mentales que acompañan, durante el periodo colonial, las transformaciones del mundo indígena?

[1] J. de Matienzo (1567), 1967, pp. 48 y ss.

¿Cómo se traduce, en el plano religioso, simbólico o imaginario esta aculturación generalizada de la cual participan los urus?

A. Idolatrías

Las campañas de extirpación de idolatrías parecen haber sido menos intensas en el Alto Perú que en las regiones de los Andes centrales, como Huarochiri, Cajatambo o Huancavelica. Sin embargo, los urus no pudieron escapar, sin embargo, ni siquiera los más huraños, al celo de los misioneros españoles, como lo demuestran las relaciones que podemos seleccionar entre las *Cartas anuas* de los padres jesuitas (instalados desde 1576 en Juli, en la orilla occidental del lago Titicaca). Notamos así, desde finalales del siglo XVI y hasta comienzos del XVII, una media docena de misiones de evangelización dedicadas a los urus del Titicaca y del Desaguadero,[2] y no nos sorprende encontrar en cada oportunidad las mismas descripciones, repetidas hasta el cansancio: se trata de seres bárbaros, apenas humanos, que "allí uiven como bestias", en completa ignorancia de la religión cristiana.[3]

Los hombres de agua aparecen, ya desde 1596, en los escritos del famoso José de Arriaga, que cuenta la expedición que él mismo organizó a diferentes islas del lago. Hace construir ocho embarcaciones de *totora,* que sólo pueden transportar a tres personas cada una. Superando el miedo que los anuncios le inspiran, se aventura por la mañana en las aguas:

> Llegamos a la tarde a un poblecillo que para ver la misseria desta gente no era mas menester que verle porque estava en medio de un juncal, las casas encima de cespedes de tierra, todo el tan humedo y lodoso que si no anda uno con mucho tiento se hunde hasta la rodilla a cada passo. Anduvimos algunos pueblos destos, son todos de lengua puquina, y por no saberla yo ni mi compañero, hizimos lo que pudimos por un indio interprete que llevamos.[4]

Unos 15 años después, en 1612, cuando los misioneros desembarcan en la isla de Caña (que bautizan San Lucas), no encuentran ni una sola cruz; edifican una capilla de juncos trenzados, y hacen lo mismo

[2] Algunas misiones de evangelización se atestiguan, entre los urus del Titicaca y el Desaguadero, en 1596, 1612, 1637, 1650, 1667 y 1698.

[3] ARSI, Perú 15 (1637), f. 174r.: "[...] retirados del trato humano, esquiuos, uraños, temerosos".

[4] MP, t. VI, pp. 320-321.

en las demás islas.[5] Sin embargo, una de las relaciones siguientes, en 1637, señala un elemento más positivo en la misión de Zepita, "donde se suelen juntar muchos indios uros con quienes siempre se trauaja gloriosamente".[6] De hecho, pese al contexto en apariencia desfavorable, las *Cartas anuas* consignan éxitos a veces asombrosos, como el de aquellos misioneros que obtienen, en 1650, la confesión de 4000 personas en "onçe yslas [...] donde jamás se auía oydo la voz del euangelio [...]".[7] Más aún, los padres se presentan luego en "la otra parte de la laguna en que reçiden unos indios que llaman ochosumas yruytus dos naçiones encontradas entre si, essentas, y casi reveladas muchos años a contra los españoles de la provincia de chucuito", al punto de que ni siquiera expediciones de 400 o 500 hombres habían podido reducirlas.[8] Pues bien, incluso entre ellos los misioneros imponen los sacramentos del bautismo y el matrimonio, y reciben numerosas confesiones. Diecisiete años después, en 1667, se describe de nuevo a los iru-itos y los ochosumas: "estos eran christianos, pero tenían tan confusas noticias de nuestra santa fee que ni los ministerios principales ni las oraciones ni aún persignarse sauían"; algunos jamás en su vida se habían confesado, y su pueblo no tenía capilla ni cruz.[9] No obstante, también allí, los religiosos recogen entre una orilla y otra más de 2000 confesiones y extirpan al mismo tiempo "algunos abusos, embustes, echizerías, supersticiones que nunca faltan en esta gente".[10]

Por último, el informe de 1698 proporciona otras indicaciones cifradas. En las pesquerías de Llanquichapi, Cachi y Llallas (de la jurisdicción de Huarina), los misioneros encuentran *"gente ynculta, ruda y cassi bárbara"*, aun cuando no se trate, en ese caso, de urus rebeldes: "Es tambien gente pobre que con el trabajo de la pesca siruen a los españoles como si fueran estos dueños y aquellos sus esclavos y assi los dejan sin doctrina atendiendo solo a sus intereses".[11] Sin embargo, en esas tres pesquerías, los padres escuchan 675 confesiones. Luego llegan hasta las islas del lago, donde su dedicación obtiene resultados no menos alagadores: 430 confesiones en la isla Patapatani, 282 en la de Pasco y 409 en la de Taquiri. La misión regresa después a la orilla del

[5] ARSI, Perú 13 (1612), f. 141v.
[6] ARSI, Perú 15 (1637), f. 174r.
[7] *Ibid.*, f. 241v.
[8] *Ibid.*
[9] ARSI, Perú 16 (1667), f. 190r.
[10] *Ibid.*
[11] ARSI, Perú 18b, f. 133r.

lago, donde aún suman 645 confesiones en la pesquería de Machacamarca.[12] Aunque esas cifras sean algo exageradas, su orden de magnitud confirma la existencia en los lagos de una importante reserva de población uru.

Sin embargo, la repetición misma de las misiones y de las fórmulas siempre iguales es prueba suficiente del carácter superficial de la evangelización de los urus del lago Titicaca y el Desaguadero, por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XVII. Campañas de dos o tres días cada 15 o 20 años no podían lograr resultados duraderos. Es cierto que la heterogeneidad de los grupos urus, es decir, sus distintos grados de sedentarización y "aymarización", implica niveles también variables de cristianización. Pero en la medida en que se trata, a fines del siglo XVII, de una población residual, así como renovada por el aporte de los indios que salen de las aguas, se puede admitir un desajuste global entre la evangelización de los urus y la de los aymaras. Por ello, el proceso de "aymarización" de los urus y su entrada en el sistema colonial permiten suponer de igual modo que adoptan, aunque sea en forma superficial, las prácticas religiosas entonces vigentes entre los demás indios; así se ven arrastrados, aunque con cierto atraso, en el movimiento general de aculturación del mundo indígena.

Queda por definir esa aculturación a través de sus componentes religiosos. Las quejas de los misioneros no son menos repetitivas cuando se trata de los aymaras, y denuncian también entre ellos la persistencia en las creencias y los ritos autóctonos, que atribuyen a la obra del diablo. Ésa es precisamente la situación en que se encuentran tanto los aymaras como los urus en cuanto se impone la dominación colonial; la noción de idolatría introducida por los españoles transforma a unos y otros en paganos, víctimas de una común degradación que sin duda contribuyó a borrar las diferencias étnicas. Para el conjunto de los indios, el rechazo de los ídolos exigido por la Iglesia significaba renunciar a todo lo que daba sentido al universo: los dioses, los lugares sagrados, las momias de los antepasados. El abandono de los ritos tradicionales sólo podía quebrar la armonía del mundo, y provocar la ira de los dioses y su decadencia. Asimismo, la catequización resultaba tanto más insuficiente por cuanto chocaba con la resistencia indígena, ilustrada en forma abundante en las descripciones de los misioneros.

[12] *Ibid.*, f. 133r.-v.

En realidad, parecemos estar, hasta mediados del siglo XVII, ante una yuxtaposición de dos sistemas religiosos que acompaña, sin embargo, un juego recíproco de reinterpretaciones: si bien los españoles consideran a los dioses indígenas como manifestaciones del diablo, los indios perciben el cristianismo, en cierto modo, como una variedad de idolatría. El manual de confesión de Diego de Torres, compuesto alrededor de 1584, ya señalaba la confusión que tenían entre figuras paganas e imágenes santas: "Que como los christianos tienen ymagenes y las adoran, asi se puede adorar a las guacas, ydolos, piedras que ellos tienen. Y que las ymagenes son los ydolos de los christianos [...] Que bien se puede adorar a Iesu Christo nuestro señor y al demonio juntamente, porque se han concertado ya entrambos y estan hermanados".[13] Es notable que ese tema vuelva una y otra vez, hasta la segunda mitad del siglo XVII, en los testimonos de los evangalizadores, donde el diablo aparece como el hermano menor de Jesús. Sin embargo, actúan en esferas diferentes: el dios cristiano sólo interviene en la tierra en favor de los españoles, mientras que los indios sólo están protegidos por los dioses tradicionales. Cuarenta años después de Diego de Torres, José de Arriaga retoma, casi con las mismas palabras, las consideraciones referidas al problema de las imágenes, y agrega: "dicen así que todo lo que los Padres predican es verdad y que el Dios de los españoles es buen Dios; pero que todo aquello que dicen y enseñan los Padres es para los Viracochas y españoles y que para ellos son sus huacas, y sus malquis, y sus fiestas, y todas las demás cosas que le han enseñado sus antepasados y enseñan sus viejos y hechiceros".[14] La confusión no se limita a las representaciones visuales de lo sagrado, sino que también abarca las prácticas rituales. Según Francisco Patiño, en una *Carta anua* de 1640, los sacerdotes paganos dirigían a sus fieles exhortaciones calcadas de la enseñanza de los misioneros: "y les dicen mirad como los Viracochas, entre los españoles ofrecen pan y vino a su Dios y el pan y vino se conuierten en su carne y sangre assi en estas tortas de mais y chicha que ofreceis a nuestro Dios esta el mismo".[15] Así, desde el punto de vista indígena, los dos campos de creencias no se excluyen uno a otro, sino que en parte se superponen y, paradójicamente, hasta se confunden.

Por otra parte, ciertas ambigüedades eran mantenidas por los propios misioneros, quienes deliberadamente construían capillas o erigían

[13] *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de indios. Confessionario...* [1584], 1985, p. 262.
[14] J. de Arriagada [1621], 1968, p. 224.
[15] ARSI, Perú 15 (1640), f. 167v.

cruces en los sitios sagrados indígenas. Por su parte, los indios disimulaban sus ídolos bajo un disfraz cristiano (hasta llegaban a esconderlos bajo el altar de las iglesias).[16] Las prácticas tradicionales, idolátricas y diabólicas para los europeos, no podían obviamente manifestarse a la luz del día. Según los evangelizadores de mediados del siglo XVII, los indios aceptaban con buena voluntad confesarse ante los padres católicos, como solían hacerlo ante sus propios sacerdotes, pero éstos les recomendaban con insistencia que no revelaran nada de sus cultos autóctonos. Bajo apariencias cristianas se escondían fidelidades y residuos paganos. En otros términos, la extirpación de las idolatrías desemboca en una especie de "marranismo" indio, que no engañaba a los españoles . Así decía, en 1666, Luis Jacinto de Contreras:

> [el demonio] deçíales que Xpto era su hermano mayor y por consiguiente el Dios de los Xptianos: pero que el como hermano menor de Xpto era el Dios de los yndios a quien sus antepasados auían reconocido y adorado [...] que por tanto le diessen el mesmo culto que solían sus abuelos pues era quien los quería y amaua, pero que con los españoles no le auían de adorar sino pacalampi —esto es a escondidas.[17]

Los dos campos de creencias no quedan, pues, totalmente separados, pero al ser diferentes sus estatus (uno oficial y dominante, el otro clandestino y perseguido) se distorsiona el sentido de la interpretación que hace uno del otro, y así Jesucristo aparece como el hermano mayor del diablo. Pero, ¿es sólo el juego de relaciones de fuerza el que determina el hecho de que ciertas divinidades andinas fuesen asimiladas a santos, mientras que otras revestían una connotación más o menos diabólica? ¿No existe una lógica interna que dicta esos procesos de deslizamiento y reinterpretación? El fin de las campañas de extirpación de idolatrías, después de la década de 1660, marca una fase de estabilización en el ámbito religioso. No es que las idolatrías hayan desaparecido por completo, pero así como hacia la misma época en Europa se desvanece la obsesión por los diablos y las brujas, los misioneros se conforman en adelante, en el mundo andino, con el cristianismo aparente de los indios y ya no reprimen más que las prácticas que salen con demasiada imprudencia de su clandestinidad (o se transparentan con demasiada imprudencia bajo su disfraz). En otros términos, las coincidencias entre elementos cristianos y andinos dan lugar a una re-

[16] AAL, sección "Idolatrías y hechicerías", Legajo IV; "Idolatrías de los indios huachos y yauyos" (1613). *Revista histórica*, Lima, 1918, p. 190; Arriaga (1621), 1968, p. 223.

[17] ARSI, Perú 16 (1666), f. 140v .

construcción de tipo sincrético, pero ésta no es percibida por los misioneros de la misma manera que es vivida por los indios. ¿Podemos reconstruir, desde el punto de vista indígena, algunos de los aspectos de esa restructuración religiosa y de los principios que la ordenan?

B. Tunupa

Las civilizaciones andinas se hallaban, en el momento de la invasión europea, al término de un desarrollo milenario constituido por estratos sucesivos, fusiones, rechazos y restructuraciones. Es obviamente difícil encontrar, a través del doble filtro español e inca, lo que podían ser la cultura aymara y, aún más allá, el sustrato uru. Trataremos aquí no tanto de reconstituir este último como de encontrar algunas de sus huellas y seguir sus transformaciones en torno al foco central formado por el eje acuático que atraviesa el altiplano.

1. *El lago Titicaca, centro original*

Una tradición mítica ampliamente difundida en el mundo andino atribuye el origen del universo a Viracocha, que aparece en nuestras fuentes (las crónicas españolas) a la vez como un dios creador y un héroe civilizador. Es una figura compleja, de nombre enigmático, que ha suscitado muchos comentarios.[18] ¿Cómo entender la asociación de *wira* y *qocha* (en quechua) o de *wila* y *qota* (en aymara), cuya traducción literal correspondería a "mar de grasa" o "lago de sangre"? Un estudio reciente propone una interpretación derivada de las connotaciones que se vinculan con esos términos, ya sea "reserva de sustancia vital", o tal vez "principio creador".[19] Otros nombres y calificativos atribuidos a Viracocha forman como un amalgama de varios seres míticos y le confieren múltiples funciones, ligadas no sólo a la idea de creación, sino también a la de conocimiento, orden y sabiduría. Es cierto que los cronistas interpretaban las creencias autóctonas a través de sus propias categorías, y algunos tendían a encontrar en ellas concepciones que

[18] *Cf.* J. Tello, 1923; J. Rowe, 1960; F. Pease, 1973; P. Duviols, 1977; E. Urbano, 1981; A. A. Demarest, 1981; J. Szeminski, 1987a.

[19] Según J. Szeminski, 1987a, pp. 12-27, a quien debemos el análisis filológico más serio (y más reciente) del nombre y de los diversos calificativos de "Viracocha".

habrían anunciado la enseñanza del Evangelio (debidas ya sea a la razón natural, ya sea a la predicación de un apóstol que habría recorrido América antes de la llegada de los españoles). Podemos, pues, preguntarnos si la noción de un dios creador en verdad pertenece a la tradición andina. Destaquemos por ahora este hecho esencial: el lugar de origen del universo no es sino el lago Titicaca. Y es en la isla que dio nombre al lago donde los incas edificaron, en honor del Sol, uno de los principales templos del Imperio.[20]

Resumamos, a través de sus variantes, el mito inca de la creación del mundo. En el comienzo eran las tinieblas. Con Tici Viracocha ("Creador del mundo", según Betanzos) o Viracocha Pachayachachi ("Creador de todas las cosas", según Sarmiento de Gamboa) había creado el cielo y la tierra, pero sin Sol, ni Luna, ni estrellas. Sin embargo, pensó en poblar ese mundo de seres humanos y se puso a esculpir en la piedra cuerpos gigantescos y deformes; pero al examinar su obra, renunció a insuflarles vida: "dijo no es bien que las gentes sean tan crecidas mejor será que sean de mi tamaño y asi crió los hombres a su semejanza como los que agora son".[21] Viracocha les ordenó vivir según sus preceptos, lo que hicieron durante algún tiempo. Pero luego, víctimas del vicio y el orgullo, lo desobedecieron. Entonces Viracocha los maldijo; transformó a algunos en piedras y destruyó a los otros ahogándolos bajo "un diluvio general al cual ellos llaman *uno pachacuti* que quiere decir agua que trastornó la tierra".[22] Luego, cuando bajaron las aguas de ese diluvio, la primera tierra que se descubrió fue la isla de Titicaca.[23]

Viracocha decidió recomenzar su obra. Aparecen entonces, tres ayudantes o servidores: en torno de la divinidad principal (Pachayachachi) Imaymana ("en cuyo poder y mano están todas las cosas"), Tocapu ("en que se incluyen todas las cosas") y Taguapaca (o Tunupa).[24] Viracocha Pachayachachi creó el Sol, la Luna y las estrellas, que hizo surgir de la isla Titicaca (por eso también lleva el nombre de Isla del Sol), y los elevó hasta el cielo. Cuentan que la Luna era más brillante que el Sol, pero que éste, envidioso, lanzó un puñado de cenizas al rostro de la Luna, de modo que ésta quedó oscurecida.[25] Viracocha se dirigió

[20] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, p. 86.
[21] P. Sarmiento de Gamboa [1572], 1960, p. 207.
[22] *Ibid.*
[23] B. Cobo [1653], 1956, pp. 150-151.
[24] C. de Molina [1572], 1943, pp. 12-15 (citado por E. Urbano, 1981, pp. xxv y 14); Véase igualmente J. de Betanzos [1551], 1968, pp. 9-11; P. Sarmiento de Gamboa [1572], 1960, pp. 207-210.
[25] P. Sarmiento de Gamboa [1572], 1960, pp. 208-209.

luego hacia Tiahuanaco, donde modeló con arcilla hombres, mujeres y niños, a quienes dotó de la ropa, el peinado, la lengua y los cantos propios de cada "nación". Luego les dio la vida y los hizo caminar bajo la tierra, "nación" por "nación", hasta las regiones que le había asignado a cada una de ellas. Esos grupos de hombres y mujeres debían salir, en cada provincia, ya sea de montañas, lagos o fuentes, que se convirtieron en sus principales *huacas* (sitios sagrados).[26]

Interviene entonces, en el ciclo de Viracocha, el episodio de la desobediencia de Taguapaca (ese héroe que parece corresponder, como veremos más adelante, a una tradición anterior a la versión incaica). Según Las Casas,

> este contradecía al padre en todas las cosas porque el padre hacia a los hombres buenos y él los hacía malos en los cuerpos y en las ánimas, el padre hacía montes y él los hacia llanos, y los llanos convertía en montes; las fuentes que el padre hacía él las secaba y finalmente en todo era contrario al padre, por lo cual el padre muy enojado lo lanzó en la mar para que mala suerte muriese, pero que nunca murió.[27]

Según la variante recogida por Sarmiento de Gamboa, el creador irritado ordena a los otros dos servidores que se apoderen de Taguapaca. Éstos lo abandonan, atado de pies y manos, en una barca en el lago Titicaca; los vientos y las corrientes empujan la embarcación hasta Chacamarca, donde, hendiendo la tierra, abre el Desaguadero. Taguapaca desciende por el río, y después desaparece, gritando blasfemias contra Viracocha y amenazando volver un día para vengarse.[28]

Después de la creación de los hombres en Tiahuanaco, los dos fieles servidores de Viracocha se encaminan hacia los lugares donde las diferentes naciones deben salir de la tierra, con el fin de llamarlas: "¡Oh vosotros gentes y naciones! ¡Oíd y obedeced el mandato del Ticci Viracocha Pachayachachi, el cual os manda salir multiplicar y henchir la tierra!"[29] El primer servidor, Imaymana Viracocha, sigue el camino de Condesuyo, "a mano izquierda" respecto de Tiahuanaco, a lo largo de la cordillera que domina el mar del sur. El segundo, Tocapu Viracocha, toma el camino de Antisuyu, "a mano derecha", a lo largo de la montaña.[30] En cuanto al propio creador, Viracocha Pachayachachi, pasa por

[26] J. de Betanzos [1551], 1968, pp. 9-10; P. Sarmiento de Gamboa [1572], 1960, pp. 207-210; B. Cobo [1653], 1956, p. 151.

[27] B. de Las Casas [1550], 1958, p. 443.

[28] P. Sarmiento de Gamboa [1572], 1960, p. 210.

[29] *Ibid.*, pp. 209-210.

[30] J. de Betanzos [1551], 1968, p. 10; C. de Molina [1572], 1943, pp. 12-15.

el camino central, situado entre los dos precedentes (y pasa por Cuzco). Al llegar a Pucara, comprueba que ciertos hombres lo han desobedecido y los transforma en piedras. Más lejos, en Cacha, en el territorio de los Canas, los autóctonos en armas, desconociendo al dios, se preparan a matarlo; entonces Viracocha hace caer sobre ellos un fuego celestial, que quema el cerro donde se hallan; ante sus súplicas, apaga el fuego y se da a conocer como su creador. En Cuzco, Viracocha instala a "un señor al que dio el nombre de Alcaviza".[31] Luego prosigue su peregrinación hasta la provincia de Puerto Viejo, adonde lo alcanzan los otros dos Viracochas. Se dirigen entonces hacia el mar, donde desaparecen caminando sobre las aguas.[32]

Así Viracocha, quien creó este mundo después de haber destruido el anterior bajo un diluvio, regresa por último al medio acuático. Una de las interpretaciones sugestivas de esta tradición mítica, propuesta por John Earls e Irene Silverblatt, se refiere al orden espacial que permite definir.[33] Se trata de un espacio animado por dos movimientos cíclicos, uno físico y el otro humano, orientados en sentidos inversos pero que pasan por un eje central en medio del cual se sitúa justo el lago Titicaca. El ciclo físico corresponde esencialmente a la circulación de las aguas: al retirarse, el diluvio *uno pachacuti* engendra los lagos, los ríos y los mares, que se reúnen en la gran masa subterránea de las aguas constitutivas del mundo inferior; éstas suben luego a lo largo del eje vertical (el de la creación del sol) y cierran el círculo regresando a las aguas de la superficie terrestre (por la evaporación, la lluvia y el escurrimiento). En otros términos, el movimiento del ciclo acuático es centrípeto por lo bajo y centrífugo por lo alto. En cambio, los hombres caminan bajo tierra esparciéndose a partir del lago Titicaca, y suben a la superficie para salir de sus diferentes *pacarinas;* luego regresan gracias a sus plegarias y sus prácticas rituales, al Titicaca, su lugar de origen. Se trata de un movimiento centrífugo por lo bajo, y centrípeto por lo alto. Los dos ciclos forman juntos un espacio cerrado, circular, atravesado por dos flujos opuestos pero simétricos en relación con el centro constituido por el lago Titicaca.

[31] J. de Betanzos [1551], 1968, p. 11.
[32] *Ibid.;* P. Samiento de Gamboa [1572], 1960, p. 210.
[33] J. Earls e I. Silverblatt, 1978.

2. *La gesta de Tunupa*

Hemos advertido, en el mito incaico de la creación del mundo, la extraña figura de Taguapaca, "servidor" o "hijo" rebelde, que se empeña en *invertir* sistemáticamente la obra de Viracocha. Ciertos cronistas atribuyen varios episodios que protagoniza un personaje llamado Taguapaca, Tunupa, Tonopa o Tarapaca.[34] Al parecer nos encontramos, bajo esos nombres de grafías diversas, ante un mismo dios o héroe, que pertenece a un ciclo anterior al de Viracocha y que constituye un legado de la tradición aymara. Según Cieza de León, "generalmente le nombran en la mayor parte Ticiviracocha, aunque en la provincia del Collao le llaman *Tuapaca,* y en otros lugares della *Arnauan".*[35] Y Ludovico Bertonio, cuyas fuentes proceden directamente de la región del lago Titicaca, traduce la palabra "Dios", en su diccionario aymara, de la manera siguiente: "Dios fue tenido destos indios vno a quien llamauan Tunuupa, de quien cuentan infinitas cosas: Dellas muy indignas no solo de Dios, sino de qualquiera hombre de razón, otras que tiran algo a los misterios de nuestra santa fe [...] En otras tierras, o provincias del Perú le llaman Ecaco".[36]

Descartemos por ahora los nombres de Ecaco y Arvanan, que dejan entrever un cuadro aún más complejo. Retendremos que el mito incaico de la creación parece haber integrado ciertos elementos de una versión aymara, sin dejar de someterlos a una serie de transformaciones. ¿Podemos descifrar la lógica a la que obedece ese proceso?

Conviene primero reconstituir, por lo menos en parte, las secuencias del ciclo propio de Tunupa. Pues bien, nuestras principales fuentes (Santa Cruz Pachacuti y Ramos Gavilán) transmiten, en este caso, una versión ya cristianizada, de delicada interpretación. La figura que emerge en el contexto aymara, a través de variantes a veces contradictorias, contrasta con la del hijo rebelde y maldito: Tunupa aparece allí, en efecto, como un héroe cultural, predicador de la ley moral, curandero milagroso, destructor de ídolos y finalmente mártir. Si bien algunos de esos rasgos dejan ver, sin lugar a dudas, una lectura cristianizada, podemos preguntarnos si no transmiten el eco de una versión original (a su vez reinterpretada por la lectura inca). Así descubrimos que la gesta

[34] Taguapaca en P. Sarmiento de Gamboa [1572], 1960, pp. 208-210; Tunupa en A. Ramos Gavilán [1621], 1976, pp. 27-43; Tunupa, Tonopa o Tarapaca en J. de Santa Cruz Pachacuti Yamqui [1613], 1968, pp. 282-285.

[35] P. Cieza de León [1553], 1967, p. 9 (las cursivas son nuestras).

[36] L. Bertonio [1612], 1984, segunda parte, p. 192.

de Tunupa se desarrolla a lo largo de una peregrinación orientada en sentido simétrico e inverso a la de Viracocha y que en parte se confunde con esta última. ¿Se trataría de un tema preincaico, que después habría retomado y transformado el mito de Viracocha?

Sigamos el itinerario de Tunupa según el relato de Santa Cruz Pachacuti.[37] El héroe es descrito con los rasgos de un hombre ya mayor, de cabellera y barba blancas, vestido con una larga túnica y apoyado en una vara de peregrino. Curiosamente, su itinerario comienza en un pueblo dirigido por el cacique Aputambo, es decir Pacaritambo, el lugar de origen de los incas según la tradición cuzqueña. Cuando Tunupa llegó a ese pueblo, sus habitantes estaban celebrando una boda y al principio se negaron a oír su prédica, pero el cacique Aputambo lo recibió con amabilidad. Para recompensarlo, el héroe le ofreció "una vara" (de su bastón), en la cual inscribieron rayas que correspondían a cada artículo de su enseñanza para conservarlo en la memoria. (Esa vara se transformó más tarde en cetro de oro al nacer el hijo de Aputambo, Manco Capac.) Tunupa, retomando su camino, llegó a Yanqui Supa, de donde fue expulsado de inmediato; maldiciendo el pueblo, lo hizo desaparecer bajo una inundación. Luego encontramos, en Cacha, el episodio del fuego celestial y del cerro ardiente, cuyos rastros subsisten hasta hoy en día; pero Tunupa lanza ese fuego, en este caso, para destruir "un ydolo en figura de muger".[38] Más lejos, en Quinamares, el héroe llega otra vez en medio de una boda; los habitantes también rechazan su prédica y él los convierte en piedras; la misma secuencia se repite en Pucara.

Entonces comienza el relato (cristianizado) del milagro de Carabuco: Tunupa llega a los Andes de Carabaya, donde construye una "gran cruz" que lleva luego sobre los hombros hasta la cumbre de la montaña que domina el pueblo de Carabuco, a orillas del lago Titicaca. Los ídolos de la puna ("donde jamás llegaban los ombres")[39] se lamentan y se desploman. Tunupa bautiza a la hija de uno de los caciques quienes, irritados, detienen al héroe; éste, con la barba y el cabello afeitados, atado de pies y manos, es condenado a muerte. Pero al amanecer lo libera un hermoso muchacho, enviado por "la matrona que [lo] está guardando solo";[40]

[37] J. de Santa Cruz Pachacuti Yamqui [1613], 1968, pp. 282-285; Tunupa reaparece más adelante, en la crónica, p. 293. Menciono aquí, de la gesta de Tunupa, los datos que se encuentran en relación con el eje acuático.

[38] *Ibid.*, p. 283.

[39] *Ibid.*, p. 284.

[40] *Ibid.*, p. 284.

luego echan al agua una capa a modo de barca, y ambos navegan por el lago hasta la isla Titicaca; la embarcación se dirige por el estrecho de Tiquina, pasa por Chacamarca y frente a Tiahuanaco, donde se produce un castigo como los de Quinamares y Pucara: de nuevo, los indios que bailaban y se emborrachaban son transformados en piedras. Finalmente Tunupa desciende por el río (el Desaguadero) hasta "el otro mar".[41]

La gesta de Tunupa contiene, en el texto de Ramos Gavilán, ciertas variantes sugestivas. Así, un episodio situado por este autor en Sica Sica, cerca del río Desaguadero, hace eco al de Cacha (invirtiendo algunas secuencias): los indios, inspirados por el diablo, tratan de matar a Tunupa quemando el lecho de paja donde descansa, pero éste escapa sano y salvo. El demonio lanza entonces una espesa nube que lanza rayos y truenos, pero el "santo" se arrodilla, reza alzando los brazos, y de ese modo apacigua al cielo. Por otra parte, el tema de la huella dejada por Tunupa, que es al mismo tiempo la vía que abre, aparece marcado aún con mayor fuerza en Ramos Gavilán. Se anuncia en primer término durante la navegación, sobre la capa echada al agua, de Carabuco a Copacabana: "Pasando por un totoral, dejó hecha una senda, la cual hasta hoy dia veneran los indios; está en forma de un callejón. Afirman asi indios, como españoles, que la totora de aqueste callejón parece recien cortada, estimanla mucho los indios porque la comen y dicen ser muy dulce, y provechosa para enfermedades, llamanle en su lengua Puquina, Sehego".[42] Luego viene la apertura del Desaguadero, después del martirio del santo en la isla Titicaca, donde los indios lo atravesaron con una estaca:

> Pusieron pues al Santo Discípulo despues de muerto en una balsa y echaronle en la grande laguna de Titicaca [...] Refieren pues los antiguos que un recio viento sopló en la popa de la balsa y la llevó como si fuera a vela y remo [...] Y asi toco en tierra de Chacamarca, donde ahora es el Desaguadero que antes de este suceso no le había y la abrió con la proa de la balsa, dando suficiente lugar para que las aguas corriesen, y sobre ellas fue navegando hasta los Aullagas donde [...] se hunden las aguas por las entrañas de la Tierra.[43]

Tunupa aparece como una divinidad no sólo compleja, sino también polimorfa, cuyos poderes se despliegan bajo formas cambiantes según el contexto, a la vez señor de las aguas terrestres (abre el eje acuático)

[41] *Ibid.*, p. 283.
[42] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, p. 36.
[43] *Ibid.*, pp. 31-32.

y del fuego celestial (es quien envía y detiene el rayo). Los aymaras actuales veneran a Tunupa, precisamente, como un dios del rayo y del trueno, en lo que se confunde con el dios llamado, en la tradición incaica, Illapa, señor también del agua celestial (lluvia, nieve o granizo).[44] Y eso no es todo. Al sur del lago Poopó, donde desaparece el héroe, más allá de Aullagas, se alza un volcán que lleva asimismo el nombre de Tunupa; ¿no sería éste también señor del fuego telúrico? Esos múltiples aspectos surgen del hecho de que en esencia se trata de un dios creador —como testifica Ludovico Bertonio—, asimilado luego a Viracocha. Cierto es que Santa Cruz Pachacuti y Ramos Gavilán insisten sobre todo en su prédica y su combate contra los ídolos, pero a través de su versión cristianizada se trasluce su identificación con la deidad inca. Santa Cruz Pachacuti le atribuye, en efecto, el nombre de "tonapa, o tara paca Vira cocham pachayachip Cachan",[45] y Ramos Gavilán señala que los indios, maravillados por sus prodigios, "le vinieron a llamar Tuapac, que quiere decir hijo del Criador"; y se reconoce el equivalente aymara, según Cieza de León, de Viracocha.[46]

Pues bien, en Viracocha encontramos una asociación parecida de un dios celestial (cuyo aspecto solar se destaca) con la figura de Illapa. La oración "¡Oh, Creador, y Sol, y Rayo!", dirigida a él, expresa, según las interpretaciones de Arthur Demarest, a la vez la unidad de su ser divino y la diversidad de sus manifestaciones.[47] La noción de una entidad abarcadora y fluida, de múltiples aspectos, no parece específicamente andina: el panteón mesoamericano muestra otros ejemplos, como el de Tezcatlipoca, quien reúne en sí los distintos componentes del orden espacial y temporal.[48] Este polimorfismo se presta a las sucesivas reconstrucciones de las cuales esas representaciones han sido objeto, así como a las descripciones en apariencia contradictorias de los cronistas, que las leían a través de tramas más familiares para ellos (las de los dioses de la Antigüedad clásica o la del cristianismo). Inversamente, la concepción de un dios único y múltiple implica la posibilidad de su descomposición en elementos diferenciados (dios creador, sol, rayo, lluvia, etc.), cuyo despliegue variable coincide con el contexto y el juego de los cambios históricos.

[44] A. A. Demarest, 1981, pp. 36-37.

[45] De acuerdo con la transcripción propuesta por Jan Szeminski, que yo agradezco en esta comunicación.

[46] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, p. 30. Véase la nota 35 de este capítulo.

[47] A. A. Demarest, 1981, p. 35 (referencia a J. Polo de Ondegardo [1571], 1916, p. 15).

[48] *Ibid.*, pp. 71-73.

De hecho, la versión aymara del dios creador se sitúa en la continuidad de una prolongada tradición cultural. Según la hipótesis propuesta por Arthur Demarest, Tunupa podría identificarse con la célebre figura representada en Tiahuanaco, encima de la Puerta del Sol. Allí, el dios antropomorfo está visto de frente, con los brazos alzados, sosteniendo en cada mano una vara en forma de serpiente y con cabezas de águila (siguiendo una de sus etimologías, uno de los nombres de Tunupa, *Tarapaca*, significaría "águila").[49] Su rostro, aureolado de rayos solares terminados en discos o en cabezas de puma, comporta líneas de pequeños círculos bajo los ojos, que sugieren lágrimas. ¿Simbolizan éstas la lluvia, así como la tempestad, dones ambivalentes del dios celestial? Las varas (la de la mano izquierda es bicéfala) recuerdan ciertas descripciones de Illapa, cuyas armas lanzan el rayo.[50] Por último, las cabezas de puma que prolongan los rayos solares y que se reparten alrededor del personaje podrían encontrar un eco en las explicaciones de Ramos Gavilán y Calancha sobre *Titicaca:* "peña donde anduvo el gato y dió gran resplandor".[51] Si el dios celestial de múltiples funciones corresponde, en efecto, al horizonte de Tiahuanaco, habría seguido la expansión de esta cultura en los Andes centrales y meridionales durante su apogeo, entre los siglos IX y XII. Y es esta figura, ya compleja, la que habría sido reinterpretada bajo el nombre de Viracocha, durante la formación del Imperio Inca, como una acentuación de su aspecto solar, acompañada por otras connotaciones específicas: la del héroe migrante y la del ancestro fundador.

3. *La cuadratura de Viracocha-Tunupa*

La versión inca del mito de la creación acentúa también el aspecto negativo de Tunupa, reducido a un papel de rebelde que sufre el castigo de Viracocha. Cierto es que esa reversión traduce la visión de los vencedores, quienes obligaron a los señoríos aymaras, después de una serie de guerras y expediciones punitivas, a integrarse en el Imperio del *Tawantinsuyu*. Pero ¿por qué ocupa Tunupa, en la interpretación inca, esa posición y no otra? ¿No existe, en un plano distinto al de la evolu-

[49] *Ibid.*, pp. 54-62.

[50] *Ibid.*, p. 58.

[51] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, p. 46; del mismo, p. 86; *cf.* A. de la Calancha [1653], 1972, t. I, p. 119: "Dicen [...] que se llama así porque sobre esta peña aparecía continuamente un gato que daba claridad y el significa: gato montés, o león".

ción histórica, una lógica que ordene la configuración formada por el conjunto de las variantes relativas al dios celestial y creador?

Sólo podemos sugerir aquí hipótesis muy fragmentarias. Volvamos a los itinerarios recorridos por Viracocha, sus hijos o servidores y Tunupa. Recordamos que el primero, Viracocha Pachayachachi, sigue la ruta central por Cuzco y luego continúa hacia el norte hasta la región de Puerto Viejo. Los otros dos Viracochas, Tocapu e Imaymana, siguen rutas paralelas que, sin embargo, se unen en el mar, una pasando por el lado Antisuyu y la otra por el lado Condesuyu. Pues bien, sabemos que en la organización espacial del *Tawantinsuyu,* el Imperio de los cuatro cuartos, el Antisuyu y el Condesuyu pertenecen uno a la mitad Hanan, el otro a la mitad Hurin, y representan, alrededor del centro constituido por Cuzco, cuartos simétricos y opuestos que corresponden a la dirección del este por una parte y a la del oeste por la otra. Dicho de otro modo, siguiendo una geometría poco euclidiana (resultado del cruzamiento de diferentes perspectivas), las rutas de Tocapu y de Imaymana resultan ser al mismo tiempo perpendiculares a la de Viracocha Pachayachachi, la cual que se confunde estrictamente con la dirección del norte, la de Chinchaysuyu. ¿Es casualidad entonces el que la ruta de Tunupa se sitúe en el mismo eje que la de Viracocha Pachayachachi, pero en sentido inverso, es decir, en la dirección del sur, la de Collasuyu? Si admitimos la noción de un dios a la vez único y polimorfo, estaríamos en presencia de cuatro aspectos de Viracocha, cada uno asociado con uno de los cuartos del *Tawantisuyu.* Y Tunupa, el Viracocha meridional, ocuparía así una posición a la vez legada por la herencia histórica (pues la cuna de la cultura Tiahuanaco coincide con el Collao) y determinada por la cuadratura que rige la organización inca del espacio (véase figura 60).[52]

El Viracocha principal no sólo crea todo lo que existe, sino que también asigna a cada hombre y a cada cosa, en el espacio y en el tiempo, el lugar que debe ocupar; por eso, también determina el orden social: las costumbres de las diferentes "naciones", así como su lugar de origen, sus lenguas y sus vestimentas. De hecho, el término *Pachayachachi* puede significar "aquel que enseña" u "ordena el universo", pero también "quien lo hace existir". *Tecci* remite al fundamento de todas

[52] Este párrafo, así como la figura, están inspirados en los análisis y el esquema propuestos por F. Urbano, 1981, pp. xxv-xxxii. Esta cuadratura, formada por los tres Viracochas y por Tunupa, puede compararse (a pesar de las polémicas entre ambos autores) con los análisis de J. Szeminski, 1987, pp. 56-57, quien distingue por su parte cuatro apelaciones y figuras diferentes de Tunupa.

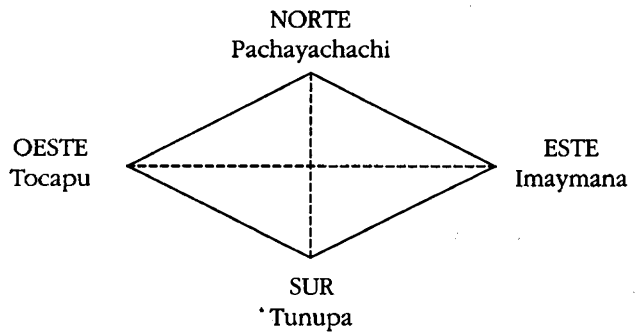


FIGURA 60. *La cuadratura de Tunupa-Viracocha (según Urbano, 1981, p. XXXI)*

las cosas.[53] Y se puede admitir razonablemente, como afirman los relatos míticos, que los dos servidores del Viracocha principal participan de su poder y contribuyen a su obra creadora y reguladora. En otros términos, los tres Viracochas (Pachayachachi, Tocapu e Imaymana) representan juntos, bajo diferentes formas, el fundamento del mundo y de la sociedad.

Queda la figura de Tunupa, rebelde y maldito, santo y mártir, cuya imagen fue desdibujada por las interpretaciones sucesivas. Pero ¿no será la dualidad inherente al héroe original? Su doble rostro se encuentra a veces en una misma fuente, pues, según Ramos Gavilán, el nombre de Tunupa había sido primero el de un hechicero, servidor del demonio, antes de ser adoptado por los indios, después de una confusión, "para designar al santo predicador".[54] Es en las versiones incas, al parecer, donde Tunupa se ve totalmente volcado del lado negativo. Pero en la medida en que, como dioses creadores y héroes culturales, Viracocha y Tunupa parecen intercambiables, podemos preguntarnos si no comparten una ambivalencia común: Tunupa participa, a su vez, de la fuerza y el saber de Viracocha, mientras que éste no sólo crea, sino también destruye (a los ídolos, según los cronistas, así como a la primera humanidad). ¿Acaso no es el origen de todas las cosas que contiene en sí mismo la posibilidad de su propia negación? ¿Y Tunupa no será la cara oculta, oscura, de Viracocha? Esto es lo que también sugiere una de las variantes de su nombre, Taguapaca (*tagua* o *tawa:* "cuatro", y *pacani:*

[53] *Cf.* J. Szeminski, 1987, pp. 20-27.
[54] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, p. 41.

"ocultar, cubrir algo", según Domingo de Santo Tomás).[55] Recordemos cómo se describe con más detalle la rebelión de Taguapaca: transforma las llanuras en montañas, las montañas en llanuras, y de buenos hace a los hombres malos. En otros términos, él *invierte* la obra de Viracocha; no la reduce a la nada, sino que le da vuelta. Es la destrucción del orden pronunciado por el creador lo que provoca el caos. Podemos decir, siguiendo otra perspectiva, que Tunupa representa las fuerzas desordenadas, a las que Viracocha impone su ley y su sabiduría. Si ocupan, en la cuadratura del dios creador, dos polos extremos y opuestos, es porque uno es el revés del otro.

4. *Transformaciones de Tunupa*

¿Cómo pudo convertirse Tunupa en un apóstol que habría llegado a América, antes de Cristóbal Colón, para evangelizar a los indios? Durante los debates teológicos sobre la naturaleza de la idolatría indígena, los mejores autores admitían la hipótesis de una predicación prehispánica,[56] y el propio mito de Tunupa se prestaba al juego de analogías, pues sus peregrinaciones, sus milagros, su enseñanza moral y hasta su aspecto físico parecen resultado de una lectura ya cristianizada. El suplicio del empalamiento, que sufrió según Ramos Gavilán en la isla de Titicaca, recuerda sin lugar a dudas el que Titu Cusi, el inca rebelde de Vilcabamba, infligió al fraile agustino Diego Ortiz.[57] Esas semejanzas fundaron una creencia ampliamente difundida a comienzos del siglo XVII en las regiones del Alto Perú, como atestigua el desarrollo de una devoción peculiar a la cruz de Carabuco.

Recordemos que, según la leyenda, Tunupa había plantado una cruz en ese pueblo, que hizo callar los oráculos paganos. Los indios intentaron quemarla, pero resistió a las llamas a pesar de todos sus esfuerzos. Decidieron entonces enterrarla a orillas del lago. Y a pesar de que fue sumergida en el barro durante "más de mil quinientos años" (precisa Ramos), permaneció intacta. Las circunstancias que permitieron descubrirla sugieren una transformación de Tunupa entre los propios indios. Durante las borracheras de una fiesta pagana, había estallado una pelea entre los miembros de las dos mitades de Carabuco; los hu-

[55] *Cf.* E. Urbano, 1981, p. XXVIII.
[56] *Cf.* P. Duviols, 1971, pp. 51 y ss.
[57] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, pp. 30-31; A. de la Calancha [1653], 1972, t. I, pp. 69-76.

rinsayas insultaron a los hanansayas tratándolos de forasteros, y éstos replicaron reprochándoles haber lapidado tiempo atrás a un santo y ocultado la cruz que llevaba; el padre Sarmiento, cura de Carabuco a fines del siglo XVI, se enteró así de su existencia y emprendió su búsqueda. Un poco después la cruz fue dividida en dos partes, una quedó en Carabuco y la otra fue llevada a la catedral de La Plata.[58] Otras reliquias de Tunupa fueron halladas después de la erupción del volcán Huaynaputina, en el año 1600: su túnica y sus dos sandalias.[59]

Ahora bien, las reliquias del apóstol conservan los poderes del dios pagano. Una de sus sandalias, conservada en Camana en una cajita de plata, despedía "un olor antes que nada santo" y curaba a los enfermos.[60] Y la cruz de Carabuco actuaba, como lo hacía Tunupa, por medio del rayo o contra el rayo. Uno de los milagros que se produjo poco después de su feliz invención sirve de testimonio. Un indio de Carabuco, "bárbaro y sensual", encontrándose con una mujer del mismo pueblo en un lugar apartado, trató de abusar de ella. La india llevaba consigo un pedazo de la santa cruz: no pudiendo huir, ella se lo mostró, pero él se obstinó. Entonces, a pesar de que el cielo estaba "claro y sereno", un rayo alcanzó al indio, quien murió. Y Ramos agrega que el pueblo de Carabuco, "infestado de relámpagos" hasta el momento en que la cruz fue desenterrada, se vio liberado enseguida; la reliquia ahuyentó las "crueles tempestades" que habían afligido tanto tiempo a sus habitantes.[61]

La identificación del apóstol precursor parece haber oscilado por algún tiempo entre San Bartolomé (quien según la tradición habría predicado "en las Indias") y Santo Tomás, antes de concentrarse en este último (quizá bajo la influencia jesuita). La iconografía cristiana de Tunupa, admirablemente analizada por Teresa Gisbert, testimonia esa evolución al mismo tiempo que el arraigo de la leyenda. Así, Poma de Ayala representa, en uno de sus dibujos, a la derecha a san Bartolomé de perfil, en el centro la cruz de Carabuco y a la izquierda a un indio arrodillado: se trata del primer indio bautizado por el apóstol, un colla llamado Anti, al cual da el nombre de Viracocha.[62] Un cuadro más tardío, pintado por el jesuita Diego de la Puente (muerto en 1663) para la iglesia de la Compañía de Cuzco y transferido luego a la iglesia de Tin-

[58] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, pp. 34-35.
[59] *Ibid.*, p. 37.
[60] *Ibid.*
[61] *Ibid.*, pp. 41-42.
[62] F. Guamán Poma de Ayala [1615], 1980, ff. 92 y ss.

ta (cerca de Cacha), muestra a Santo Tomás de rodillas, atravesado con una estaca por dos indios vestidos con ropa incaica.[63] Sin embargo, el conjunto iconográfico más notable está constituido por la serie de 10 cuadros realizados en 1683 por José López de los Ríos para la iglesia de Carabuco: cada uno lleva una leyenda que sigue de cerca el texto de Ramos, y cuenta los episodios de la vida del santo (desde la implantación de la cruz a la navegación en barca por el lago, y a los infructuosos esfuerzos de los indios empecinados en destruir la cruz).[64]

Esta iconografía, así como los relatos de Ramos o de Calancha, se basan en una reinterpretación de alguna manera ortodoxa del mito de Tunupa admitida, y tal vez en cierto modo elaborada, por las autoridades eclesiásticas. Pero ¿qué ocurre con las creencias propiamente indígenas? ¿En qué medida fueron afectadas por la cristianización? La querella de los indios de Carabuco señalaba ya algunos de sus efectos. Hemos visto, sin embargo, que la práctica de las "idolatrías" sigue siendo denunciada y reprimida hasta la segunda mitad del siglo XVII. Existían transformaciones de Tunupa igual de escandalosas, a ojos de los misioneros, que las versiones heredadas de la tradición prehispánica. Hallamos un ejemplo de ello en un documento inédito (una *Carta anua* de 1603) en el que el jesuita Rodrigo de Cabredo retoma el tema de la yuxtaposición, entre los indios, de dos tipos de creencias: "quando Jesu cristo no les dan lo que piden, que acudan a las guacas y al contrario: y para persuadir más esto dicen que Jesu cristo fue un dios que sus antepasados llamaban Tuñupa y assi los uiejos le llaman Jesu cristo Tuñupa".[65] Para mostrar hasta qué punto ese engaño en verdad diabólico, donde lo verdadero y lo falso se encuentran mezclados, pervertía los espíritus indígenas, el autor de la *Carta anua* cuenta de manera inextricable, una nueva y extensa versión del mito:

> Afirman que uvo un dios que crió este mundo cielo y tierra y quanto ay en el, y que antes que Dios lo criasse todo era una profunda oscuridad y tinieblas, y que de esta oscuridad salió un hombre a quien ellos adoraban por dios, que se llamó Puçica'Ka, este fue muy poderoso y crió la luz en este mundo, y luego la luna, y después el sol y luego fue criando *[sic]* el cielo tierra y hombres y las demás cosas visibles; uiendo pues el sol a la luna tan hermosa tuuo embia, y tomando un puñado de çeniza muy enojado le dió con ella en cara, y por esto no quedó tan hermosa, y por la çeniza con que le dió quedó blanca: este Puçicaka a quien tambien llaman criador de todas

[63] Teresa Gisbert, 1980, pp. 42-43.
[64] *Ibid.*, pp. 43-46.
[65] ARSI, Perú 12 [1603], f. 287r.

las cosas, tomo por muger una doncella que se llamaba Iqui, y sin juntarse con ella concibió y parió un hijo al qual pusieron por nombre Tuñupa y assi dicen que nació de Virgen. Este Tuñupa siendo de edad hiço grandes marauillas y obras prodigiosas hallanava los montes y cerros con solo mandallo leuantaba los llanos y ualles, secaba los ríos, y los animales y fieras le obedecían, y assi hasta el día de hoy dura quando uen alguna obra muy prodigiosa decir es obra de Tuñupa; dicen más que viendo sus obras y marauillas los demás señores principales de la tierra le tuvieron enbidia y con ella se juntaron y traçaron de darle la muerte, y por engaños le truxeron a un pueblo, que se llama Yunguyo junto a esta gran laguna de Chuquyto, y hecha una cruz le enclabaron en ella, y luego ataron la cruz en una balça y la hecharon en esta laguna, en un estrecho que llaman Tiquina, el qual es muy rápido y furioso y no se puede nauegar según ellos dicen desde aquel tiempo, y aquí les habla el Demonio y les responde y que quando le crucificaron le decían grandes afrentas, de que era un burlador y engañador de marauillas fingidas y que él lo pagaría todo junto; la demás gente que le quería bien vía aquella crueldad lo sentía grandemente derramando muchas lágrimas de dolor y los mismos cerros y piedras se mouían dándose las unas con las otras de sentimiento, por ver padecer a su criador y hacedor murió en la laguna y después de algunos días resucitó, y muy enojado de lo que hacían con sus enemigos los prendió y castigó rigurosamente mandando que ellos y sus deçendientes fuesen esclauos y siruiesen a los demás para siempre y porque algunos de los que estaban en el çielo le auían enojado y procurado matar suuió allá y los castigó y hechó fuera hundiéndolos entre las peñas y haciendo que padeciessen mucho, y assí los echos que hazen las peñas dicen que son vozes del gran dolor que padecen después desto hiço una casa muy hermosa y de muchos deleites y por tener muchos enemigos [287 r.] en el cielo y en la tierra se metió en ella y nunca más pareció. Con estas cosas juntan que fue un hombre muy vicioso y tuuo muchas mugeres y que se uengaba y mataba a otros y haçía mill torpeças. Ésta es en brebe la historia engañosa del Tuñupa que por uentura deuió de ser algún demonio o algún peruerso hombre que con su ayuda hiço estos embustes y preuino con estas astucias infernales para que quando entrasse la fee en este Reyno tuuiese este portillo auierto por donde confundir la mentira con la verdad y engañar a esta gente miserable, y assí quando les hablan de Jesucristo, que su padre era Dios, que nació de Virgen, que murió en cruz, resucitó y subió a los cielos, decían que era uerdad, y todo lo aplicaron a su Tuñupa, en lugar de rreverenciar y adorar a Xpo adoraban a su maldito Tuñupa procurando persuadir juntamente a los indios los uicios que él tenía de deshonestidad y crueldad, y este herror a hecho mucho daño a esta gente y dura hasta oy día, y con la fuerça de la palabra del Santo Euangelio se ua deshaziendo este nublado, y por la misericordia de Dios no ay en este pueblo memoria de Tuñupa, sino para reirse del y de sus disparates y engaños.[66]

En este texto asombroso, los temas andinos y occidentales se imbrican en forma tan estrecha que producen una mezcolanza de episodios aparentemente incoherentes. Aquí volvemos a encontrar las primeras

[66] *Ibid.*, f. 287r.-v.

secuencias del mito de la creación del mundo: de las tinieblas originales surgió el dios Puçicaka, "creador de todas las cosas" (el Sol, la Luna, el cielo, la tierra y los hombres). La palabra *pusi,* en aymara, significa "cuatro" y entra también en la composición del término *pusisuu,* que el diccionario de Ludovico Bertonio traduce como "todo el universo, el mundo" (así como el *Tawantisuyu* es el Imperio de los cuatro cuartos). En esta obra también figura, entre las palabras de la misma familia, la de *Pusicaka,* de la cual se indican los equivalentes "Pusicakha: Illapu, Santiaco. Trueno o Rayo".[67] En otros términos, el dios creador pertenece a una red semántica donde el trueno, uno de los atributos de Tunupa, constituye uno de los primeros elementos (hablaremos más adelante sobre su asimilación colonial a Santiago). Como en otras versiones del mito, Tunupa es aquí el hijo del dios creador (llamado Puçicaka en lugar de Viracocha), pero la variante transmitida por Rodrigo de Cabredo ya no insiste en su rebelión: sólo relata sus prodigios que, conforme con la tradición autóctona, aparecen como una inversión de la obra divina.

La articulación entre el mito andino y los elementos cristianos se obtiene mediante un simple añadido genealógico: Tunupa, concebido sin pecado, es también hijo de Iqui, una virgen. Sin embargo, el diccionario de Ludovico Bertonio traduce *iquitha* como "dormir o fornicar"; *iqui* significa "una jornada de viaje".[68] Y recordemos que el mismo Bertonio señalaba, para el dios creador llamado Tunupa, otro nombre, "Ecaco", que también se puede leer (teniendo en cuenta las características de la lengua aymara) "Icaco". Ahora bien, esta divinidad es igualmente conocida, entre los callawayas, bajo el nombre de "Kiko".[69] Si admitimos una serie de equivalencias entre la forma "Iqui" de la *Carta anua* y las de "Ecaco" y "Kiko", estaríamos frente a un proceso de desdoblamiento de Tunupa, en el cual la Virgen-Madre que le da la vida constituiría uno de los términos (hablaremos más adelante sobre esta transformación del dios en una figura femenina). La integración del aporte occidental introduce otra modificación en los detalles: el padre de Tunupa no lo castiga por su rebelión, sino que los señores lo martirizan a causa de sus celos. Los lamentos de las montañas y de las piedras ha-

[67] L. Bertonio [1612], 1984, segunda parte, p. 278: "Pusi: quatro"; "Pusi suu: Todo el universo mundo".

[68] *Ibid.*, p. 177: "Iquira: Vn sueño, todo aquel tiempo en que duerme sin despertar"; "Iqui: *Idem;* y también significa vna jornada, o dormida de camino".

[69] C. Ponce Sanjinés, 1969, p. 154. Agradezco infinitamente a Teresa Gisbert haberme señalado estas semejanzas y sugerido la interpretación aquí presentada.

cen eco a los que saludan, en otro ciclo andino, la ejecución del último Inca, Atahualpa, ordenada por Pizarro.[70] Y si bien la navegación de Tunupa (clavado ahora en la cruz) reproduce las versiones anteriores, el "diablo" que se dirige a Tiquina obedece desde luego al lenguaje misionero: es muy probable que designe la *huaca* elevada por Viracocha para celebrar (según Sarmiento de Gamboa) el castigo de Taguapaca; al mismo tiempo, anuncia el deslizamiento en el relato hacia los aspectos negativos del héroe, "hombre muy vicioso", autor (como en Bertonio) de acciones "indignas de Dios".

La venganza de Tunupa contra sus enemigos, tanto en la tierra como en el cielo, constituye aquí un tema de especial importancia, que las versiones cristianizadas transforman en castigo de los hombres que se niegan a seguir las enseñanzas del apóstol. En cambio, ese tema aparece bajo una forma atenuada en las versiones más "andinas", como la de Sarmiento, donde Taguapaca sólo amenaza a Viracocha con su venganza; cuando regresa, es para simular que él mismo es Viracocha (nueva impostura), pero entonces los hombres se burlan de él. Por lo menos encontramos, en las distintas versiones, el tema de la espera o de la existencia subterránea. ¿Volverá Tunupa, como permiten esperar a propósito del Inca ciertos relatos de la muerte de Atahualpa? El relato de la *Carta anua* parece quedar en suspenso. Y uno se puede preguntar si la anotación final, sobre Tunupa —que sigue viviendo oculto en una casa de delicias—, no perpetúa a través de las transformaciones del mito uno de los significados esenciales de la divinidad antigua que encarnaba lo que existe de latente, de oculto, más allá (del otro lado) de las cosas de este mundo.

Vayamos ahora, a modo de intermedio, de regreso a Chipaya. Es verdad que las comparaciones entre los datos etnográficos y los documentos de la época colonial tienen que ser muy prudentes. Pero algunos de sus resultados pueden resultar esclarecedores. Cuando pregunté a mis informantes sobre lo que sabían de Tunupa, me dieron respuestas a primera vista sorprendentes. Claro que conocían una historia a propósito de Tunupa, pero no tenía nada que ver con las versiones precedentes; se trata de la batalla que libraron dos grandes volcanes de la cordillera, el Tata Sabaya y el Sajama, que se disputaban a la mujer de este último, la cual se llamaba precisamente Tunupa. El relato, conocido en todo Carangas, explica la forma actual de esas montañas. El Sa-

[70] *Tragedia del Fin de Atahuallpa*, 1957, pp. 178-180. *Cf.* N. Wachtel, 1971a, pp. 67-75.

jama, con su honda, lanzó una piedra a su rival y le rompió los dientes; de allí el perfil desportillado del Tata Sabaya, que al escupir dio a luz a otras pequeñas montañas que se alzan a su alrededor. Para vengarse, el Tata Sabaya ordenó a unos *tujus,* pequeños roedores, excavar la tierra bajo la casa del Sajama, quien enfermó, lo que explica su aspecto inclinado. Por su parte, Tunupa huyó, vestida con las polleras que le había regalado el Sajama: son éstas las que dieron origen a los círculos concéntricos que presenta otra montaña, cerca del pueblo de Tawa. No es, sin duda, ninguna casualidad que los protagonistas de este relato sean volcanes. Pero no encontramos aquí ninguno de los temas del ciclo clásico de Tunupa. ¿Ignorarán los chipayas quién es el creador del eje acuático? Éste aparece, de manera inesperada, en uno de los relatos de su repertorio. Se trata de la historia de San Miguel persiguiendo al diablo, que podemos resumir así:

> San Miguel perseguía al diablo desde el lago Titicaca. Dicen que este último había violado a la Virgen de Copacabana en el lago. La Virgen se quedó allí, y San Miguel se puso a perseguir al diablo esgrimiendo su espada. Al avanzar el diablo abría un río, y el agua se precipitaba detrás suyo. Desapareció en el lago Poopó, luego resurgió del otro lado y continuó abriendo el río. Los dos cuernos del diablo eran verde de un lado, blanco del otro: por eso todo es verde en una de las riberas del Lacajahuira, mientras que sobre la otra se extiende una amplia sabana blanca. Allí se alzaba la montaña de Jachakollo, que era una mujer; él también la violó y luego la devoró. El diablo desapareció después en el lago Coipasa. San Miguel le lanzó sal, y es por eso que hay allí tanta sal. El diablo hizo el Korelakani, y cuentan que también excavó un río subterráneo hasta Antofagasta. Un cura atrapó al diablo y lo encadenó en la cumbre de la montaña.

En esta versión el diablo no se detiene en Aullagas, en el extremo del lago Poopó: lógicamente para los urus que residen al borde del lago Coipasa, el diablo sigue abriendo el curso de agua (el Lacajahuira) que une los dos lagos, y hasta lo prolonga mediante un río subterráneo hasta el mar. Recordemos que el Korelakani es uno de los remolinos que hay en medio del lago Coipasa, donde los chipayas ven la entrada al mundo infernal, y que alberga a los temibles *awkalla*, los espíritus protectores de los pájaros acuáticos. En la cuadratura de los dioses que subyace tras los ritos de fertilidad de los chipayas, los awkalla ocupan en el eje vertical el polo de lo Bajo y de lo salvaje, en oposición a los santos asociados con el polo de lo Alto y de lo doméstico. Ya nos habíamos preguntado si la connotación fuertemente negativa y diabólica de los *awkalla* no se debía, justo, al injerto de los santos cristianos en

la cumbre de la cuadratura. Las transformaciones de Tunupa esclarecen, sin duda, esos deslizamientos semánticos, ya que Tunupa aparece el propio desde el comienzo de la época colonial, bajo los rasgos a veces de un apóstol o a veces de los del diablo. Ahora bien, el tema de la persecución, característica del mito chipaya, introduce otra forma de dualidad: si bien el diablo abre el eje acuático, San Miguel se precipita detrás de él en la vía que traza. Son en realidad dos personajes, uno detrás del otro, que crean el Desaguadero y el Lacajahuira: se trata de un nuevo desdoblamiento de Tunupa, por un lado en ángel y por otro en demonio. Otro informante señala, en este punto, un detalle sugestivo: el diablo perseguido por San Miguel estaba vestido a la manera chipaya, es decir llevaba, además de sus cuernos verde y blanco, la *ira* de rayas longitudinales (negras y blancas). Esto constituye una anotación equívoca ya que implica cierta cualidad humana en el diablo chipaya. ¿Surge su carácter diabólico del hecho de pertenecer a la época de los gentiles? Es probable que sea aún más antiguo, pues los chipayas no son hombres como los demás, sino que descienden de la primera humanidad, la de antes del sol. Llegamos así a la distinción de tres términos y a una pregunta sobre la naturaleza, entre los chipayas, del creador del eje acuático: ¿ángel, demonio u hombre primordial?

Volvamos ahora a aquel relato chipaya en que vemos a los volcanes Tata Sabaya y Sajama disputarse los favores de una pastora, y que parece pertenecer a un ciclo diferente. ¿Por qué la mujer se llama también Tunupa? ¿Se deberá la identidad del nombre a una simple coincidencia? ¿Es una casualidad que, al pie del volcán al cual la pastora da su nombre, se encuentre un pueblo llamado *Tawa,* que significa "cuatro"? Al término de nuestro análisis, parece que estamos ante a un conjunto de transformaciones (en el sentido levi-straussiano) que afectan distintos episodios del "ciclo de referencia" considerado en su conjunto. En un caso, dos sirenas, seres acuáticos del mundo inferior, seducen al dios Tunupa, señor del fuego celestial (como veremos con mayor detalle en la sección siguiente). En el otro caso, es una mujer de este mundo a la que "persiguen" con tesón dos cerros, a la vez potencias de Arriba y señores del fuego de Abajo, puesto que son volcanes. Se trata de una serie de inversiones que afectan el sexo y la naturaleza tanto del personaje central (anciano o bella muchacha) como de los dos seres seductores. El dios, después de su muerte, abre el eje acuático, llamado por los chipayas *pet puju,* "el río profundo", cuyas aguas se vuelcan en efecto bajo el lago Coipasa para alcanzar bajo la tierra el

mundo infernal, siguiendo un movimiento de arriba abajo. La pastora, por su parte, escapa a la seducción y al final de su fuga se transforma a su vez en volcán, por donde sube el fuego terrestre siguiendo un movimiento de abajo arriba. En suma, el proceso de desdoblamiento de Tunupa se desarrolla, entre los chipayas, a través de dos secuencias míticas dispuestas en quiasmas. Cuando se conserva el nombre del héroe (convertido en heroína), se trata del origen del volcán Tunupa, cuya forma en círculos concéntricos se explica por la de una prenda (las polleras de la pastora), objeto eminentemente simbólico de la cultura en las sociedades andinas. Y cuando se trata del origen del eje acuático, el nombre del héroe inicial desaparece puesto que se desdobla de nuevo, por un lado en ángel y por otro en demonio. La discreta marca humana que hemos notado más arriba en este último (conferida, también, por una *prenda)* puede ser resultado de una sutil interferencia con el ciclo de la pastora Tunupa.[71]

C. Copacabana

> Quesintuu, Vmantuu: Son dos hermanas con quien pecó Tunuupa, según se cuenta en las fábulas de los indios.[72]

Este episodio de la historia de Tunupa, mencionado por Ludovico Bertonio, no sorprende en un ser al que se atribuyen acciones "indignas no sólo de Dios, sino de qualquiera hombre de razón". Cuando una "dama muy hermosa", según Ramos, libera al santo y lo acompaña durante su travesía[73] ¿no se trata de una transposición cristianizada y am-

[71] Otra variante del mito de Tunupa como figura femenina fue recogida por Ramiro Molina Rivero en la región de Quillacas, al sur del lago Poopó (comunicación en la "Reunión anual de etnología", Museo Nacional de la Etnografía y del Folklore, 25-27 de agosto de 1987). Tunupa aparece allí como la esposa del volcán Asanaques (al sureste del lago Poopó), quien la atormenta con sus celos. Ella huye hacia la costa, en dirección del oeste, marcando su pasaje con varias huellas culturales (hogar en Quillacas, una de sus sandalias en el monte Sato, preparación de la quinoa en Tambillo, etc.). Al final de su fuga, cerca de las salinas de Uyuni, encuentra los cerros Cora Cora y Achacollo, dos "jóvenes muy hermosos " que se disputan sus favores y terminan matándose a golpes de honda. No dejamos de advertir, en esta versión, varias transformaciones notables. La Tunupa de Carangas y la de Quillacas siguen itinerarios exactamente simétricos e inversos, del noroeste al sureste la primera y del noreste al suroeste la segunda. En cuanto a los "hermosos jóvenes" Cora Cora y Achacollo, sirven de eco, sin lugar a dudas, a las dos bellas sirenas del lago Titicaca (véase la siguiente sección). Agradezco especialmente a Ramiro Molina Rivero por haberme permitido citar esta variante de Quillacas, todavía inédita.

[72] L. Bertonio [1612], 1984, segunda parte, p. 291.

[73] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, p. 40.

bigua de ese mismo episodio? Ahora bien, los términos *Quesintuu* y *Umantuu* designan, concretamente, ciertas variedades de peces del lago Titicaca.[74] ¿Cuáles son, pues, esas "hermanas" o mujeres peces que seducen a Tunupa?

1. *El ídolo de Copacabana*

Llegamos aquí a uno de los complejos más ricos, y aun misteriosos, del carácter sagrado andino, probablemente ordenado (como sugiere Teresa Gisbert) en torno al "ídolo" de Copacabana, una de las divinidades centrales del lago Titicaca.[75] Ésta había dado su nombre al pueblo donde se hallaba erigida, al extremo de la península cuya punta, en medio de las aguas meridionales del lago, se estira hasta frente a la Isla del Sol. Por lo tanto, a la vez una divinidad precristiana y un muy antiguo lugar sagrado, a los cuales se superpuso, al comienzo de la época colonial, la célebre Virgen a su vez llamada "de Copacabana": destino aún en nuestros días del peregrinaje más importante de Bolivia, de vitalidad milenaria.

El nombre mismo de Copacabana significa, según una tradición transmitida por Ramos y Calancha, "lugar y asiento donde se ve la piedra preciosa",[76] es decir el ídolo, que los dos cronistas describen en términos muy parecidos (el segundo retomando las formulaciones del primero):

> El Ídolo de Copacabana estaba en el mismo pueblo en la parte que se va a Tiquina. Era de piedra azul vistosa [...] Este Ídolo no tenía más figura que un rostro humano, destroncado de pies y manos, el rostro feo y el cuerpo como pez. A éste adoraban por dios de su laguna, por creador de sus peces y dios de sus sensualidades.[77]

Los datos arqueológicos aportan escasos indicios sobre esta figura del panteón andino: ciertas estelas de estilo Asiruni y luego Pajano (la primera de la época pre-Tiahuanaco y la segunda tal vez de las épocas I a III de Tiahuanaco) podrían corresponder a las descripciones de Copacabana.[78] ¿Era esta deidad acuática de origen uru? Las fuentes escri-

[74] L. Bertonio [1612], 1984, segunda parte, p. 291: "Quesintuu: otra especie de bogas"; T. Gisbert, 1980, p. 70, n. 118: existen dos variedades de umanto: Orestias cuvieri Valenciennes y Orestias Tschudii Castelnau; la *boga* corresponde a Orestias pentlanndi Valenciennes.

[75] T. Gisbert, 1980, pp. 51-60.

[76] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, p. 102: "[...] eso quiere decir Copacabana (lugar y asiento donde se ve la piedra preciosa)"; A. de la Calancha [1653], 1972, t. I, p. 139.

[77] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, p. 101; A. de la Calancha [1653], 1972, p. 139.

[78] T. Gisbert, 1980, p. 51.

tas no permiten afirmarlo con total certeza, aunque se puede suponer que inspiraba a los hombres de agua una veneración particular. En realidad conviene situar a Copacabana en el contexto general de los cultos andinos; pues encontramos a otra patrona de los peces en la costa central, en la persona de Urpayhuachac, esposa de Pachacamac (a quien estaba dedicado uno de los principales templos señalados por Ramos).[79] Según los informantes de Francisco de Ávila, ella criaba peces en un estanque situado en las proximidades de ese templo. Pero el dios Cuniraya Viracocha bajó un día de las montañas, persiguiendo a la bella Cahuillca, quien se refugió en el mar. Urpayhuachac la visitó, provocando así la furia de Cuniraya Viracocha, quien echó todos sus peces al mar (que hasta entonces carecía de ellos) y violó a una de sus dos hijas, quienes se transformaron en palomas. Vimos más arriba los caracteres intercambiables de Tunupa y Viracocha (así como sus posiciones específicas en la cuadratura del dios creador). El mito de la costa central puede ser interpretado, a partir de ello, como una de las variantes del ciclo de Tunupa: mientras que éste, en la versión de Ludovico Bertonio, comete el pecado carnal con Quesintuu y Umantuu (que parecen más bien seducirlo), Cuniraya Viracocha hace otro tanto con las dos hijas de Urpayhuachac (empleando la violencia). Este tema deja una huella incluso en la leyenda actual de San Miguel persiguiendo al diablo, pues el creador del eje acuático (como cuentan los chipayas) viola a la Virgen de Copacabana. Existe efectivamente un lazo, en este caso sexual, entre la divinidad celestial y la divinidad acuática. De allí surge también la anotación de Calancha sobre la "sensualidad" de Copacabana.

Sin embargo, la señora del lago Titicaca sólo aparece en nuestras fuentes después de las reinterpretaciones que los incas hicieron de ella. Ramos aclara, en efecto, que "miraba aqueste Idolo hacia el templo del Sol, como dando a entender que de alli le venía el bien".[80] Y si el conjunto de su crónica está dedicado a la historia de Copacabana, notamos que la primera parte trata con mayor atención de la isla Titicaca y del templo que Topa Inca Yupanqui mandó edificar allí en honor del Sol, y que a partir de entonces se convirtió en el primer sitio de peregrinaje del Imperio. ¿Es éste un desplazamiento deliberado de un peregrinaje primitivo a Copacabana? No sabemos mucho sobre la situación anterior, pero, ciertamente, bajo la dominación incaica el pueblo

[79] *Ritos y tradiciones de Huarochirí*... (comienzos del siglo XVII), 1987, pp. 69-73.
[80] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, p. 101.

de Copacabana se ve asociado de manera estrecha al culto solar. Topa Inca Yupanqui expulsó a todos los indios naturales de la isla Titicaca ("reducidos" en Yunguyo) y mandó transferir, para asegurar los servicios del culto, 42 colonias de *mitimas,* enviadas por todas las "naciones" del Imperio; la mayoría fueron instaladas en la península (es decir, en Copacabana). Todos estos *mitimas* llegaron acompañados, agrega Ramos, por sus propios ídolos, emanaciones o dobles de las *huacas* locales, concentradas en la proximidad del lugar más sagrado del *Tawantisuyu.*[81] Así Copacabana, incluida en la red tejida alrededor del Templo del Sol, recibió el refuerzo de los cargos sacros de todas las *huacas* del Imperio, que en cierto modo convergían en la península.

2. *La Virgen de Copacabana*

La destrucción de esas *huacas* por los españoles (quienes ordenaron echarlas al lago) no afecta de ninguna manera la continuidad milenaria del lugar sagrado, pues, desde finales del siglo XVI, la imagen milagrosa de la Virgen de Copacabana brilla sobre el altiplano andino atrayendo a peregrinos llegados de todo el virreinato. No sólo se trata, siguiendo el proceso clásico, del bautismo de un lugar de culto precristiano. Las doctas interpretaciones que desarrollan, en sus interminables comentarios, Ramos y Calancha demuestran por sí mismas la necesidad que sienten los clérigos de comprender lo extraordinario del fenómeno. El lugar resulta predestinado, pues "la piedra preciosa" que le da su nombre no es sino la Virgen María. Por eso retoma el nombre del ídolo anterior, caso sin precedente (según Calancha) en la historia de la cristiandad.[82] Siguiendo un razonamiento inspirado por un pensamiento humanista cuyas complejas vueltas nos es difícil seguir, el cronista compara la Copacabana pagana (falsa "piedra preciosa") con Dagón, ídolo de los filisteos (adorada como diosa de los peces, y también representada por un cuerpo de pez con rostro de muchacha), así como con Astarté, diosa fenicia del amor.[83] Por una serie de equivalencias algo arbitrarias pero a su parecer evidentes —puesto que todos los ídolos son obras del demonio—, Calancha llega así a Venus, para concluir que la historia de Copacabana propone un nuevo y deslumbrante

[81] *Ibid.*, pp. 43-44; 103.
[82] A. de la Calancha [1653], 1972, t. I, pp. 141-142.
[83] T. Gisbert, 1980, pp. 51-52; A. de la Calancha [1653], 1972, t. I, pp. 139-140.

ejemplo del triunfo de la pureza sobre la lujuria, de la luz gloriosa sobre las tinieblas.

Estas interpretaciones demasiado elaboradas no eran accesibles al común de los indios. La continuidad paradójica de Copacabana se funda, esencialmente, en una renovación del carácter sagrado del lugar, conferido en este caso por la imagen milagrosa de la Virgen. Pero que esos milagros se produzcan justo en ese sitio, y en ningún otro, demuestra una vitalidad religiosa, una necesidad y hasta una espera arraigadas en las más antiguas creencias andinas, al mismo tiempo que el desplazamiento del peregrinaje de la isla Titicaca (el culto solar ya estaba prohibido desde entonces) a Copacabana signifique quizá un regreso a fuentes primitivas. ¿Cómo se producen esos encaminamientos?

Examinemos lo legendario.[84] La iglesia de Copacabana tenía como patrona a santa Ana, la madre de la Madre.[85] Ocurrió un día que los miembros de la mitad *Hanansaya,* para proteger sus cosechas de la helada que solía arruinarlas, decidieron crear una cofradía dedicada a la Virgen de la Candelaria (cuya fiesta se celebra el 2 de febrero, en medio de la temporada de lluvias, cuando maduran las plantas cultivadas). Entraron entonces en conflicto con los indios de la otra mitad, los de *Hurinsaya,* quienes preferían una cofradía dedicada a san Sebastián. El cacique de Copacabana, don Alonso Viracocha Inca (de *Hanansaya),* emprendió, sin embargo, los trámites para la fundación de la cofradía que su mitad deseaba y se dirigió a Chuquisaca. Durante su viaje, en Potosí encontró a uno de sus parientes, don Francisco Tito Yupanqui (también de sangre inca), quien había manifestado el deseo de regalar a la iglesia de su pueblo una estatua de la Virgen, una estatua que habría hecho con sus propias manos, pues se veía alentado por una vocación de escultor. Pero ignoraba todo de ese arte, y sus pretensiones sólo suscitaban risas y bromas incluso entre los indios. En Copacabana, su primera obra, torpe y casi ridícula, había sido ocultada en la sacristía. Sin embargo, los repetidos fracasos no hacían más que reanimar su fe, y se obstinaba en su empeño, acompañando su trabajo con fervientes ayunos e implorantes oraciones. La imagen que debía convertirse en milagrosa fue comenzada, precisa la crónica, el 4 de junio de 1582; Francisco Tito Yupanqui la talló en madera de agave y pegó las piezas con una pasta negra. "La realizó sin arte, [afirma Calancha], como un aprendiz; el rostro de la Virgen no era ni razonable ni

[84] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, pp. 112-129; A. de la Calancha [1653], 1972, t. I, pp. 183-217.
[85] *Cf.* A. Dupront, 1987, pp. 186 *ss.*

devoto, burda la obra y todo mal aliñado." El obispo de Chuquisaca, Alonso Granero, "prelado piadoso y amparo de indios", a quien Francisco presentó un cuadro que reproducía su obra, no pudo aguantar la risa, y le aconsejo que "pintase monas y no imagenes, y dejase él pintarlas para españoles maestros".[86]

Sin embargo, Francisco Tito Yupanqui seguía obstinándose. Decidió viajar con su obra a La Paz, donde esperaba poder aplicarle el dorado que le faltaba. La talla resultó tan maltratada durante el viaje que su autor se vio obligado a trabajarla de nuevo, durante tres meses, para devolverle la forma. Entre tanto su cacique, don Alonso Viracocha Inca, que por su parte también había sufrido vejaciones, regresó con el permiso de fundar la cofradía. Pero los hurinsayas, siempre hostiles, se negaron otra vez; si bien ahora aceptaban la cofradía de la Virgen, no querían la obra de un indio torpe, y exigían que al menos la estatua fuera elaborada por un español. El cacique, al ver cómo evolucionaba el asunto, trató de convencer a Francisco de que vendiera su obra, y ya los indios de Guaqui, Calamarca, Achacache, pensaban comprarla para sus iglesias respectivas. Estalló una controversia que fue interrumpida por la intervención decisiva del corregidor de Omasuyo, don Gerónimo Marañón, quien ordenó erigir la estatua en Copacabana. Los hurinsayas debieron resignarse y se propusieron para llevarla desde La Paz hasta el pueblo. Pero antes de atravesar el estrecho de Tiquina se detuvieron en una aldea de urus, San Pedro, y muestra de su pertinaz reticencia, abandonaron la estatua, que halló refugio en una humilde capilla, donde permaneció varios días. Es allí, en ese lugar desolado, donde aparece un signo precursor: al ver la imagen santa, el padre Antonio de Montoro, cura de Copacabana, sintió de pronto que su corazón "se encendía".[87] Finalmente, por orden renovada del corregidor, se enviaron portadores desde Copacabana, quienes cubrieron las cinco leguas de distancia a una velocidad sorprendente, pues, tras partir a la caída del sol, llegaron a San Pedro de Tiquina al aparecer las primeras estrellas. También el regreso resultó impresionante pues, llevando la estatua, recorrieron las cinco leguas en dos horas.[88] Así, al amanecer del 2 de febrero de 1583, la Virgen de Francisco Tito Yupanqui, decorada con *totoras* y ramos lacustres, hace su entrada solemne a Copacabana.

[86] A. de la Calancha [1653], 1972, t. I, pp. 187-188.
[87] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, pp. 121-122.
[88] A. de la Calancha [1653], 1972, t. I, pp. 199-200.

Se produce el primer milagro: la estatua, hasta entonces fea y tosca, parece transfigurada. Al llegar a su casa, al lugar que le estaba destinado, que la aguardaba y que ella misma esperaba, la Virgen se aparece de pronto, ante los asistentes estupefactos, dotada de una belleza sobrenatural; su rostro, que al salir de las manos de don Francisco parecía negro, se reviste ahora de colores claros, de tonos variables según los sentimientos de los fieles, y sus ojos cobran vida, animándose con expresiones también cambiantes. Un poco más tarde, una vez instalada la imagen en el altar, notan que a pesar de todo queda un defecto: el Niño que la Virgen lleva en el brazo está ubicado de tal manera que el rostro de la Madre queda oculto cuando se le coloca una corona. El cura pide a Francisco que rectifique esa disposición, pero el autor no sabe cómo proceder y, afligido, reza toda la noche. A la mañana siguiente se encuentra al Niño tan bien inclinado sobre el brazo de la Virgen que se les pueden poner las dos coronas sin dificultad.

Desde entonces se multiplican los milagros. Cuando se erigió la estatua padecían una terrible sequía. Ante la plegaria de sus fieles, la Virgen envía una lluvia que baña primero el campo que le está dedicado, luego otra lluvia que riega los campos de los hanansayas, y por último (ante la súplica de los arrepentidos hurinsayas) una lluvia para los campos de la otra mitad (mientras que todos los demás pueblos de los alrededores siguen sufriendo la sequía). El milagro siguiente consiste en un exorcismo. Un indio, a quien un viejo hechicero había convencido de sucederle en el servicio de los ídolos, quedó paralizado y mudo, estado del que no salía sino por accesos furiosos durante los cuales trataba de suicidarse. El cura de Copacabana, reconociendo que estaba poseído por el demonio, lo hace transportar ante el altar de la Virgen, y al cabo de dos misas el desgraciado indio queda librado de su mal, para asombro de todos, y confirmado en la fe cristiana.[89] Las crónicas de Ramos y Calancha cuentan luego, acumulando detalles y comentarios, varias decenas de milagros que merecerían un estudio particular. Bastará aquí indicar algunas de sus recurrencias: la Virgen de Copacabana devuelve la vista a los ciegos, el uso de sus miembros a los paralíticos, la salud a los enfermos y, sobre todo, otorga su gracia a quienes, tentados y hasta poseídos por el diablo, le dirigen sus plegarias; en pocas palabras, cura tanto las almas como los cuerpos. Ahora bien, la mayoría de los protagonistas que participan de sus milagros son in-

[89] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, pp. 129-136; A. de la Calancha [1653], 1972, t. I, pp. 219-246.

dios; confirmación, para los cronistas, de que es ella a quien esperaban las tierras de América para expulsar al diablo.

Si bien encontramos, en la leyenda que acabamos de resumir, los componentes clásicos de los milagros del Viejo Mundo, en Copacabana revisten rasgos específicos y significativos. La fecundidad de los campos y la remisión de los males físicos y espirituales son los dramas triviales que suscitan la búsqueda de un remedio ante la Virgen. Y, como en otras partes de la cristianidad, el milagro pasa por la inocencia, la humildad, y surge de lo menos esperado. Pero aquí se trata de una inocencia india: la imagen milagrosa nace del fervor de un inhábil artesano, de un aprendiz que sufre burlas y bromas, pues nadie puede creer que un indio (aunque sea de sangre incaica) pueda competir en el arte de la escultura con los maestros españoles. Es cierto que Francisco Tito Yupanqui cuenta con el apoyo de su cacique y, finalmente, del corregidor: el *exemplum* abre la vía, tal vez, a una forma de reconciliación y propone un modelo posible a la indianidad en gestación. En este aspecto, un episodio de la leyenda resulta importante: la estadía de la Virgen en su última etapa, en la aldea uru. ¿Será un recuerdo implícito de los tiempos inmemoriales, es decir, de los orígenes del antiguo ídolo? Es en tierra uru donde se manifiestan los signos iniciales, la "lumbre" y la premura que inspira la Virgen. Ya en la península, y tan cerca del lugar sagrado, parece afectada por un primer estremecimiento. Pero es al final de su propio peregrinaje, puesto que ha venido desde el lejano Potosí, en el momento en que llega por fin a su casa, en Copacabana, cuando la imagen de la Virgen realiza su primer milagro, y ese milagro se ejerce sobre ella misma: se transfigura. Y el milagro se repite al día siguiente, cuando el Niño se inclina por sí mismo sobre su brazo. Esta metamorfosis revela la verdadera "piedra preciosa" que da su nombre a Copacabana, salida de su ganga, y significa que ha llegado el momento de expulsar a los ídolos.

3. *En la estela de las sirenas*

¿Fueron realmente expulsados? Copacabana parece haber perdido, a lo largo de su metamorfosis, el carácter acuático del antiguo ídolo. ¿Han desaparecido por completo las mujeres peces del lago Titicaca con la aculturación cristiana? Todo lo contrario. Las transformaciones de las divinidades prehispánicas reservan algunas sorpresas. A partir del co-

mienzo del siglo XVII un motivo de una belleza portentosa ocupa un lugar mayor en el arte colonial del altiplano y se expande particularmente en las iglesias de estilo barroco: el de la sirena. Se trata de la sirena de apariencia grecolatina, cuerpo de mujer prolongado en cola de pez, de modo que la tradición humanista remodela las figuras de los mitos andinos al mismo tiempo que las perpetúa. El curioso poema que el fraile agustino Fernando de Valverde dedica, en 1641, a Copacabana puebla con toda naturalidad el lago Titicaca de sirenas, sátiros y ninfas.[90] Así sobreviven, revistiendo formas de la Antigüedad mediterránea, Quesintuu y Umantuu, que tiempo atrás sedujeron a Tunupa.

El primer ejemplo documentado del motivo aparece en 1618, justo en el santuario de la iglesia de Copacabana en el retablo de la Virgen. Luego las sirenas se multiplican, ya sea pintadas o esculpidas, y sus principales características se pueden reconstruir gracias a los excelentes trabajos de Teresa Gisbert.[91] Por lo general se representan en pares (recordando a las "hermanas" paganas) y su área de difusión se extiende de Cuzco a Potosí; se les encuentra profusamente en torno al lago Titicaca y luego en Huachacalla, Sabaya y Chipaya. En otros términos seguimos, en la estela de las sirenas, el itinerario de Tunupa, que coincide a su vez con la antigua zona de habitat de los urus. Entre ellas encontramos, en forma esquemática, tres categorías: unas (sobre todo en la región de Cuzco) sostienen un escudo con el anagrama de María; otras llevan un cesto lleno de frutas, y otras, las más significativas, tocan un instrumento de música (viola, laúd o charango), al son del cual invitan al "pecado". En Jesús de Machaca, por ejemplo, en el cuadro pintado por Juan Ramos en 1706, figura el carro triunfal de la Virgen, en cuya parte inferior aparece una sirena tocando la viola, que simboliza a las divinidades vencidas. De las 32 representaciones (datadas de 1618 a 1814) registradas por Teresa Gisbert, 16 sirenas son músicas, 10 de ellas en torno al lago Titicaca, herederas directas de las mujeres peces del mito de Tunupa, que continúan alimentando el imaginario indígena como trofeos de la Virgen de Copacabana.

Algunas de ellas parecen escapar, sin embargo, al modelo occidental. Volvamos a Chipaya, donde hasta mediados del siglo XX las mujeres casadas tenían la costumbre de sostener las trenzas de su cabellera con una alhaja de bronce, el *laurake*, que también presentaba la forma

[90] T. Gisbert, 1980, p. 47.
[91] *Ibid.*, pp. 48-51.

de una mujer pez (véase figura 61).[92] Ahora bien, ésta evoca mucho más la figura "sin pies ni manos" atribuida a la antigua Copacabana que la sirena de tipo mediterráneo. Y en un capítulo precedente hemos visto que los temibles serenos (cuyo nombre es, sin embargo, español), también asociados a los cursos de agua y a la música, se manifiestan bajo el aspecto de niños desnudos, lo cual sugiere otra serie de transformaciones. ¿Se deberan estas discordancias, en relación con las sirenas coloniales, sólo al hecho de que Chipaya, en el extremo del eje acuático, había quedado al margen de las reinterpretaciones del pensamiento humanista? Podemos suponer que dan testimonio de supervivencias aún más profundas.

D. El orden dualista

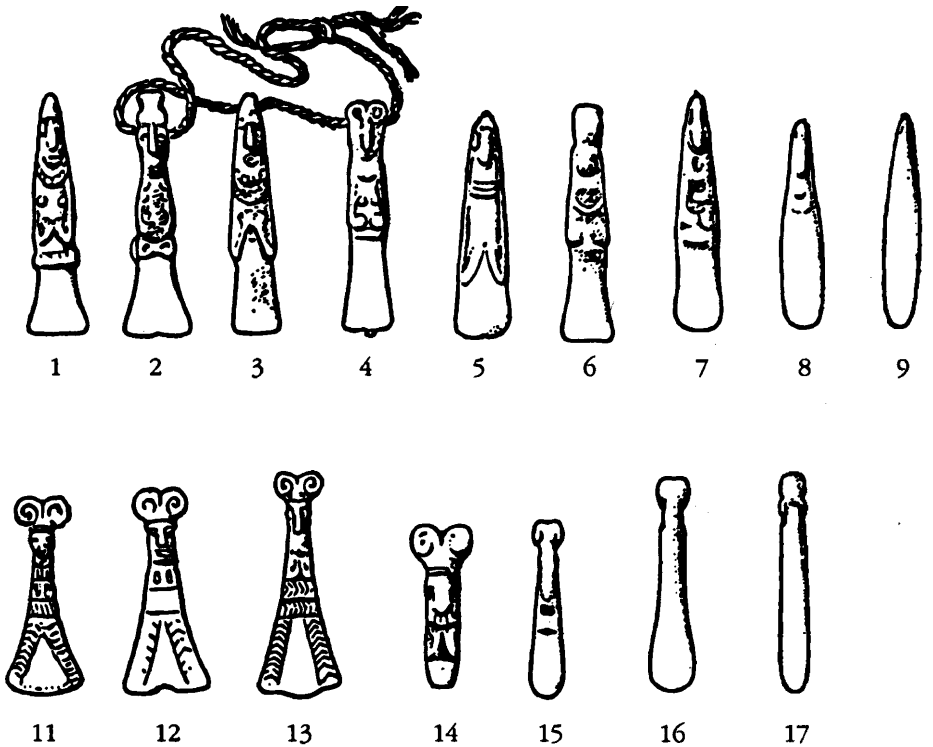
Siguiendo a las principales figuras del antiguo panteón andino, como Tunupa y Copacabana, logramos revelar, poco a poco, complejos religiosos, redes de significación y algunas de sus continuidades durante el periodo colonial. No obstante, se trata, de elementos aún parciales que se sitúan en el marco general de una visión del mundo, de una totalidad donde figuran las representaciones del espacio y del tiempo, de la naturaleza y de la cultura, así como las relaciones de los hombres con los dioses. Es esta totalidad, este orden del universo, lo que conviene reconstruir para poner de manifiesto sus lógicas y seguir sus transformaciones. Es evidente que tal tarea corresponde a investigaciones específicas, y aquí sólo podremos, como antes, tocar algunos temas o problemas pertinentes.

1. *La representación del mundo*

Gracias al famoso dibujo de Santa Cruz Pachacuti (véase figura 62), se conoce la representación del mundo que figuraba sobre el altar del Templo del Sol en Cuzco: una especie de mapa del cosmos.[93] El conjunto se integra en un marco en forma de casa y contiene de manera

[92] *Ibid.*, p. 47; A. Posnansky, 1918, pp. 140-142; A. Métraux, 1936, pp. 198-200.

[93] El dibujo de Santa Cruz Pachacuti Yamqui ha sido especialmente analizado por T. Zuidema, 1973; J. Earls e I. Silverblatt, 1978; T. Zuidema y G. Urton, 1976; E. Urbano, 1981; J. Szeminski, 1987a. En la descripción que sigue, el lector debe situar la izquierda y la derecha como si se encontrara dentro del dibujo, dando el rostro hacia el espectador.



Evolución de los *laurake* desde el prototipo original, íntegramente antropomorfo hasta las formas modernas estilizadas. Cada hilera representa una evolución particular. Los *laurake* 8 a 10 y 15 a 17 son modernos y provienen de Chipaya; los demás han sido hallados en excavaciones arqueológicas efectuadas en Tiahuanaco.

FIGURA 61. *Evolución de los* laurake
(reproducido de A. Métraux, 1936, p. 199)

esquemática los elementos siguientes. En la cúspide, en el eje central, se halla Viracocha, entidad andrógina que a la vez engloba y engendra todas las cosas, bajo la forma de un óvalo alargado, coronado por cinco estrellas que corresponden a Orión *(orcorara);* debajo se encuentran otras cinco estrellas, cuatro de las cuales forman una cruz, señalan la Cruz del Sur *(chacana).* Viracocha es el origen de dos líneas paralelas de descendientes, cada una escalonada sobre cuatro niveles principales o rangos genealógicos. La rama de la derecha comprende los seres y las fuerzas concebidos como masculinos: el Sol, Venus de la mañana, Señor-Tierra y el hombre. La rama de la izquierda comprende los seres y las fuerzas concebidos como femeninos: la Luna, Venus de

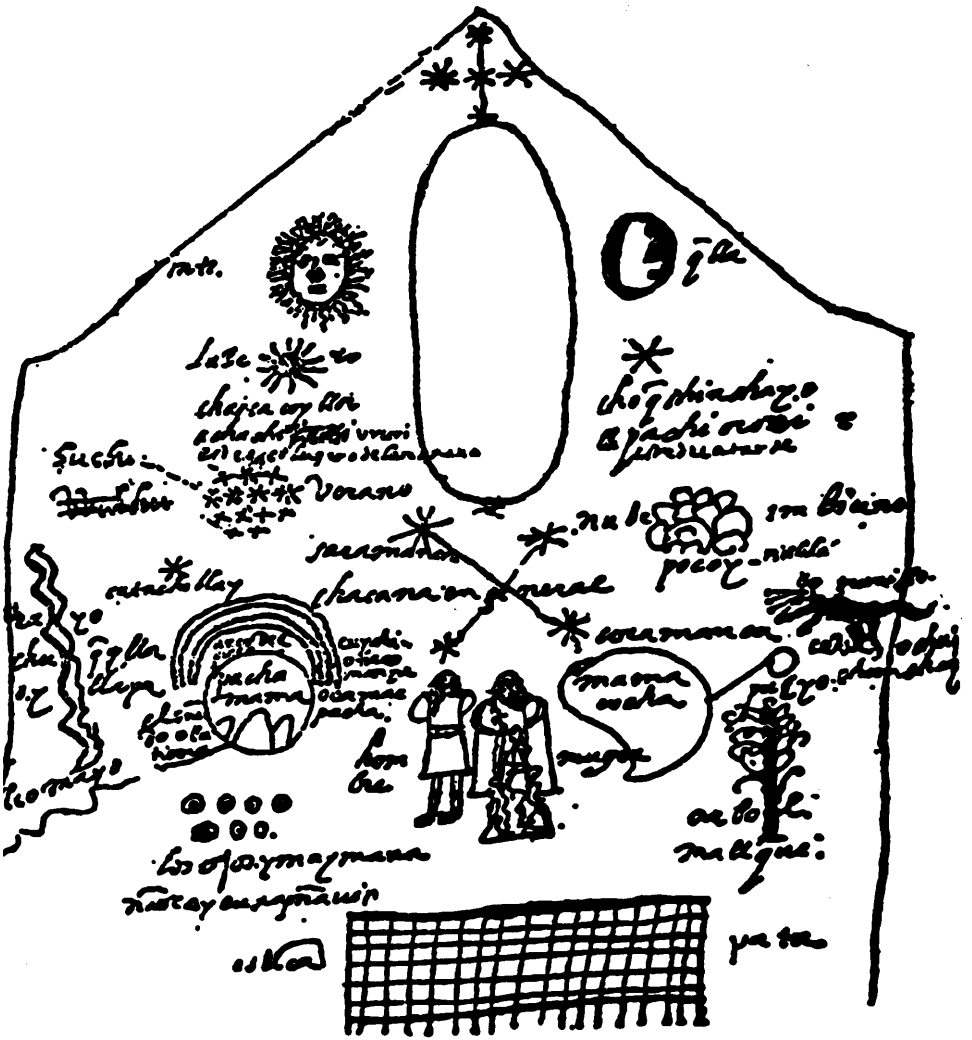


FIGURA 62. *El cosmos según Santa Cruz Pachacuti*

la tarde, Madre-Océano y la mujer. Abajo, también en el eje central, una reja rectangular representa las terrazas cultivadas y los graneros, productos del trabajo humano.

En detalle, otras figuras y leyendas completan el cuadro, cuya interpretación es a veces difícil:

1. A la derecha: bajo Venus de la mañana (calificada de *achachi,* abuelo) otro grupo de estrellas corresponde a las Pléyades *(huchu),*

acompañadas por la anotación "verano". Más abajo otra estrella (llamada *catachillay),* aislada, podría señalar Alfa y Beta del Centauro.[94] Observamos que la Tierra, representada por un círculo, constituye un subconjunto más complejo: el nombre *Camac Pacha* (a veces traducido como "Señor-Tierra") está colocado en el exterior, mientras que en el interior se inscriben el nombre de Pachamama (Tierra-Madre), así como la silueta de tres montañas. El círculo está coronado por el arco iris *(cuychin)* y da origen, abajo a la derecha, al río Pilcomayo, que se dirige hacia el exterior del dibujo; por encima del curso de agua figura el relámpago *(yllapa).* Es decir, hay aquí una lógica relacional: los espíritus de las montañas se suelen concebir como masculinos, mientras que Pachamama es femenina; es por oposición a los elementos reunidos del lado izquierdo, alrededor de la Mar-Océano, como la Tierra, considerada globalmente, que toma una connotación masculina. Por último el lado derecho comporta abajo, cerca de las terrazas cultivadas, siete pequeños círculos llamados *Ymaymana ñauraycunap ñawin,* los "ojos de abundancia".

2. A la izquierda: bajo Venus de la tarde (calificada de *apachi,* abuela) se halla un grupo de nubes acompañadas de las anotaciones "invierno" y *pocoy* ("maduración"); el nombre de "granizo" aparece sobre un felino negro *(choque chinchay)* que esboza un movimiento ascendente. Observamos, por otra parte, que la Mar-Océano está alimentada por un arroyo que sale a su vez de un pequeño lago situado más a la izquierda (y se dirige por lo tanto hacia el interior del dibujo). Por último, en forma simétrica a los "ojos de abundancia", se alza un árbol designado como *mallqui,* es decir, "ancestro" o "momia".

Esta representación del mundo puede leerse en dos sentidos, complementarios uno del otro, de arriba abajo y de izquierda a derecha.[95]

Verticalmente, el dibujo representa la creación de los elementos del cosmos en el orden de su engendramiento, concebido como una serie de divisiones sucesivas a partir de Viracocha que generan parejas de términos opuestos y complementarios. Es de notar que éstos están dispuestos en cuatro hileras genealógicas: como ha demostrado Tom Zuidema, el modelo de esta génesis del mundo rige de igual manera las relaciones de parentesco y de alianza en el núcleo de base de la sociedad humana, o sea el *ayllu.*[96] Es así como el hombre y la mujer, en la

[94] T. Zuidema, 1982.
[95] Esta lectura a la vez vertical y horizontal se inspira en la de J. Szeminski, 1987a, pp. 64-74.
[96] T. Zuidema, 1973, 1977a.

quinta hilera del dibujo (si Viracocha coincide con la primera), se sitúan al final de un ciclo que les permite, según una regla a la vez cósmica y social, fundar un nuevo *ayllu*. Este modelo genealógico permite ordenar los elementos del universo, de acuerdo con su disposición en el dibujo, en tres categorías: *1)* en *Hanan Pacha* (el mundo de arriba): Viracocha, el Sol, la Luna, Venus de la mañana, Venus de la tarde, las Pléyades y la Cruz del Sur; *2)* en *Kay Pacha* (este mundo): la Tierra (con el arco iris), el relámpago, el Pilcomayo, el hombre, la mujer, las nubes, el Mar (con el arroyo y el lago) y el felino negro (este último desempeñando, junto con el arco iris y el relámpago, una función de mediador con el mundo de arriba), y *3)* en *Hurin Pacha* (el mundo de abajo): los "ojos de abundancia", las terrazas cultivadas y el árbol *mallqui* ("momia, ancestro").[97] Es verdad que estos elementos no designan un mundo inferior donde el polo sería simétrico al de Viracocha. Ahora bien, ¿no corresponderá ese polo negativo al Viracocha destructor que hemos encontrado en otros contextos? No olvidemos que se trata aquí del altar del Templo del Sol, del cual podemos pensar que pone en escena de manera privilegiada las relaciones entre *Hanan Pacha* y *Kay Pacha*.

Horizontalmente, el dibujo representa las parejas de oposición y de complementariedad que constituyen los elementos del universo a un lado y otro del eje vertical. Los seres creados se diferencian según la dualidad fundamental del pensamiento andino, definida por las categorías de lo masculino y lo femenino. Es decir, principalmente: Sol/Luna, Venus de la mañana/Venus de la tarde, verano/invierno, relámpago/felino negro, Tierra/Mar, hombre/mujer, "ojos de abundancia/árbol *mallqui*." El eje vertical, que desempeña el papel de eje de simetría tanto para el universo como para Viracocha, ¿forma acaso un *taypi*, un medio donde se unen los términos opuestos? Conviene distinguir entre los dos extremos de la genealogía cósmica por una parte y las tres hileras intermedias por otra. Para estas últimas (Sol y Luna, las dos Venus, Tierra y Mar), la conjunción sólo puede ser simbólica (asegurada por el ritual humano). Pero es a la vez simbólica y "real" para Viracocha, así como para el hombre y la mujer. Viracocha representa, en efecto, la totalidad, la unificación de los términos opuestos, al mismo tiempo que sus orígenes. Podemos incluso decir que la conjunción que en él se opera es perfecta, puesto que se trata, según el criterio de las cate-

[97] J. Szeminski, 1987a, p. 73.

gorías sexuales, de la conjunción de una deidad andrógina consigo misma. De modo análogo, pero según modalidades imperfectas en razón precisamente de su diferenciación, la unión del hombre y la mujer funda el orden social: su trabajo en común asegura la producción de los bienes de subsistencia, del mismo modo que su unión sexual permite la reproducción de los linajes.

De hecho, el cuadro del universo esbozado por Santa Cruz Pachacuti se debe considerar estático. Está animado por los movimientos verticales y horizontales que corresponden al proceso creador, a los flujos de energías, a la circulación de los elementos o fuerzas cósmicas y a los intercambios entre términos complementarios. La rotación de los astros determina la periodicidad del día y la noche, así como del verano y el invierno. El ascenso de las nubes, la caída del relámpago, el despliegue del arco iris, el curso del Pilcomayo y el brotar de la fuente sugieren el circuito de las aguas que fecundan la tierra. Y la actividad humana pone en relación el conjunto de esas fuerzas que, en la parte inferior del dibujo, al término de dos flujos paralelos globalmente descendientes, suscitan el crecimiento de las plantas cultivadas, don final de Viracocha. A la inversa, las ofrendas y las plegarias de los hombres se elevan, a lo largo del eje central, hacia la divinidad creadora; encontramos, a escala cósmica, un doble movimiento circular similar al que regía, a escala terrestre, la circulación de las aguas en torno al centro constituido por el lago Titicaca.[98] Se trata de un mismo modelo que, en diferentes niveles, rige el orden del universo.

2. *La lógica binaria*

Las parejas de oposición (alto/bajo, masculino/femenino, verano/invierno, etc.), mediante las cuales el pensamiento andino concibe el orden del universo, se fundan en una lógica de la cual uno de los rasgos originales aparece en las estructuras de los "juegos de espejos": los elementos que entran en una de las categorías clasificatorias, según hemos visto, pueden sufrir desdoblamientos indefinidos que se cruzan, se superponen, engendran dualidades y complejas cuadriparticiones, dibujando configuraciones diversas según el punto de vista adoptado. Se trata de una lógica global que en las sociedades andinas rige a la

[98] J. Earls e I. Silverblatt, 1978. Véanse *supra*, pp. 514 y ss.

vez las prácticas y las representaciones (a su vez incluidas en las prácticas). Éstas obedecen a un esquema general que ordena en un mismo movimiento, por así decirlo, los lazos de parentesco, la repartición de las tierras, la distribución del poder, las concepciones del trabajo, los ritos agrarios y pastorales, y finalmente las relaciones con los dioses. No es que una serie de equivalencias asocie estos elementos término por término, según un paralelismo simple, sino que su homología surge en el nivel de los principios generales de organización: se articulan en sistemas de relaciones, en los que los conjuntos y subconjuntos se definen oponiéndose unos a otros, pero donde también se repiten, se imbrican y se corrigen siguiendo criterios y perspectivas variables (tal como los de los incas o aymaras dominantes, y de los urus dominados).

Un primer ejemplo, relativo a la organización espacial inca por un lado y aymara por otro, ilustra esa variabilidad, según los puntos de vista, en la aplicación de los principios dualistas. Sabemos que los señoríos aymaras se inscribían en un espacio que se articulaba, de manera simbólica, en torno a un diámetro central, o *taypi,* de dirección noroeste/sureste, coincidiendo con el eje acuático (río Azangaro, lago Titicaca, Desaguadero, lago Poopó). Como mostró Thérèse Bouysse-Cassagne, las categorías *urco* (alto, seco, masculino y derecha) y *uma* (bajo, húmedo, femenino e izquierda) definían, siguiendo un doble dualismo, cuatro sectores dispuestos en forma paralela y opuestos por pares: Urcosuyu y Alaasuyu por un lado, Umasuyu y Mancasuyu por otro.[99] El universo en su conjunto estaba concebido, según el diccionario de Ludovico Bertonio, como el *pusisuu* (de *pusi,* que significa "cuatro").[100] El espacio inca, ordenado según las mismas parejas de oposición, se articula según una disposición diferente. El *Tawantisuyu,* o Imperio de los cuatro cuartos, se despliega no a un lado y otro de un eje diametral, sino alrededor de un punto central que no es otro que Cuzco, considerado el centro del mundo.[101] Es en ese nuevo orden cuadripartito, que cubre geográficamente un área más extensa, donde los señoríos aymaras deben integrarse después de la conquista incaica, de modo que una serie de transformaciones afecta los signos que definían los elementos del sistema anterior.

Las tensiones y contradicciones no sólo pertenecen al campo sociopolítico; son inherentes a las categorías mismas del dualismo andino,

[99] T. Bouysse-Cassagne, 1978.
[100] Véase la nota 67 de este capítulo.
[101] T. Bouysse-Cassagne, 1978, pp. 1070-1072.

puesto que esas parejas de oposición asocian, por definición, términos antagónicos y constitutivos de una jerarquía simbólica (el hombre es superior respecto de la mujer, la derecha en relación con la izquierda, etc.). De allí el problema de la resolución, ideal o ficticia, de esas tensiones: ¿cómo pensar al mismo tiempo en la oposición y la complementariedad? ¿Cuáles son las mediaciones entre fuerzas contrarias? El desdoblamiento de las categorías según los "juegos de espejos" representa justo uno de los medios para asegurar esas mediaciones, pues entre los polos extremos de lo masculino/masculino y de lo femenino/femenino, los términos intermedios, o sea masculino/femenino y femenino/masculino, forman una transición por niveles sucesivos. Así, pues, la discontinuidad está modulada de tal manera que engendra una forma de continuidad. Al mismo tiempo, los términos opuestos están ligados unos a otros por relaciones de interacción o bien, por el contrario, entran en conflicto. ¿Cómo se inscriben esas relaciones en el orden dualista? Ciertas nociones específicas, como *ayni, mita, allka, yanantin,* o aun *pachacuti,* pueden dar cuenta de las modalidades según las cuales el pensamiento andino concibe los intercambios, rotaciones, disyunciones, conjunciones e inversiones que se establecen o se operan, en diferentes escalas, entre individuos, grupos sociales, hombres y dioses, elementos cósmicos y hasta entre mundos sucesivos.

Sabemos que la ayuda recíproca, el *ayni,* constituye la base de los vínculos comunitarios en el proceso de producción. Entre miembros del *ayllu,* sobre todo si son parientes cercanos, el intercambio se refiere en principio a una misma cantidad de trabajo (a cambio de un don de comida, coca y bebida). Pero la operación se realiza en el tiempo: presto un servicio a quien me ha ofrecido un servicio previo, para restablecer el equilibrio; y cuando se logra el equilibrio, una nueva ayuda genera una nueva deuda. En otros términos, aun en la reciprocidad en teoría equivalente y simétrica, el equilibrio entre las partes siempre aparece inestable y siempre se debe restablecer. Por eso la palabra *ayni* comporta también otro sentido: el de "venganza".[102] Ahora bien, es el modelo de la reciprocidad (en realidad desigual) el que justifica los servicios de los miembros del *ayllu* al *curaca* y después al Inca, y que inspira las ofrendas de los hombres a los dioses (los cuales conceden a su vez la fecundidad de los campos y los rebaños, y la suerte en general). La noción de *mita* deriva de la de *ayni,* y se aplica como ella a di-

[102] G. Alberti y E. Mayer, 1974, p. 47.

ferentes esferas. Se trata de la rotación establecida entre los miembros de una comunidad, o entre cierta cantidad de comunidades en el marco de una entidad más amplia, para la prestación de servicios en beneficio de una autoridad superior (que les devuelve servicios de otra naturaleza). O sea, en correlación con el orden social y espacial, se da la instauración de un orden temporal con la definición de una periodicidad.

Las nociones de *allka* y *yanantin,* analizadas por Verónica Cereceda por un lado y Tristán Platt por otro,[103] señalan dos polos entre los cuales se conciben las relaciones que mantienen términos opuestos y complementarios. Recordemos que Ludovico Bertonio traducía *allca* como *"entreverado de diversa color"* y *auca* como *"enemigo".*[104] La palabra *allka* reúne ambos sentidos para designar, en el lenguaje de los tejidos, el contraste más intenso, el que produce la yuxtaposición de una banda negra y una banda blanca, la oposición de la sombra y la luz; de allí surge la idea de contradicción en general. Ahora bien, observamos tanto en los tejidos arqueológicos como en los actuales un fenómeno notable: en la unión de dos bandas *(chhuru)* de diferentes colores se insertan dos rayas finas *(qallu)* de colores iguales pero alternados, que son como "niñas" intercambiadas por sus "madres". "Esas rayas permiten el paso de un color a otro", unen y separan, dividen y enlazan. "Reproducen una conjunción en miniatura, como un modelo reducido del verdadero choque entre distintos colores."[105] En otros términos, se trata de una conjunción que es también mediación, al mismo tiempo que símbolo de fecundidad. La noción de *yanantin* se refiere a objetos, y en especial a órganos, que van por pares: los ojos, las manos, las orejas, etc., simétricos en relación con el eje vertical que divide el cuerpo humano entre la derecha y la izquierda. Se trata de una "simetría en espejo" en la medida exacta en que devuelve una imagen invertida de todo objeto, de modo que una mano derecha se vuelve mano izquierda, y una mano izquierda, una mano derecha. Esta noción de *yanantin* ofrece el modelo perfecto al cual se conforma, o debiera conformarse, la pareja por excelencia: la del hombre y la mujer. Es un modelo fundamentalmente ambiguo, ya que su unión está concebida como la de un par simétrico de perfecta igualdad, cuando en realidad sus cuerpos no son simétricos y la derecha prevalece simbólicamente sobre la izquierda. Esta ambigüedad se extiende incluso a otras rela-

[103] V. Cereceda, 1978; T. Platt, 1978.
[104] L. Bertonio [1612], 1984, segunda parte, pp. 10, 27.
[105] V. Cereceda, 1978, pp. 1031-1032.

ciones sociales, hasta actuar como una máscara que oculta desigualdad y dominación: *yanapay* significa "ayudar" en el marco de una reciprocidad en principio simétrica, mientras que *yana* designa al "servidor" (independiente de los vínculos de parentesco que unen a los miembros del *ayllu).*[106] Los procedimientos de la lógica binaria permiten de manera simultánea pensar en el mundo y la sociedad, y disimular su sentido real.

Los mismos principios lógicos se aplican, pues, a diferentes configuraciones estructurales, así como a los movimientos que animan o enlazan sus elementos constitutivos. Estas correspondencias concuerdan con la noción andina de *pacha,* que abarca a la vez el espacio y el tiempo. No se trata, para una u otra dimensión, de un medio vacío y homogéneo, sino de una totalidad compuesta de unidades discretas, sometidas a las mismas reglas. Sabemos que las líneas de *ceque* que divergían de Cuzco (sobre las cuales estaban dispuestas 333 *huacas* o lugares sagrados) formaban, como ha demostrado Tom Zuidema, un inmenso calendario desplegado en el suelo.[107] La palabra *pacha,* en su acepción temporal, se refiere según el contexto al mes, a la estación o incluso a la edad del mundo, y se ajusta a una representación cíclica calcada del recorrido de los astros. Ahora bien, las mismas categorías indígenas siguen rigiendo, bajo la dominación española, la visión del mundo y la interpretación de la historia. Recordemos, por ejemplo, que Guamán Poma de Ayala retoma la tradición autóctona de las cuatro edades que precedieron a la de los Incas (orientándola según la dimensión diacrónica) y proyecta ese esquema pentapartita sobre el tiempo occidental; descompone a su vez el relato bíblico en cinco edades, estableciendo así una especie de paralelismo con las edades indígenas.[108] Sin embargo, según esta tradición, el paso de una edad a otra está marcado por un cataclismo (diluvio, terremoto, etc.), que provoca justo un *pachacuti,* un vuelco, una revolución a la vez del mundo y del tiempo. Poma confunde la sociedad colonial, con sus profundos cambios y sus males, con otro *pachacuti,* que sin duda refleja, dentro de su sistema del universo, una serie de permutaciones e inversiones. En torno al reino de Castilla, que ocupa la posición central (en lugar de Cuzco y del Inca), se ordenan, en efecto, cuatro reinos: los de Roma y Turquía en la mitad superior (en la posición de Chinchaysuyu y Antisuyu), y los

[106] T. Platt, 1978, p. 1105.
[107] T. Zuidema, 1977.
[108] *Cf.* N. Wachtel, 1971b.

de las Indias y Guinea en la mitad inferior (en la posición de Collasuyu y Cuntisuyu). Pues bien, las Indias debieran situarse por definición en la parte de Arriba, y Castilla en la parte de Abajo: pero la situación colonial determina, en torno al rey de España asimilado al Inca, una permutación general de las posiciones que invierte el orden primordial del universo (la configuración de conjunto conserva la misma estructura). El *mundo al revés,* ese grito tantas veces repetido señala una dimensión casi mesiánica, en la medida en que Poma espera del Rey-Inca, informado por su crónica, la restauración del orden del universo.

Una anotación más: una de las clásicas interrogantes de la historiografía andina se refiere al nombre de *viracochas* que los indios, en el momento de la Conquista, atribuyeron a los españoles. Se pueden proponer varias hipótesis (no excluyentes unas de otras): una de las más verosímiles se vincula con la noción de *pachacuti,* puesto que la invasión europea provoca efectivamente el fin de un mundo. Los españoles encarnarían así a Viracocha (o Tunupa) bajo su aspecto destructor. Y recordemos que Tunupa, como divinidad negadora, pervierte la obra del creador e invierte su orden.

3. *Los mundos salvajes*

Las representaciones esbozadas antes conciernen a los grupos indígenas aymaras e incas, que sucesivamente dominaron el altiplano. ¿Qué ocurre con los urus? Hemos visto que Copacabana, divinidad acuática, pertenece probablemente a su panteón y que el propio Tunupa conserva quizá la huella de culturas anteriores. Pero nuestras fuentes no nos permiten reconstituir, ni siquiera en forma hipotética, lo que podría ser la visión del mundo de los urus. Aquí sólo intentaremos reconstruir el lugar y los valores simbólicos que les asignaban incas o aymaras en su universo mental (que los urus, por medio de su aculturación, debían adoptar, o adaptar a su situación específica).

Recordemos que Ludovico Bertonio, en su diccionario aymara, definía a los urus como "una nación de indios despreciados entre todos, que de ordinario son pescadores y de menor entendimiento", y agregaba: "dicen a uno que anda sucio handrajoso, o çafio".[109] Existen otras raíces "uru" o "huru" que no parecen tener relación con los indios lla-

[109] Véase la p. 335. Agradezco profundamente a Jan Szeminski, quien me ha hecho útiles sugerencias en relación con problema de los etnonímicos.

mados o calificados de ese modo; pero encontramos, en el mismo Bertonio, ciertas acepciones del vocablo "huru" que podemos acercar a la definición inicial: "Huru camauisa: Vno que no tiene officio en algun pueblo, como son los advenedizos que no acuden a ningún servicio personal".[110]

El término "huru", en ese sentido, designa a los indios que no pertenecen a la comunidad y, por extensión, a aquellos que viven al margen de la sociedad, o que incluso quedan insumisos, como es el caso de los urus refugiados en los lagos. Otro ejemplo es el de la ciudad recientemente fundada de Oruro, cuyo nombre procede de una duplicación de "huru" (que significan la presencia de numerosos urus), y que se encuentra asociada en Bertonio, quizá de manera involuntaria pero sugestiva, a la cercanía con los muertos (los *chullpas*): "Huruhuru: pueblo assí llamado, y nuevamente poblado junto a las sepulturas donde en este tiempo ay grandes minas de plata".[111]

Quizá un acercamiento a un pasaje de la crónica de Poma de Ayala permita encontrar el mismo tema. Al final de una enumeración de grupos incas figuran, en efecto, los "Uro Collo";[112] pues bien, Bertonio propone, para el término *collutha,* esta traducción: "acabarse, dexar de auer lo que solía, cessar".[113] El grupo uru está por lo tanto asociado, en el texto de Bertonio, con la idea de algo que ya no existe; ¿no se tratará, en este caso, de un mundo desaparecido, el de antes del sol? Así, los urus habrían sido considerados, ya desde la época incaica, como *chullpa-puchu,* restos de la humanidad primordial. (Falta saber por qué el grupo en cuestión está clasificado, en la enumeración de Poma, a la vez como inca y como uru.)

En otro sentido hallamos una acepción que evoca la noción de *allca,* que Bertonio también traducía (como vimos más arriba) como "entreverado de diversa color", y que designaba en el lenguaje textil el contraste entre la sombra y la luz: "Hururu: Entreuerado de blanco y pardo, Dícese solamente de Cauallos, Carneros, Perros, etc.".[114] Pese a esta última precisión, que limita el uso de la expresión a los animales, algunos significados derivados nos remiten, en el diccionario contemporáneo de Lucca, a la indumentaria de los chipayas y al simbolismo de las rayas verticales que conjugan términos opuestos en la alternan-

[110] L. Bertonio [1612], 1984, segunda parte, p. 168
[111] *Ibid.*
[112] F. Guamán Poma de Ayala [1615], 1980, ff. 337-339: *"[...] Uro Collo,* puquis colla, milma rinri".
[113] L. Bertonio [1612], 1984, p. 51.
[114] *Ibid.*

cia de lo claro y lo oscuro: "Hururu-čaña: vestirse como los Chipayas, a rayas blancas y grises".[115]

Retendremos por el momento las ramificaciones de un campo semántico que, a partir de giros como "grosero" y "en harapos", conducen a la categoría de "fuera de la comunidad" y tal vez a la de los *chullpas,* para desembocar finalmente en la idea de una mediación (que encarnan los chipayas) entre los elementos de una pareja de oposición.

Un detalle, relativo a la pacificación de una parte de los urus del lago Titicaca y a su integración en el *Tawantisuyu,* representa desde hace largo tiempo un enigma para los comentaristas. El Inca les había impuesto, según Anello Oliva, un tributo de un tipo muy particular: en señal de sumisión, cada uno de ellos debía entregar mensualmente a las autoridades imperiales "un cañuto de piojos."[116] ¿Por qué piojos? Esta extraña prestación parece ser una anécdota curiosa, y en todo caso incomprensible. Si los historiadores nunca han podido, hasta ahora, tomar en serio la información del cronista, ¿se deberá a que ellos mismos se hallaban demasiado prisioneros de sus categorías occidentales y del asco que les inspiraba ese insecto, tan familiar, incluso tan íntimo, en muchas otras culturas? Un estudio reciente sobre el simbolismo del piojo en las sociedades andinas, efectuado por Marie-France Souffez, brinda interesantes perspectivas al respecto.[117] Los urus no fueron los únicos indios a los cuales el Inca impuso ese tipo de tributo: también fue el caso, según otras fuentes, de los pastos del norte del Ecuador (o también de los "pobres" y los "impedidos" en general).[118] Ahora bien, un rasgo común en todas las descripciones distingue a los pastos y los urus de los demás indios: son hombres con fama de salvajes. Y, aunque sean sucios, miserables, haraganes, viles y casi bestiales, son menos salvajes que los indios totalmente insumisos, a menudo caníbales, que permanecen fuera del Imperio y, por lo tanto, fuera de la humanidad.[119] En otros términos, tanto los urus como los pastos se sitúan en un umbral, y sin hallarse por completo del lado de la cultura,

[115] Lucca, 1983, p. 210

[116] A. Oliva [1631], 1895, p. 38: "[...] y a los inútiles, como eran los Uros, que es gente safia e inutil en que cada uno de ellos diese al mes un cañuto de piojos de tassa, todo en orden a que nadie estuviese oçioso".

[117] M-F. Souffez, 1985, 1986.

[118] M-F. Souffez, 1986, pp. 157-159.

[119] *Ibid.,* p. 165.

tampoco se les ha arrojado por completo del lado de la naturaleza; es decir, también aquí aparece una ambigüedad fundamental.

El piojo, en el simbolismo andino, comporta connotaciones igualmente ambiguas. Es bajo el aspecto de un mendigo en harapos, de un piojoso, como aparece Cuniraya Viracocha al comienzo del mito, cuando fecunda, con astucia, a la bella Cahuillca; al descubrir al padre de su hijo, ella sólo siente desprecio y huye avergonzada; entonces Cuniraya Viracocha se transfigura, engalanado con una luz deslumbrante, pero en vano. Y recordemos que, siguiendo a Cahuillca, llega a orillas del mar y viola a una de las dos hijas de Urpayhuachac, señora de los peces. El análisis de la red semántica que se ramifica en torno a las palabras que designan al piojo (quechua: *ussa;* aymara: *lappa;* uru: *sami)*[120] se desarrolla, del mismo modo, siguiendo dos direcciones:

1. La proliferación de los piojos se asocia con la idea de una relación sexual delictuosa, e incluso incestuosa. Santo Tomás traduce *ossachini* por "forçar, virgen o muger".[121] Esta conjunción negativa conduce (a través de algunas desviaciones) a un acercamiento a la unión incestuosa de un hermano y una hermana de Manco Capac quienes fueron transformados, según el relato de Santa Cruz Pachacuti, en dos montañas llamadas Sahuasiray y Pitusiray.[122] Ahora bien, una ilustración de Guamán Poma presenta, precisamente, a Sahuasiray y Pitusiray, ídolos principales de los indios del Antisuyu (vecinos de los salvajes de la selva); los dibuja efectivamente como dos montañas unidas en la base, una de ellas (Pitusiray) terminada en dos cumbres simétricas, gemelas (véase la figura 63).[123] Los nombres de esas montañas se refieren, en su terminación común *(siray),* a la noción de costura (quechua: *"Cirani:* Hacer costura, o labrar o coser. Coser menudo"; aymara: siratha, "coser como la costurera"). Por otra parte, González Holguín traduce *sahuani* por "Enlazar, hechar lazo corredizo a uno" (con un nudo corredizo que se ajusta cada vez más). En cuanto a *pitu,* el mismo autor dice: "dos chocllos en uno nacido junto que llaman atichokllo agüero" (o sea la idea de carácter gemelo); pituchani, "Juntar las manos como para orar, y otras cosas desyguales ajustarlas o emparejarlas".[124] En otros términos, encontramos en la palabra *pitu* otra manera de señalar la simetría en espejo (y la imagen de las manos juntas constituye una admirable ilustra-

[120] M-F. Souffez, 1985, pp. 174-179.
[121] D. de Santo Tomás [1560], citado por M-F. Souffez, 1985, p. 174.
[122] Santa Cruz Pachacuti Yamqui [1613], 1968, p. 285.
[123] F. Guamán Poma de Ayala [1615], 1980, f. 268.
[124] D. González Holguín [1608]; L. Bertonio [1612] (citado por M-F. Souffez, 1985, pp. 189-190).



FIGURA 63. *El Sahuasiray y el Pitusiray representados por Guamán Poma de Ayala*

ción de dos elementos iguales y simétricos). Pero en el caso de las montañas Sahuasiray y Pitusiray, es decir del hermano y la hermana de Manco Capac, se trata de una conjunción abusiva.

2. A la proliferación de los piojos se opone la imagen del despiojamiento mutuo, demostración de afecto y metáfora de la unión sexual, legítima, entre marido y mujer. Esta conjunción positiva corresponde, en lenguaje textil también, a la idea de una costura bien hecha.[125] Por otra parte, notamos que el término *sami* (en uru: piojo) significa en aymara, según Bertonio, "dicha, suerte";[126] nos vemos tentados a preguntarnos si no hubo préstamos lingüísticos, y hacer la comparación con los temibles *samiri* de los chipayas, esos espíritus de los animales arquetípicos que aseguran la fecundidad de los rebaños y garantizan la "suerte" de los hombres.

Estas derivaciones de significado, ordenadas en dos ejes, uno positivo y otro negativo, tienden a confirmar que el simbolismo ambivalente del piojo coincide con el estatus ambiguo de los urus. ¿Se pueden precisar los componentes de esa ambigüedad? Las montañas Sahuasiray y Pitusiray nos permiten, curiosamente, encontrar la huella de Tunupa. Entre las hazañas del apóstol destructor de *huacas* figura, en la época llamada de *purunpacha,* la expulsión de las espantosas *hapiñuñus,* demonios femeninos que capturaban a los hombres reteniéndolos entre sus senos caídos. El texto de Santa Cruz Pachacuti sugiere que recorrían un mundo oscuro o sumergido en una luz crepuscular.[127] El tema de una primera edad nocturna encuentra un amplio testimonio en las fuentes coloniales.[128] El diccionario de Ludovico Bertonio traduce *puruma pacha* (o *cchamaca pacha):* "Tiempo antiquíssimo, quando uo auía sol", con los sentidos derivados siguientes: *"Puruma uraque:* Tierra por labrar, O la que ha mucho que no se labra", y "Puruma Caura: carnero que aun no ha sido cargado"; más aún, *puruma haque:* "hombre insumiso, que no tiene ley ni rey", *"puruma camauisa haque:* El que no acude a las obligaciones del pueblo".[129] Hallamos exac-

[125] *Ibid.*, p. 188.

[126] L. Bertonio [1612], 1984, segunda parte, p. 307: *"Sami,* vel *Cust. Dicha, suerte";* A. Métraux, 1936, p. 376: "piojo, *sami".*

[127] Santa Cruz Pachacuti Yamqui [1613], 1968, p. 283: "[...] antiguamente, en tiempo da *purunpacha,* dizen que los hapiñuños andauan bissiblemente en toda esta tierra, que no abían seguridad en anocheziendo, porque a los hombres y mugeres y muchachos y criaturas los lleuaban arrebatándoles [...]"

[128] J. de Betanzos [1551], 1968, p. 9; P. Cieza de León [1553], 1967, p. 8; P. Sarmiento de Gamboa [1572], 1960, pp. 207 y ss.

[129] L. Bertonio [1612], 1984, segunda parte, p. 278.

tamente la significación de *huru camauisa,* expresión que hemos encontrado más arriba, y cuya comparación con las precedentes confirma el lazo entre la edad primordial y los urus excluidos de las relaciones comunitarias. El *purum pacha* designa, en definitiva, un tiempo (y un mundo) salvaje asociado a una categoría de indios expulsados al margen de la sociedad, y durante el cual las *hapiñuñus* exigían de los hombres un tributo excesivo (bajo la forma de carne humana), hasta el punto de amenazarlos con la extinción. Ahora bien, Tunupa expulsa a los *hapiñuñus* hacia las altas montañas recubiertas de nieve, lugares estériles y desolados; y entre esas montañas, de las cuales Santa Cruz Pachacuti ofrece varias listas, encontramos el nombre, precisamente, de Pitusiray.[130]

Las altas tierras de la puna, al filo de las cumbres nevadas, son recorridas por indios nómadas, los choquelas, cazadores de vicuñas. Matienzo también los menciona en 1567, y los califica, como a los urus, de indios miserables:[131] cazadores y pescadores, en oposición a agricultores y pastores, aparecen como hombres casi salvajes. El término mismo de *choquela* coincide tal vez con otro nombre atribuido al dios Rayo (la forma *chuquilla* es atestiguada por Acosta y Cobo).[132] He aquí un nuevo lazo con Tunupa, señor del fuego celestial. Sabemos por otra parte que el rayo causa los labios leporinos, las espigas dobles, y que engendra a los mellizos, es decir, desdobla lo que debería estar unido.[133] Ahora bien, el nacimiento de gemelos (en el sentido estricto, en el caso de niños del mismo sexo) es percibido siempre, en las culturas andinas, como un presagio nefasto. Es también en la puna donde se encuentran los monumentos funerarios, las *chullperías,* de los antepasados. De modo que en esas alturas extremas, que alcanzan los límites entre cielo y tierra, la cadena semántica reúne, bajo el signo de lo negativo, ya sea el desdoblamiento de la unidad (el carácter de gemelo), ya sea la disyunción (las *hapiñuñus* expulsadas o los muertos).

En oposición a las cumbres nevadas existe otro mundo salvaje, simétrico del primero y también asociado con la época *puruma pacha:* el de las profundidades abisales, lacustres o marinas, ya que esta antigua edad de las tinieblas se llama igualmente, según Ludovico Bertonio, *cchamaca pacha,* y *cchamaca* significa también, como indica Thé-

[130] Santa Cruz Pachacuti Yamqui [1613], 1968, p. 293: " [...] que habían desterrado este mismo Ttonapa a todos guacas y ídolos a los serros de Aosancata y Quiyancata y Sallcantay, y a Pitosiray".

[131] J. de Matienzo [1567], 1967, p. 276.

[132] J. de Acosta [1590], 1954, p. 142.

[133] *Cf.* T. Bouysse-Cassagne, 1987, pp. 187-188.

rèse Bouysse-Cassagne, "lago sin suelo: Cchamaca".[134] ¿Se trata acaso de otra morada de los muertos, como lo sugieren algunas fuentes? Es en un "lago sin suelo" en el cual desaparece Tunupa, engullido por el lago Poopó, de donde se adentra un río subterráneo. La expulsión afecta aquí al propio héroe. Ahora bien, esta disyunción se sitúa después del episodio durante el cual, en el lago Titicaca, o sea en el centro del mundo, en el *taypi,* lo "seducen" las mujeres peces. ¿Se trata, como en los casos precedentes, de una unión abusiva? (¿Y serían gemelas las sirenas Quesintuu y Umantuu?) La diversidad de las variantes y los parámetros aplicados por los cronistas tornan borroso el sentido del mito. Si bien "una dama muy hermosa", según Ramos, viene a salvar al apóstol, en la versión chipaya el diablo viola a la Virgen de Copacabana. Sin embargo, en todos los casos, se llega a un resultado positivo, vinculado con el aspecto creador de Tunupa, puesto que abre el eje acuático.

Las dos secuencias de la historia de Tunupa (la expulsión de las *hapiñuñus* y la seducción de las mujeres peces) conducen a un nuevo acercamiento al ciclo de Cuniraya Viracocha, que puede llevar a hipótesis sugestivas. En la tradición recogida por Francisco de Ávila, en efecto, el tema de la unión abusiva se halla desdoblado: *1)* en primer término, Cuniraya fecunda a la bella Cahuillca por un medio engañoso (esconde su semen en un fruto de *lucuma* que la muchacha, tentada, come), y *2)* luego viola a una de las dos hijas de la dueña de los peces. En el primer caso, Cahuillca da luz a un hijo, y recordemos que después de haber descubierto a Cuniraya en su aspecto piojoso ("en harapos") huye hacia el mar, donde desaparece: se trata de una disyunción hacia el mundo de abajo. Pero ella no es tragada como Tunupa por el lago Poopó, sino que se transforma en piedra; ahora bien, el texto precisa que se trata de dos piedras, o de una piedra de forma doble (¿como el Pitusiray?).[135] En el segundo caso, las hijas de Urpayhuachac se transforman en palomas, lo cual representa una disyunción hacia el mundo de arriba. Al mismo tiempo, la ira de Cuniraya alcanza un resultado positivo, ya que puebla el mar con peces.

En total, las tres secuencias míticas: I. Tunupa y las *hapiñuñus*; II. Tunupa y las sirenas; III. Cuniraya y *a)* Cahuillca, y *b)* las hijas de Ur-

[134] L. Bertonio [1612], 1984, primera parte, p. 289. *Cf.* T. Bouysse-Cassagne, 1987, pp. 180 y 189.

[135] *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII,* ed. por G. Taylor, 1987, p. 61: "Cahuillaca [llegó] al sitio donde, en efecto, todavía se encuentran dos piedras semejantes a seres humanos, en Pachacamac mar adentro".

payhuachac, se hallan vinculadas entre sí por las correlaciones y las transformaciones siguientes:

I	Las *hapiñuñus,* monstruos hembras, devoran a los humanos en este mundo: conjunción excesiva	Tunupa expulsa a las *hapiñuñus* hacia el mundo salvaje de arriba: disyunción	Instauración de la ley moral
II	Tunupa, señor del fuego celestial, "seducido" por las dos sirenas en el lago Titicaca *(taypi)* (donde el diablo viola a la Virgen de Copacabana): conjunción abusiva	Tunupa es engullido por el mundo salvaje de abajo: disyunción	Apertura del eje acuático
III	*a)* Cuniraya Viracocha fecunda a Cahuillca (engañándola)	*a)* Cahuillca desaparece en el mundo de abajo	
	b) Viola a una de las dos hijas de la señora de los peces: conjunción abusiva	*b)* Las dos muchachas desaparecen en el mundo de arriba: disyunción	El mar se puebla de peces

A ello se puede quizás añadir (aunque sea una versión actual de los chipayas) el relato en el que Tunupa se transforma en una pastora a la cual "persiguen" las montañas Tata Sabaya y Sajama con su insistencia:

IV	Tunupa pastora deseada por los volcanes Tata Sabaya y Sajama: conjunción abusiva	Tata Sabaya y Sajama abandonados por Tunupa, que huye: disyunción	Origen del volcán Tunupa (y acción civilizadora de la heroína)

Existe por lo tanto un misterioso vínculo entre la acción civilizadora o creadora de Tunupa-Viracocha en este mundo y las zonas que se encuentran en las fronteras de los mundos salvajes, ya sea el de arriba o el de abajo. Todo ocurre como si esta acción sólo resultase posible a costa, o bajo la amenaza, de una transgresión y de un castigo. Si bien los rasgos diabólicos de Tunupa sólo aparecen con claridad en las versiones cristianizadas, las demás variantes sugieren que la unión entre el señor del fuego celestial y las sirenas comporta, de manera intrínse-

ca, algo escabroso y hasta peligroso. La conjunción adecuada, positiva y fecunda, entre lo masculino y lo femenino que define el *taypi,* está como asediada por el riesgo de la conjunción excesiva o abusiva, castigada por el desdoblamiento gemelo o la disyunción. Desde esta perspectiva, las incertidumbres que afectan el sentido del mito no sólo serían resultado de la diversidad de las fuentes, sino que reflejarían, además de la naturaleza ambigua de Tunupa, el problema conceptual (inherente al dualismo andino) de la conjunción entre términos opuestos y complementarios.

De allí surge la exigencia, al mismo tiempo que el peligro, de la mediación. Ésa es la función que pueden desempeñar, potencialmente, los choquelas por un lado y los urus por otro. Así como los choquelas recorren el mundo salvaje de arriba, los pescadores urus (también cazadores de pájaros acuáticos) están vinculados, en forma simétrica, con el mundo salvaje de abajo. En esto unos y otros son distintos de los demás hombres. Recordemos el mito de origen de los chipayas, según el cual ellos descienden de una humanidad primitiva, la de los *chullpas,* que vivían a la claridad difusa de las estrellas (o de la Luna) y fueron quemados por el Sol cuando éste apareció. Las fuentes coloniales no mencionan de manera explícita ese mito en su versión actual, pero la asociación de los urus con el nocturno *puruma pacha* los hace de igual modo testigos de una edad anterior, la de los primeros tiempos de la humanidad, o de los tiempos de la primera humanidad. Así, se inscriben a su vez en el sistema de clasificación, en el lado del pasado, de los ancestros, y en ese sentido de los muertos. Sin embargo, los urus reales viven en el presente, en este mundo; más aún: en el centro del mundo, en el lago Titicaca y el eje acuático en la unión de las dos grandes mitades, Urco y Uma, del espacio aymara. Hombres de abajo, acuáticos y casi salvajes, residen en el *taypi,* y algunos de ellos (como hemos visto) se sedentarizaron ya desde el siglo XVI, integrados en los señoríos aymaras, y practican la agricultura. Los urus ocupan, por lo tanto, el espacio intermedio. Al ser hombres crepusculares, situados entre la naturaleza y la cultura, a la vez vivos y simbólicamente unidos con los muertos, en cierta forma muertos vivientes, comprendemos que su ambigüedad fundamental (análoga a la de Tunupa) los convierta en los mediadores por excelencia, y que los aymaras les reconozcan excepcionales (y temibles) talentos de curanderos o hechiceros, pues por su mediación pasa la "suerte", el *sami.*

E. Reestructuraciones mentales

Cuando acaban las campañas de extirpación de idolatrías, en la segunda mitad del siglo XVII, la yuxtaposición de los dos campos religiosos, andino y cristiano, desemboca (como hemos sugerido más arriba) en una reconstrucción de tipo sincrético, cuyas principales características podemos comprender ahora; una serie de recubrimientos y reinterpretaciones permite la absorción del aporte occidental dentro de un sistema de representaciones que permanece sometido, pese a las desviaciones y distorsiones, a las lógicas indígenas preexistentes.

1. *Santos y diablos*

Los misioneros tradujeron las nociones cristianas de Paraíso e Infierno como *Hanan Pacha* (el mundo de arriba) y *Hurin Pacha* (el mundo de abajo), en tanto que este mundo fue designado *Kay Pacha,* tripartición relativamente simple del espacio que aparece, en nuestra época, en las investigaciones etnográficas. ¿Era de los orígenes, ya prehispánica? Es algo que se puede poner en duda, si recordamos que Ludovico Bertonio equipara "universo" a *pusisuu,* que implica cuadripartición. Pero la tripartición occidental bien pudo superponerse a la cuadratura del dios creador, Viracocha-Tunupa, a costa de ajustes que no alteran los principios del orden dual. Es cierto que el cristianismo introduce una novación en las relaciones entre el hombre y lo sagrado al imponer la dicotomía de las categorías morales, en las que el bien pertenece a lo alto y divino, y el mal a lo bajo y diabólico. Observamos, en efecto, que en la tradición andina las manifestaciones de las divinidades suelen parecer ambivalentes. Viracocha es a la vez creador y destructor, y hasta la Pachamama, la fecunda Tierra-Madre, se niega a producir buenas cosechas si no recibe las ofrendas que necesita, pues las reglas del intercambio dirigen también las relaciones entre los hombres y los dioses. Esas reglas sobreviven a través de las transformaciones coloniales, en especial bajo la forma (como hemos visto en el capítulo precedente) de los pesados gastos que exige la celebración de las fiestas cristianas. Sin embargo, la evangelización modifica el contenido del sistema indígena de representaciones en la medida en que éste integra las categorías occidentales del bien y el mal, que se repar-

ten en dos polos en apariencia nuevos: por un lado los santos (denominación genérica que incluye a Dios, a Cristo, a la Virgen), y por otro los diablos. Novación, pero no ruptura radical, pues se trata en realidad de otro tipo de dualismo que viene a calcarse sobre el dualismo andino prehispánico, con los santos ocupando, en el eje vertical de la cuadratura, la posición de Viracocha-Pachayachachi, y los diablos simétricamente la de Tunupa. En otros términos, a pesar de los cambios semánticos que afectan ciertos elementos esenciales del sistema, éste conserva su armazón, así como los principios lógicos que lo ordenan. Se trata de una restructuración que parece confirmar el proceso que sugería el análisis de la cuadratura de los dioses entre los chipayas.[136]

Los aportes occidentales también sufren, a través de las lecturas indígenas, una serie de traducciones y reinterpretaciones. Algunas de ellas se reducen a una pura y simple identificación, así es como Santiago, jinete que esgrime su espada, se ve asimilado a Illapa, dios del rayo y el relámpago.[137] La superposición de Cristo al sol se ve favorecida por la proximidad de las fechas entre el solsticio y la fiesta de Corpus. En cambio, la Virgen se multiplica para tomar aspectos diferentes. Por un lado reside en el mundo de arriba, con los santos, pero por otro se confunde con la Pachamama, la Tierra-Madre, y en ese sentido pertenece de igual modo a este mundo. Más aún, se identifica incluso con ciertas montañas, entre las cuales se encuentra el famoso Cerro del Potosí. El arte colonial (como señaló, también en este caso, Teresa Gisbert) atestigua claramente esta forma, a primera vista sorprendente, de aculturación. Encontramos una asombrosa ilustración al respecto en un cuadro anónimo, quizá pintado antes de 1720 y que alberga el Museo de la Casa de la Moneda (en Potosí). Representa el cerro, con su característica silueta, recorrido por numerosos senderos; insertado en la montaña, resplandece un rostro, el de la Virgen María, encima de dos manos separadas con las palmas abiertas.[138] En el cielo, Cristo, la paloma del Espíritu Santo y Dios Padre tienden una corona encima de la Virgen. A un lado y otro de la montaña se ven el Sol a la derecha y la Luna a la izquierda. Al pie del cerro figura un globo terráqueo, rodeado de un lado por el papa Paulo III, un cardenal y un obispo, y de otro por Carlos V y un cacique, todos de rodillas. Por último, en el interior mismo de la montaña, se observa un pequeño personaje que no

[136] Véase el cap. IV de la primera parte.
[137] Sobre la asimilación de Santiago a Illapa, *cf.* entre otros, T. Gisbert, 1980, pp. 28-29.
[138] *Ibid.*, pp. 17-18.

es sino el Inca Mayta Capac. Otros cuadros reproducen este modelo, y encontramos el mismo tipo de identificación de la Virgen con el volcán de Sabaya o con la montaña de Pucarini.[139] Surge entonces una pregunta: ¿por qué esta asimilación de una entidad femenina con lugares sagrados que se definen, en la tradición andina, como esencialmente masculinos? Teresa Gisbert menciona con pertinencia las alegorías muy barrocas de Ramos Gavilán, según las cuales María es una "montaña divina", una montaña de piedras preciosas, porque acogió en sus entrañas el diamante, el Sol de Justicia, que es Cristo.[140] Más allá de la argumentación algo forzada del cronista, pensamos en el famoso dibujo de Santa Cruz Pachacuti comentado más arriba; el cuadro de la Casa de la Moneda presenta, en efecto, a pesar de su diferente factura, una disposición análoga. Pero recordemos un detalle del dibujo que había llamado nuestra atención: el círculo donde figura la Pachamama estaba situado a la derecha, del lado masculino, e incluía ya la silueta de tres montañas. Habíamos explicado esta particularidad restituyéndola en su contexto, es decir, la pareja de oposición que formaban la tierra por un lado y el mar por otro. ¿No prefiguraba este ejemplo, en la continuidad de una lógica estructural, la posibilidad de la identificación de la Virgen no sólo con la Pachamama, sino también con montañas? Pero eso no es todo. El proceso de multiplicación que observamos en el caso de la Virgen afecta, correlativamente, a las divinidades andinas a las cuales sustituye, como lo demuestra Copacabana. Hemos visto, en efecto, que por un lado se transforma en la Virgen de Copacabana, de evidente carácter celestial, y por otro sobrevive bajo la forma de las sirenas, acuáticas e infernales.

El diablo también reviste en el universo andino rasgos específicos que modifican los de su estereotipo europeo. Los misioneros emplearon para designarlo el término *supay,* que en un principio se refería a los espíritus de los muertos.[141] Al parecer éstos eran concebidos no como esencialmente malos, sino más bien como ambivalentes (tal cual eran las deidades del panteón andino). Su culto, tal como era practicado por los indios, fue interpretado como diabólico, de modo que el término *supay* quedó cargado con un nuevo significado, conservando al mismo tiempo su antigua ambivalencia. El mismo proceso afecta a los espíritus de las montañas, los lagos y demás lugares sagrados, con-

[139] *Ibid.*, pp. 22-25.
[140] A. Ramos Gavilán [1621], 1976, p. 154 (citado por T. Gisbert, 1980, p. 19).
[141] G. Taylor, 1980.

siderados diabólicos por la ortodoxia cristiana, pero que los indios no perciben como intrínsecamente nefastos: los *wamani* o *mallkus,* a condición de recibir las ofrendas que se les debe, aseguran siempre la fecundidad de los rebaños y traen suerte en general. Dicho de otra manera, las relaciones entre ellos y los hombres continúan conformándose a las reglas del intercambio, confirmadas de igual modo por el culto al diablo de las minas (el Tío), comprobado en la actual Bolivia.[142] Ignoramos en qué época se desarrollaron estos ritos eminentemente "diabólicos", pero se manifiestan como una reversión irónica de la evangelización: el diablo occidental entró en las relaciones andinas de reciprocidad. La noción de *supay,* desde entonces asociada con prácticas que son obligatorias aunque deban disimularse, no designa tanto el mal absoluto sino lo que está oculto en el orden de las cosas, lo secreto, lo contrario en cierto modo (a la vez benéfico y maléfico), en que resurgen algunas connotaciones que pudimos sospechar se relacionan con el antiguo Tunupa. La creencia en un parentesco entre Jesús y el diablo (uno considerado como el hermano mayor del otro), que denunciaban más arriba los extirpadores de idolatrías, ¿no será eco, precisamente, de esa variante del ciclo de Viracocha, en que el Tunupa aparecía como su servidor o su hijo?

En resumen, podemos suponer que el esquema de la cuadratura de los dioses, corregido en sus componentes por las representaciones que impone la dominación española, sigue siendo válido, y que los principios lógicos del orden dual, perpetuados en las continuidades andinas pese a transformaciones y cambios profundos, rigen las restructuraciones religiosas de la época colonial (y en particular del siglo XVII). La figura 64, también inspirada en el dibujo de Santa Cruz Pachacuti, constituye una ilustración sumaria de ello.

2. *Visiones y apariciones*

¿Cómo era vivida por los indios esta aculturación religiosa en sus representaciones íntimas? Los propios evangelizadores proveen una fuente hasta ahora poco explotada: sus informes de las misiones (en especial en las *Cartas anuas),* que incluían muchas descripciones de sueños, visiones o apariciones que atormentaban a sus fieles. Estos relatos to-

[142] *Cf.* J. Nash, 1979.

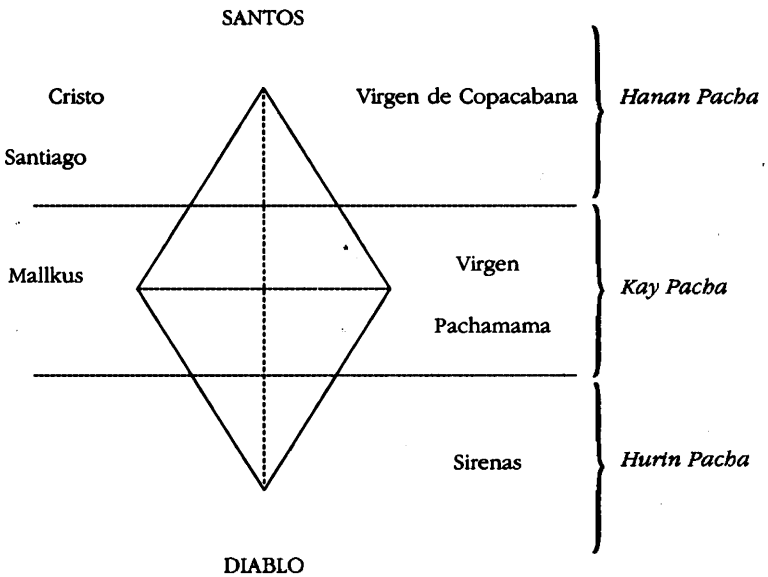


FIGURA 64. *Esquema de la reestructuración religiosa del siglo XVII*

man la forma de *exempla* destinados a ilustrar las bondades de la evangelización; pero también aportan, a pesar de las distorsiones, informaciones valiosas sobre lo que puede llamarse la "colonización del imaginario" indígena.[143]

He aquí el ejemplo de un "indio de la nación uru", célebre hechicero, quien fue castigado en 1664 en la provincia de Larecaja.[144] Era tan viejo que habría conocido los tiempos del virrey Toledo. En su confesión cuenta que una vez, cuando estaba muy enfermo, lo llevaron ante un joven muy bello que estaba sentado en un trono de oro y que tenía una corona de espinas en la cabeza. Ese hombre le dijo que era Cristo, y que sentía compasión por sus penas. Por eso le ofreció granos de maíz, para que el indio uru pudiera luego realizar "sortilegios". Se trataba, en especial, de adivinación: el brujo lanzaba al suelo siete granos de maíz como dados, separaba seis tomándolos de dos en dos y leía en el último las respuestas a las preguntas que le hacían quienes lo consultaban. El autor de la *Carta anua* precisa que el indio hablaba entonces con el "demonio"; tal es por lo menos su interpretación, pero ignoramos si el brujo consideraba a su interlocutor como el diablo o,

[143] Retomo aquí el afortunado título de S. Gruzinski, 1988.
[144] ARSI, Perú 16 [1664], ff. 177v.-179r.

al contrario, como Cristo. O más bien: a ojos de ese indio, ¿en realidad se oponía Cristo al diablo como si fuera su contrario? El mismo documento retoma un poco más adelante, a propósito de una india de Pucara también hechicera, la anotación referida al parentesco entre el diablo y Jesús.[145] Que el diablo se apareciese al brujo uru bajo los rasgos de Cristo indica una confusión quizá más "escandalosa" aún de lo que estima el autor del informe, en la medida en que concuerda con una cierta lógica de la aculturación.

Otro gran hechicero, llamado Yaruchispi, fue "llevado al cielo *in corpore*" un día que, mientras vigilaba su rebaño, vio llegar "cuatro negros con ropas de indios, que llevaban cada uno una vara de alguacil en la mano".[146]

> Le lleuaron a una laguna veçina en medio de la qual estava un gran peñasco que llegados se abrió y por él le entraron a un gran palacio de oro donde estava un rey en su solio acompañado de su gente del talle de los alguaçiles. El indio se puso en un rincon mirando la grandeça de la casa y palacio y el rey volvió los ojos a el y le preguntó quien era: respondieronle que un yndio muy benemerito de su corte. Mandó le hospedassen y diessen de comer. Traxeron unos platos llenos de oro, perlas y piedras preçiosas y dixeronle que comiesse, no quissó, porfiaronle tanto que tomó un vocado y no pudiendole mascar, lo voluió a echar, de que se enfadó el rey y mandó le echassen fuera muy enojado, y de repente se halló en la ribera de la laguna, de donde se voluió a su ganado.[147]

Otro día, cuando se quedó dormido por la tarde, reaparecieron los mismos alguaciles y lo condujeron a otro gran palacio, donde vio unas bolsas listas para ser transportadas. Al cabo de cierto tiempo, llegaron españoles, acompañados por un grupo de indios que cargaron una bolsa cada uno. Uno de los españoles lo vio y le ordenó hacer lo mismo. Entonces "[...] salió una india de buen pareçer, y bien vestida", que le aconsejó esperar; una vez que partieron los indios, "[...] quedose el indio con aquella muger, que le dixo no voluiesse más allí, y que ella le guiaría a su ganado, y lo fue haziendo, dándole una música suaue, y llegado al paraje desapareçió".[148] Sin caer en un análisis psicológico, difícil en este caso, se presiente a través de esas escenas —en que la tentación se convierte en pesadilla— algo así como un malestar vivido, interiorizado, de la dominación colonial, al mismo

[145] *Ibid.*, f 179 v: "De Cristo le deçía [el demonio] que era hermano suyo, pero menor".
[146] ARSI, Perú 15 [1617], f. 57v.
[147] *Ibid.*
[148] *Ibid.*

tiempo que un silencioso rechazo. ¿No es notable aquí que la visita al cielo pase por el lago y la roca? Pero ¿qué significan los platos de oro, de piedras preciosas y las misteriosas bolsas, sino algo diabólico? La mirada del rey, y luego la del español, está tan cargada de amenazas que la salvación sólo puede estar en la expulsión del palacio o en la fuga. Ese rey, ese español, ¿no son el propio diablo? Y uno se pregunta quién es la bella india, música y caritativa: ¿Virgen o sirena?

Convendría hacer el inventario sistemático de las visiones y apariciones descritas en este tipo de documentos.[149] No obstante, un breve examen permite clasificarlas en dos categorías principales: en primer lugar se trata, inevitablemente, del diablo (inspirador de las idolatrías), y luego de Cristo, la Virgen y los santos (que por lo general no son sino el diablo disfrazado). Es cierto que la interpretación de los misioneros, como hemos visto, difiere generalmente de la de los indios. Lo que tendremos en cuenta aquí, en el curso de nuestra investigación, son los rasgos bajo los cuales se manifiestan esos seres del mundo de arriba o del mundo de abajo. Además de las imágenes de origen europeo (como la del diablo con cuernos), un hecho significativo es que los personajes de estas visiones suelen encarnar un poder, ya sea indígena (caciques, alguaciles), ya sea, sobre todo, español (reyes, caballeros o religiosos), señal de la influencia de la cultura dominante sobre el imaginario indígena. Pero si bien los temas y los objetos de ese imaginario se renuevan en su mayor parte bajo la dominación española, se insertan en los sistemas de representación prehispánicos, y su disposición parece llevar la marca de las continuidades andinas.

Resumamos. La extirpación de las idolatrías, de intensidad desigual según las regiones afecta incluso a los indios más aislados, entre ellos los urus refugiados en sus lagos. Bajo la mirada española, todos se vuelven paganos, y esa decadencia común, ligada a la situación colonial, constituye uno de los componentes fundamentales de la indianidad en gestación. Pero la "conversión" que exigen los misioneros no significa, desde el punto de vista indígena, una mutación radical, pues las reestructuraciones religiosas se desarrollan, durante el periodo colonial, sobre la base de lógicas andinas preexistentes, y se establecen luego de las restructuraciones que las dominaciones, aymara primero e incaica después, habían impuesto sucesivamente a un sustrato aún más anti-

[149] Sobre estos temas está en curso una investigación bajo la dirección de Jean-Michel Sallman.

guo (¿tal vez uru?). El resultado es un cristianismo aparente, reconstrucción de tipo sincrético, dentro del cual tienden a borrarse las particularidades étnicas, pues los santos y los diablos, superponiéndose a los lugares sagrados (cuyo culto sobrevive en cada pueblo), introducen una generalidad que permite superar las diferencias locales. Así se elabora un universo mental que pueden compartir todos aquellos que, incluidos en el proceso global de aculturación, dejan poco a poco de reconocerse como lupacas, pacajes, carangas e incluso urus, para convertirse todos en indios.

VI. LA NOCHE DE LOS TIEMPOS

POESÍA DE LOS COMIENZOS, fascinación de la búsqueda del pasado más desconocido: "El mismo error" —advertía sin embargo Marc Bloch— "acecha a los investigadores de los orígenes: confundir filiación con explicación".[1] Cuidándonos de este "ídolo de los historiadores", tratemos de encontrar, tanto como lo permita una documentación demasiado escasa, a los lejanos antepasados de los chipayas, tan alejados que tal vez no eran aún chipayas. Nos vemos así llevados, en esta última etapa de nuestro itinerario regresivo, a ampliar aún más el marco espacial de la investigación, hasta periferias (costa del Pacífico, cerros de Lipes) donde se señalan grupos humanos cuya condición era, suponemos, análoga a la de los urus del eje acuático. Los datos que podemos reunir sobre esos periodos remotos se vuelven cada vez más inciertos, y al remontarnos hacia la noche de los tiempos, es el objeto mismo de nuestra exploración lo que se diluye.

A. En los orígenes de Chipaya

De hecho, el sentimiento de extrañeza que ya suscitaban ciertos documentos del siglo XVII se acentúa ante el cuadro, fragmentado y fugaz, que permiten entrever las fuentes más antiguas.

1. *Santa Ana de Chipaya y Maraya*

El primer documento que pude descubrir con la mención del pueblo de Chipaya data de 1575. Se trata del libro 444 de la Caja Real, en los archivos de Potosí, en el cual se encuentran consignadas las cuentas (parciales) del tributo pagado por los indios del repartimiento de Chuquicota y Sabaya, cuya tasa se acaba de fijar durante la visita de Toledo. En esa época, el repartimiento estaba compartido por la Corona Real y

[1] M. Bloch [1941], 1974, pp. 39-40.

la encomienda de doña Mayor Verdugo, viuda y heredera de Antonio Álvarez. La visita registra por un lado (para la Corona) 1 179 "aymaras carangas" y 214 "urus", y por otro (para doña Mayor Verdugo) 604 "aymaras carangas" y 388 "urus", cuyas contribuciones eran las siguientes:

Tributarios de Chuquicota y Sabaya (1573)

Dependencia	*Tributarios*	*Tributo en dinero*[a]	*Confección de tejidos*
De la Corona	1 179 carangas	7 644 pesos (6p. 1/2)[b]	
	214 urus	321 pesos (1p. 1/2)[b]	107 piezas (1/2 p.)[b]
De doña Mayor Verdugo	604 carangas	3 913 pesos (6p. 1/2)[b]	
	388 urus	580 pesos 4 tominos (1p. 1/2)[b]	193 piezas 1/2 (1/2p.)[b]

[a] En pesos *"de plata ensayada"*.
[b] Por cabeza.

Es común que los urus paguen un tributo en dinero inferior al de los aymaras, y que deban además prestaciones en trabajo para la fabricación de tejidos. La sorpresa surge al enterarnos de cuáles son los pueblos que componen el repartimiento: "Para la doctrina de la çiudad de cacares de chuquicota y villa de badajoz de curaguara y san salvador de sacari pueblos de los aymaraes carangas y para el pueblo de santana de chipayaymaraya de los uros [...]".[2]

Nos preguntamos, al leer por primera vez el texto, si se trata efectivamente de nuestro Chipaya. ¿Qué significa aquí "Maraya"? Durante las reducciones toledanas, los españoles tenían la costumbre de bautizar a los nuevos establecimientos asociando al nombre indígena del lugar o del subgrupo ya sea el nombre de un santo, ya sea el de una ciudad de la metrópoli (por eso "Badajoz de Curaguara", "Cáceres de Chuquicota", etc., aunque el nombre de la ciudad española se olvidaba en poco tiempo).[3] El pueblo de reducción llamado "San Salvador de Sacari" no es sino Sabaya, cuyo nombre figura en la tasación de Toledo, mientras que el de Sacari designa, aun en nuestros días, uno de los *ay-*

[2] ACM, Caja Real 444, f. 5r. (1575).
[3] *Cf.* G. Rivière, 1982.

llus de su territorio. Por lo tanto no se puede dudar, dado que la yuxtaposición en el texto confirma la vecindad geográfica, de que el pueblo aquí mencionado con el nombre de "Chipaya y Maraya" corresponde en efecto al de Chipaya, cuya patrona, lo sabemos, sigue siendo santa Ana.

El libro de la Caja Real de Potosí señala en forma explícita que los urus de "Chipaya y Maraya" pertenecen a la encomienda de doña Mayor Verdugo, mientras que los urus "chillaguas" corresponden a la Corona.[4] Recordamos haber encontrado a estos últimos[5] aún presentes en la memoria de los chipayas: son los urus que los aymaras echaron de la estancia Rosapata, al norte de Huachacalla, y que se instalaron después cerca de Turco. Pero la documentación colonial sólo menciona, en lo que respecta al Carangas occidental (o sea, el sector de Chuquicota y Sabaya), dos grupos de urus, precisamente los chipayas y los chillaguas.[6] Además, los tributos registrados en el libro de la Caja de Potosí coinciden con las indicaciones de la tasación de Toledo; el cotejo de las dos fuentes sugiere, por lo tanto, que en 1575 los chipayas contaban con 388 tributarios y los chillaguas con 214.[7] En relación con la visita de La Palata, que registra 64 tributarios en Chipaya en 1685, un descenso demográfico de 83.5% no resulta inverosímil.[8] Pero si la cifra de 388 tributarios de la época de Toledo corresponde sólo al pueblo de Chipaya, entonces: habría contado en esa época con cerca de 2 000 habitantes, o sea el doble de hoy. Parece una conclusión sorprendente, pero sabemos que el lago de Chipaya era mucho más extenso en la época colonial que en el siglo xx, y ofrecía muchos más recursos. Por otra parte, la tasación de Toledo especifica que los carangas proveen la lana para los tejidos que deben confeccionar los chipayas (y los chillaguas), lo que confirma que éstos aún no practican la cría de ganado por cuenta propia y que subsisten esencialmente de la caza, la pesca y la recolección.

Queda el problema planteado por el nombre primitivo de "Chipaya y Maraya". Podemos preguntarnos si el último término no corresponderá a una transcripción de "Manasaya", pero la palabra, repetida en varias ocasiones, siempre se escribe con una "r". Entre los informantes

[4] ACM, Caja Real 444, f. 3r.: "[...] los Uros destos dhos pueblos [chuquicota y curaguara] que se llaman Chillaguas de la Real corona [...]" (1575).

[5] Véase el cap. I de la segunda parte.

[6] *Cf.* G. Pauwels, 1983, pp. 164-201.

[7] *Cf. Tasa de la Visita general de Francisco de Toledo* [1570-1575], 1975, pp. 18-19.

[8] Véase el cap. II de la segunda parte.

contemporáneos ese nombre sólo evoca vagas reminiscencias. Entre otras hipótesis, ¿se habría escindido el pueblo de Chipaya y Maraya después de la época de Toledo, desapareciendo así los marayas sin dejar rastros? Consultemos nuevamente el libro de la Caja de Potosí. Unos 20 años después, en 1597, la encomienda de doña Mayor Verdugo se halla designada de manera diferente, bajo los nombres de los pueblos de Huachacalla y Chipaya, sin ninguna otra mención. Y nos enteramos de que en 1601 los urus de Chipaya (sin más) deben tributos atrasados desde hace seis años, cuyo pago aceptó condonar en parte su encomendera.[9] No hay duda posible, nos encontramos en presencia del pueblo que conocemos.

Encontré los nombres de Chipaya y Maraya, por separado, en los documentos más antiguos de los archivos coloniales, o sea los títulos de encomienda otorgados por Francisco Pizarro, que contienen listas de caciques y de lugares asignados al beneficiario, una sucesión de nombres y topónimos, muchos de los cuales son de difícil identificación, aunque algunos de ellos, que todavía hoy designan ciertos pueblos o aldeas, permiten orientarnos a la vez en el texto y en el espacio. El primero de esos títulos, firmado en Lima el 28 de mayo de 1540, acuerda a Lope de Mendieta entre otros indios:

> [...] en la comarca del pueblo de chuquicota una estancia de pescadores que se dice maraya y el principal yachuco sujeto al cacique chuquichambi con dies yndios y otra estancia asimismo de pescadores que se dice challigua y el principal Cayocora que tiene dies casas y mas dos estancias del pueblo de turco que son donde los caciques chuquichambi e mamavilca tienen sus labranças [...].[10]

Observamos, al lado de Maraya, que la otra estancia de "pescadores", mencionada justo antes de Turco, está muy probablemente poblada por chillaguas. Las demás estancias y la aldea enumeradas antes del pasaje citado se encuentran "en el valle de Lluta", es decir, en la vertiente occidental de la cordillera (su curso, orientado de este-noreste a oeste-suroeste, llega al océano Pacífico a la altura de Arica). Pero ¿qué ocurre con el nombre de Chipaya? Aparece por primera vez el 8 de febrero de 1541 en el título concedido a Marcos de Retamoso, y está incluido en un grupo de estancias situadas "en la parcialidad de

[9] ACM, Caja Real 444, f. 87r.: "[...] los caciques Uros de chipaya [...]"; f. 88r.: "[...] la dha doña mayor Berdugo encomendera de goachacalla y chipaya [...]"; Ibid., anotación al margen: "Perdón y suelta que hizo doña mayor a los yndios Uros de su encomienda de Chipaya" (1597-1601).

[10] AGI, Justicia 658, ff. 202v.-203r. (1540).

Tarapaca", nombre que designa tanto el valle que se encuentra al sur del río Lluta como, más en general, la región que se extiende al oeste del Carangas, desde las alturas de la cordillera hasta la costa:

> [...] en la parcialidad de Tarapaca los pueblos e principales siguientes un pueblo que se llama pacha otro que se llama machallacata otro pueblo que se llama chillaua e otro que se llama moraca e otro que se llama pisiga e otro que se llama titiri y otro que se llama chipaya y los principales se llaman uno paca e otro que se llama chucarara e otro cayuaca e otro principal que se llama capa e otro que se llama cauangue e otro que se llama yuchaca e otro que se llama chuco e otro principal que se llama guamane e ansy mysmo en la parcialidad de los carangas os deposyto los pueblos e principales syguyentes un pueblo que se llama puti e otro comuco [...].[11]

Otro *ayllu* de Sabaya lleva el nombre de Comujo, de modo que el texto sugiere, también aquí, que pasando de la parcialidad de Tarapaca a la de Carangas se permanece en sectores geográficos vecinos. Y advertimos de paso, en el mismo subconjunto de estancias, otro grupo de chillaguas. El hecho de que estas aldeas se hallen en la parcialidad de Tarapaca no significa por fuerza que la antigua localización de Chipaya estuviera en la vertiente del Pacífico, pues los nombres de Pisigua y Titiri designan hoy un poblado y una estancia asentados cerca de la actual frontera entre Chile y Bolivia, es decir en el altiplano. No obstante, se plantea el problema de los vínculos eventuales entre los urus de Chipaya con los valles que descienden hacia la costa. ¿Existe una relación entre Chipaya y el oasis de Chiapa, en el río Aroma (al norte del río Tarapaca) por un lado, y entre Maraya y el oasis de Macaya (al sur del río Tarapaca) por otro? No hay ninguna prueba al respecto, fuera de las consonancias.

Nos conformaremos, por el momento, con la hipótesis siguiente: es posible que dos grupos urus, llamados chipayas y marayas, antiguamente establecidos en algún lugar de las altas tierras situadas en los confines de Carangas y Tarapaca (los límites entre ambas jurisdicciones eran en esa época indecisos), hayan sido reunidos para fundar, a principios de la década de 1570, el pueblo de reducción de Santa Ana de Chipaya. El uso del término *Maraya* va desapareciendo desde finales del siglo XVI.

[11] *Ibid.*, f. 28r.-v. (1541).

2. *El Carangas prehispánico*

Tratemos de ubicar a esos antiguos chipayas en el contexto regional de la época. Gracias a los estudios de Gilles Rivière, disponemos de un cuadro del "señorío" de los carangas, al menos tal como la documentación permite reconstituirlo antes de las reducciones españolas.[12] Su área se extendía, hasta mediados del siglo XVI, por toda la región conocida geográficamente bajo ese nombre, desde el lago Poopó hasta la cordillera, y se prolongaba aún más a través de enclaves de *mitimas* en los valles de la vertiente del Pacífico, desde el río Lluta hasta el río Tarapaca. Cuando llegaron los españoles, el conjunto del señorío estaba gobernado por dos *curacas* principales, Mamavilca y Chuquichambi, quienes residían en Chuquicota, importante *tambo* en el camino de Cuzco. Esos dos jefes superiores dirigían una serie de caciques que, en diferentes niveles, administraban unidades que se imbricaban unas en otras siguiendo los principios de la organización dualista.

El señorío se componía, en efecto, de dos grandes mitades (en la terminología española, parcialidades), la primera de las cuales reunía los pueblos de Colquemarca, Sabaya y Huachacalla (a los que se debe agregar Chuquicota), y la segunda los de Totora y Pachacama.

La primera gran mitad, la más extensa, se encuentra en la década de 1540 bajo la autoridad de don Baltasar Condor Vilca (quien sucedió a Mullu, su hermano o su padre), y se divide en dos subunidades, la de Colquemarca (dirigida por el principal Layme) por un lado, la de Sabaya, y Huachacalla por otro, que a su vez comprende dos mitades. Don Baltasar Condor Vilca está representado en Sabaya por la "segunda persona" Francisco Pumiri, del cual dependen los pueblos Sacari, Villi Villi, Comujo, Canasa y Ucumasi; y en Huachacalla por su hermano Calixaya, del cual dependen dos nuevas mitades: de un lado Camacha y del otro el subconjunto formado por los pueblos Caypuna, Jilanaca, Ocumari, Canave, Capi y Guainachisi, así como por las estancias Capati, Palca y Pixica (estas últimas pobladas de pescadores).

La segunda gran mitad, la de Totora y Pachacama, se encuentra bajo la autoridad del cacique Vilca Calixaya, con el sector de Totora dividido a su vez en dos mitades explícitamente designadas por los términos de *Hanansaya* y *Hurinsaya*.[13]

[12] G. Rivière, 1982.

[13] *Ibid.*; véase el cuadro de recapitulación de la organización sociopolítica en el señorío de los carangas.

La organización sociopolítica que sugiere esta nomenclatura, con sus imbricaciones curiosamente asimétricas, representa una variante de las que conocemos en lo que respecta a los demás señoríos aymaras (como el de los lupacas, mucho más documentado). ¿Se trata acaso de un señorío aymara? Su composición es en realidad heterogénea, pues comprende, además de *mitimas* "charcas" y "collas", los dos grupos que la tasación de Toledo distingue bajo los rubros de "aymaras carangas" y "urus". Ahora bien, otra sorpresa nos espera en la lectura del título de la encomienda firmada en Cuzco el 3 de marzo de 1543 por Cristóbal de Castro a favor de don Gómez de Luna:

> [...] vos confirmo los dhos cien yndios en las estancias y pueblos syguientes un pueblo que se llama paco con qynze yndios con el principal que los manda que se llama pacax y una estancia que se llama vichinga con el principal condor con sus yndios que son subjetos al cacique vilca senor del pueblo totora e syruen a un principal uro que se llama vilca calixa y otra estancia que se llama vilca vilca con qynze yndios que de otro principal uro condor vilca y otra estancia que se llama canaxa con qynze yndios subjetos al dho principal condor vilca e otra estancia que se llama sacari con diez yndios que son subjetos al dho principal condor vilva senor del pueblo guachacalla [...][14]

Así, pues, los dos caciques que se encuentran a la cabeza de las dos grandes mitades de Carangas, Cóndor Vilca (de Sabaya) y, aunque de manera menos evidente, Vilca Calixaya (de Totora) son calificados de urus. ¿Cómo entender la presencia, en un nivel tan alto (inmediatamente debajo de los caciques supremos, Mamavilca y Chuquichambi), de jefes que no son aymaras? ¿Podemos imaginar dos dinastías, surgidas de una etnia uru, reinando sobre súbditos pertenecientes a otro grupo? El ejemplo de los quillacas y los aullagas ilustra una forma de organización "confederativa" y pluriétnica que tal vez se reproduzca en Carangas. Recordemos también que, aun conservando una connotación étnica, el término "uru" designa, en la tasación de Toledo, una categoría en esencia fiscal en la que están clasificados los indios más pobres, por lo general pescadores y cazadores. Podemos estimar que, 30 años antes, la palabra "uru" se entendía aún en un sentido más étnico que fiscal y que, aplicada a los caciques Condor Vilca y Vilca Calixaya, indicaba una particularidad que les sería propia, quizá sólo lingüística, o tal vez, más extensamente, sociocultural. Y puesto que dirigen las dos principales mitades del señorío, es posible suponer también que gran

[14] AGI, Justicia 658, f. 54v. (1543).

parte de sus subordinados compartan esa particularidad. Ello no implica de ningún modo que sean todos pescadores y cazadores, pues el rango de Condor Vilca y de Vilca Calixaya permite formular la hipótesis según la cual su grupo étnico se compone, al menos en parte (¿en qué proporción?), de miembros que practican, como los carangas, la ganadería y la agricultura. Así, nos vemos impulsados a reconsiderar, en forma simétrica, la otra categoría de la tasación toledana: los 1783 tributarios empadronados en Sabaya y Chuquicota, en 1575, bajo el rubro "aymara" ¿en verdad son aymaras en un sentido étnico? ¿No serían algunos de ellos, como en el caso de los 579 urus de Yunguyo y Zepita, urus con suficientes tierras y ganados para ser "considerados aymaras"? Volvemos a encontrar en 1597 a otro don Baltasar Condor Vilca, *curaca* de Sabaya, sin duda hijo o nieto del que estaba en funciones en 1540; y en ese entonces se le considera, sin restricciones, como un cacique aymara (de quien se puede admirar la firma, puesta con visible soltura, al pie de una página del libro de la Caja Real). ¿Se tratará de la culminación de un proceso de aculturación que, según la hipótesis propuesta más arriba, habría comenzado desde los tiempos prehispánicos?

B. Periferias "urus"

En los confines de nuestra regresión en el tiempo, las perspectivas se extienden aún más y sobrepasan el marco inicial del eje acuático del altiplano; surgen preguntas sobre las poblaciones del Carangas prehispánico, y las huellas más remotas que se pueden rastrear sobre el origen de los chipayas conducen al problema de la antigua extensión del espacio uru.

1. *La camanchaca y el desierto*

Al oeste del altiplano de Carangas, cuando uno se dirige hacia la provincia hoy chilena de Tarapacá atravesando la cordillera, se penetra en uno de los desiertos más áridos del mundo. Los oasis donde se refugian los hombres dependen de una circulación hidrográfica sumamente precaria. Las aguas que descienden de las cimas nevadas sólo llegan al mar al norte de Pisigua, por los ríos Lluta y Camarones; al sur, en la provincia de Atacama, en más de 900 kilómetros, el único río que atraviesa las planicies costeras, dibujando un amplio arco, es el Loa, cuyos

cursos medio y bajo no reciben ningún afluente. Los demás ríos nacidos en la cordillera (como el Tarapacá) se pierden en la depresión central, situada entre el pie de los montes andinos y la cadena costera, donde napas subterráneas mantienen episódicamente los bosques de algarrobos que dan su nombre a la pampa de Tamarugal.[15] En las alturas de la cadena costera, por tramos, una rara vegetación de cactos se alimenta de la *camanchaca,* espesa bruma que, nacida del contacto del aire caliente y las aguas frías del Pacífico, se eleva al alba y al atardecer, llevando a veces su benéfica humedad hasta el interior.

¿Acaso albergaban urus esas inhóspitas regiones en los tiempos más remotos? Recordemos de nuevo que el medio ecológico sufrió profundas modificaciones durante el periodo colonial y que la acción humana (en especial con la explotación de los bosques de algarrobos) seguro provocó la extensión de las zonas desérticas; lagos y pantanos se extendían en lugares hoy por completo estériles y desnudos.[16] Pero esos cambios sólo acentuaron el carácter fundamentalmente ingrato de esas regiones, testimoniado con amplitud por los cronistas del siglo XVI.[17]

Un gran debate se abrió a comienzos del siglo XX, después de los estudios de Eric Boman, Max Uhle, Rómulo Cúneo Vidal, Ricardo E. Latcham y Paul Rivet sobre la identidad de los grupos humanos que sobrevivían en los desiertos de Tarapacá y Atacama.[18] Si bien las hipótesis propuestas parecen ahora caducas, los términos de ese debate casi no han envejecido en la medida en que se basan prácticamente, en lo que se refiere a la documentación escrita, en un solo texto del siglo XVI, la relación redactada en 1581 por Juan Lozano Machuca, que nos brinda una rica descripción de las provincias de Lipes (al sur de Carangas), de Tarapacá y de Atacama; desafortunadamente, algunas informaciones siguen siendo de difícil interpretación[19] por falta de otras fuentes que permitan verificarlas. Nos enteramos, así, de que "en la bahía de Atacama donde se encuentra el puerto (tal vez Cobija), hay 400 indios pescadores urus, que no son bautizados ni reducidos ni sirven a nadie, aunque abastecen con pescado a los caciques de Atacama en señal de reconocimiento. Son gente muy grosera, que ni siembra ni cosecha

[15] P. Denis, 1927, segunda parte, pp. 342-347.

[16] M. Rostworowski, 1981, pp. 25 y ss.

[17] G. de Bibar [1558], 1966, pp. 9-20; *cf.* López de Velasco [1571-1575], 1894, pp. 513-519; R. de Lizárraga [1608], 1968, pp. 50-51; C. de Molina [1552], 1968, pp. 85-87.

[18] E. Boman, 1908; M. Uhle, 1913, 1922; R. Cúneo Vidal, 1913; R. Latcham, 1910,1938; G. de Créqui-Montfort y P. Rivet, 1925-1927.

[19] Juan Lozano Machuca (1581), en RGI, 1965, t. II, pp. 59-63.

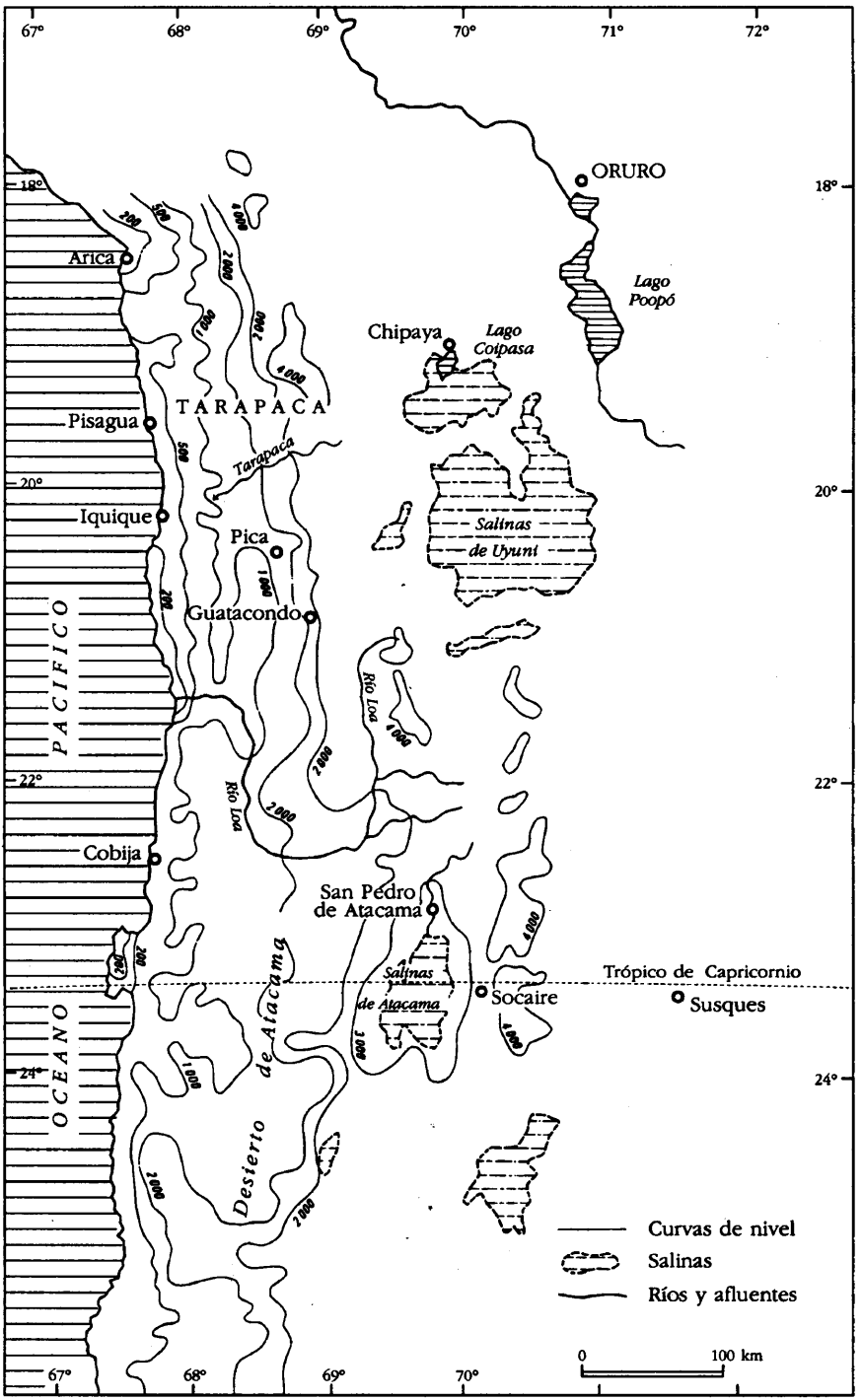


FIGURA 65. *Las regiones de Tarapacá y Atacama*

nada, y sólo subsiste de pescado". Y Lozano Machuca añade que se encuentran también "indios urus pescadores" desde Pisigua e Iquique hasta en el puerto de Loa; luego figura una anotación con cifras sobre la antigua encomienda de Lucas Martínez Vegaso, en la jurisdicción de Arequipa: "tendra como dos mill indios aymaraes y más de mill indios uros pescadores".[20]

El problema que hasta ahora no ha sido resuelto surge del hecho de que, fuera del texto de Lozano Machuca, no se encuentra el término *uru* en todo el resto de la documentación del siglo XVI referente a esa región. La tasación de Toledo señala obviamente, en los repartimientos de Tarapacá, Pica y Loa, la presencia de pescadores, cuyo tributo consiste en gran parte en la provisión de pescado seco; pero, a diferencia de los repartimientos del altiplano, esos tributarios no se clasifican bajo un rubro particular.[21] Y si bien los títulos de la encomienda de Lucas Martínez Vegaso (que se extendía desde Moquegua hasta el sur de Tarapacá) mencionan, 30 años antes, grupos y pueblos de pescadores, éstos tampoco se califican de urus.[22] Por eso cabe preguntarse si Juan Lozano Machuca, "factor" de Potosí y buen conocedor de los grupos indígenas de las tierras altas, no extendió el término *urus* a las regiones mal conocidas que describe para designar a indios de situación inferior, en efecto pescadores o cazadores, pero no por fuerza emparentados étnicamente con los urus del eje acuático del altiplano.

Varios cronistas y viajeros (Cieza de León, Bibar, Acosta, Vázquez de Espinoza y más tarde Frézier) se refieren a los indios de la costa del Pacífico sin atribuirles un nombre particular.[23] En especial describen sus embarcaciones construidas con pieles de "lobos marinos", apretadamente cosidas e infladas con aire, en las cuales se aventuraban en alta mar. Uno de esos autores, fray Reginaldo de Lizárraga, señala sin embargo, ya desde finales del siglo XVI, que "hay algunas caletillas con poca agua salobre, donde se han recogido y huido algunos indios pescadores, pobres y casi desnudos" que son llamados *camanchacas* (nombre que se les atribuye por su piel curtida y rojiza, debida al hecho de que esos indios, por falta de agua, beben la sangre de los lobos marinos).[24] No podemos dejar de notar que ese nombre también de-

[20] *Ibid.*, pp. 60-61.

[21] *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo* [1570-1575], 1975, pp. 236-239.

[22] *Cf.* S. Villalobos, 1979, pp. 23-24; E. Trelles Arestegui, 1983, pp. 139-162.

[23] P. Cieza de León [1553], 1984, t. I, pp. 222-223; G. de Bibar [1558], 1966, p. 20; J. de Acosta [1590], 1954, p. 31; A. Vázquez de Espinoza [1628], 1948, p. 618; A. F. Frézier, 1716, p. 130.

[24] R. de Lizárraga (fin del siglo XVI), 1968, p. 50.

signa las espesas brumas que aportan algo de humedad al desierto. Y el mismo término lo encontramos en los escritos de Santa Cruz de Pachacuti cuando relata la conquista del Condesuyo por parte del Inca Pachacuti Yupanqui, quien enfrenta a los "yndios Ccoles y Camanchacas, grandes hechiceros".[25] Es tan sólo a mediados del siglo XVII cuando el término *changos* aparece en la documentación relacionado con los pescadores de la costa de Atacama.[26] ¿Será una deformación de camanchacas? Al parecer, se trata de dos grupos distintos.[27] Pero el apelativo de *changos* es el que recoge en 1786 el *Diccionario* de Antonio de Alcedo que luego adopta la literatura etnográfica.[28]

Por desgracia, ignoramos las fuentes consultadas por el historiador peruano Rómulo Cúneo Vidal, según el cual la región situada entre Arica e Iquique habría sido poblada, en tiempos de la expedición de Almagro, en sus "cinco sextas partes" por indios urus. Es cierto que fundaba su tesis en premisas algo esquemáticas, pues atribuía al mismo "tronco racial las diferentes ramificaciones conocidas con los siguientes nombres: camanchacos, camanchangos o changos, huanchacos, camanchilques o chilques, tacames y mejillones en la costa marítima, y 'urus sujetos' uchuzumas, carumas, pucas, puquizas, puquinas, oruros, atacameños y cunzas en el altiplano".[29] Tales asimilaciones, sin mayores matices, parecen abusivas. Recordemos, sin embargo, que la vertiente del Pacífico había acogido muchos grupos de *mitimas* originarios de diversos señoríos cuyo núcleo se situaba en tierras altas: los de los canas, los lupacas, los pacajes o los carangas, a quienes esos enclaves periféricos permitían abastecerse de ají, maíz, coca e incluso de productos marinos. El establecimiento de esos *mitimas* parece remontarse a los tiempos preincaicos, pero no es imposible que entre ellos hayan figurado urus enviados por los *curacas* de "arriba". ¿En qué proporciones? Por el momento, mientras no se hayan encontrado los documentos a los cuales se refería Rómulo Cúneo Vidal, no se puede decir nada más.

Conviene, pues, distinguir el caso de eventuales *mitimas* urus y el de los pescadores aborígenes de la costa. La pregunta pertinente, des-

[25] Santa Cruz Pachacuti Yamqui [1613], 1968, p. 300: "[...] el dicho Pachacutiyngayupanqui se parte para las conquistas de los Condesuyos, yendo por el Collao, en donde topa con los yndios Ccoles y Camanchacas, grandes hechiceros [...]" *Cf.* M. Rostworowski, 1985.

[26] B. Bittmann, 1984, pp. 111-112.

[27] J. M. Casassas Canto, 1974, pp. 40-41.

[28] *Ibid.*, p. 38; B. Bittmann, 1984, p. 111.

[29] R. Cúneo Vidal, 1913, p. 171.

de nuestra perspectiva, se refiere menos al parentesco (dudoso) entre los urus del lago Titicaca o del lago Poopó y los camanchacas o los changos, que a la posible reproducción en la vertiente del Pacífico de una situación análoga a la que encontramos en el altiplano; ¿existen en esos confines marítimos grupos indígenas de estatus inferior, que hayan experimentado un movimiento de aculturación que los condujera a fundirse con el resto de la población?

La pobreza de las fuentes sólo permite señalar algunos indicios. Independientemente de los *mitimas* que señala Rómulo Cúneo Vidal, la costa del Pacífico estaba ocupada por grupos de pescadores, tal vez no todos sometidos de manera directa a sus vecinos agricultores de los oasis. Así, los títulos de encomienda de Lucas Martínez Vegaso mencionan, en 1540, en el sector de Ilo (en la desembocadura del río de Moquegua, al norte de Arica), un subconjunto de 197 tributarios subordinados del cacique Pola, calificado de "pescador" (así como los caciques Condor Vilca de Sabaya y Vilca Calixaya de Totora eran llamados "urus"). Bajo su autoridad se encontraban ocho caseríos o estancias, de las cuales sólo tres (Chiri, Piato y Tacari) eran habitadas de manera explícita por pescadores, con respectivamente seis, 12 y 40 tributarios (o sea, 33.5% del subconjunto). Es probable que los demás subordinados de Pola practicaran probablemente la agricultura en tierras de riego, combinando esa actividad con la pesca en los ríos y los lagos situados en el interior.[30] Algunos terrenos cultivados por los indios de Ilo llegaban hasta el valle medio, a la altura de Moquegua.[31] El "cacique Pola, pescador" ¿dependía a su vez de otro *curaca?* El texto no lo precisa.

Los títulos de encomienda de Lucas Martínez Vegaso mencionan, sin embargo, otros "indios pescadores" cuya situación parece muy diferente. Así, en el "puerto" de Arica se encuentran dos grupos, uno de 15 tributarios y otro de 35, subordinados respectivamente del principal Lalio, del pueblo de Guator (en el valle medio del río Lluta), y del principal Pano, quien a su vez depende del cacique Tuscasanga, de Tarapacá (el pueblo de Tarapacá estaba también situado en el valle medio, a 1 410 metros de altura). En otros términos, tanto en el caso de Guator como en el de Tarapacá, el centro del poder se encuentra a media altura y controla estancias de la puna por un lado y del litoral por otro. En cuanto al "puerto" de Arica, parece en efecto constituir

[30] E. Trelles Arestegui, 1983, pp. 153-155.

[31] ADN, Protocolo Diego Dávila, f. 129r.: "Venta de tierras: D. Fernández Maldonado a Bernabé de Córdoba" (1597). Citado por G. Galdós Rodríguez, 1985, p. 31.

una especie de enclave especializado en las actividades de pesca, donde son vecinos varios grupos dependientes de distintos caciques (por lo menos los de Ilo, Guator y Tarapacá).[32]

Bajo la dominación española observamos que esos grupos de pescadores, muy a menudo, no reciben mejor trato que los urus del lago Titicaca. Los abusos denunciados en un documento de 1591 nos ponen, así, en presencia de Juan Velázquez Altamirano, corregidor de Atacama, que obliga a los pescadores del puerto de Cobija a suministrarle pescado seco sin pagarles ningún salario; lo manda transportar a hombros hasta Chiuchiu (una distancia "de 28 a 30 leguas"), y luego en caravanas de llamas hasta Potosí. Notamos al respecto, en el testimonio del padre Fernando Lobos Cárdenas, que para su servicio personal el corregidor emplea indios "de todo el repartimiento", así como "camanchacas".[33] Ahora bien, en una tasación más tardía (de 1646) de los repartimientos de Pica, Loa y Tarapacá se llama también camanchacas a unos pescadores que, como los urus, pagan un tributo inferior al de los demás indios.[34] El censo menciona 96 tributarios en Pica y Loa, clasificados en dos categorías: 81 de ellos deben, además de la fabricación de tejidos de algodón y la provisión de aves, un pago en dinero de cuatro pesos, tres tomines y tres granos por cabeza, mientras que 25 camanchacas (en Pica) están obligados a proveer pescado seco y un pago que sólo llega a dos pesos, un tomin y seis granos por persona (que también pueden pagar con pescado). Lo mismo ocurre en Iquique, Pisagua, Camarones y Tarapacá, donde se cuentan en total 601 tributarios: 568 de ellos deben pagar cuatro pesos, seis tomines y tres granos por cabeza, además de la provisión de aves; en cambio, 23 pescadores son sometidos a un tributo en pescado seco y al pago de un peso, cinco tomines y 10 granos por persona. Esas tasas, menos elevadas para una parte (reducida) de los tributarios, corresponden sin lugar a dudas a una categoría de indios reconocidos como "pobres" y separados del resto de la población indígena.

Así, varios indicios sugieren, en la vertiente del Pacífico, la existencia de un cuadro análogo al que encontramos en el altiplano, pues los grupos de pescadores de la costa parecen tan heterogéneos como los del eje acuático. A los indios de Ilo, por ejemplo, se les impone en el mo-

[32] E. Trelles Arestegui, 1983, pp. 156-160.

[33] ANB, TI 1591, núm. 417, f. 4v.: "[...] saue este testigo que de todo el repartimiento i camanchacas toda su diligencia y cuidado es recojer muchachos y muchachas para seruiçio de casa [...]" (Véase también el cap. IV de la segunda parte).

[34] AGI, Charcas 21 (1646), 3 ff.

mento de la tasación de Toledo un tributo en dinero de un total equivalente al de sus vecinos de los oasis; sin duda su aculturación ya ha hecho desaparecer sus particularidades, y estaríamos tentados de comparar su caso con el de los urus "ricos" de Yunguyo y Zepita.[35] Por el contrario, los camanchacas de Iquique o de Cobija quedan sometidos a un estatus inferior, que recuerda el de los urus tributarios y hasta el de los urus recién salidos de los lagos. Y recordemos la anotación de Lizárraga, que ve en algunos de ellos, si no rebeldes, por lo menos fugitivos.[36] ¿Qué ocurre luego con esos camanchacas? La documentación apenas permite seguir algunas huellas; así, una visita del corregimiento de Tarapacá, en 1771, clasifica aparte los "29 indios del puerto de Iquique y de Pisigua", cuyo tributo es arrendado, pero sin aportar más informaciones al respecto.[37]

Esta misma visita de 1771 nos reserva, sin embargo, una nueva sorpresa (y nos muestra al mismo tiempo hasta qué punto nuestras incertidumbres se deben al carácter fragmentario de las fuentes): incluye una tasación detallada y datos de una excepcional precisión sobre cierto número de pueblos, de *ayllus* o de "anexos" de Tarapacá. Pues bien, todos los tributarios originarios de la jurisdicción pagan una obligación de alrededor de ocho pesos por cabeza, salvo los de dos pueblos de la puna, Cariquima e Isluga, hoy situados en territorio chileno, en las cercanías (unos 60 kilómetros) de Sabaya, que no deben pagar más que cinco pesos por persona. ¿Por qué esta excepción? Porque los habitantes de Cariquima y de Isluga son, dice explícitamente el texto, "uros y pastores".[38] Así regresamos, después de un largo rodeo por la costa del Pacífico, a nuestro punto de partida, a los alrededores de Chipaya, cuyos antiguos vínculos con la región de Tarapacá se ven así confirmados, mientras que se acrecienta más aún, con esta prolongación hacia el oeste, el área de extensión del eje acuático.

En suma, ¿no volvemos a encontrar, por otras vías, lo que sugería la geografía mítica de los chipayas? Recordemos que, para éstos, el curso de agua (el río Lacajahuira) que une el lago Poopó con el lago Coipa-

[35] *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo* [1570-1575], 1975, p. 79. Véase cap. II de la segunda parte.

[36] Véase *supra*, p. 571.

[37] AGN, Sala XIII, 18-5-3 (1772): "Retasas de la provincia de Tarapaca".

[38] *Ibid.*: "Tasa de los indios originarios de los pueblos de Ysluga y Cariquima: los ciento dies y nueve yndios originarios que se numeraron en los referidos pueblos han de pagar por su tributo todo en plata quinientos nouenta y cinco ps corrientes de a ocho a rasón cada uno de cinco p^{s} que es como están tasados en la citada ultima retasa y los que acostumbran satisfacer por ser Uros y pastores [...]".

sa se prolonga por un río subterráneo que, pasando por Isluga, llega hasta el mar. ¿Adónde conduce entonces el mundo infernal sino justo debajo de esta misma región de Tarapacá, atravesada así de lado a lado? ¿Y es una casualidad que ésta lleve uno de los nombres atribuidos, según ciertas variantes, al creador (a veces santo, a veces diablo) del eje acuático, o sea Tunupa?

2. *Las montañas de Lipes*

De vuelta a las tierras altas, continuemos nuestra exploración hacia el sur de Carangas, en dirección a las lejanas montañas de Lipes. Cuando Juan Lozano Machuca redactaba su informe, en 1581, todavía no se conocían esas inmensas regiones. Este autor señala la presencia de 4000 "indios aymaras" dispersos en numerosas aldeas como Colcha, Chuquilla, Queme y Cheucha (que se convertirán en pueblos de reducción), separados por una distancia de 20 a 80 leguas. Por otra parte, "junto al cerro de Escala [...] hay cuatro pueblos de indios uros, que se llaman Pololo, Notuma, Horomita, Sochusa [...] y todos estos son de Su Majestad y no dan casi nada de tributo, porque jamás han sido visitados y por tener fama aquella tierra de inhabitable y los indios de pobres". Y Lozano Machuca añade, sin precisar si se trata de los mismos que los precedentes: "[...] habia en este repartimiento otros mill indios uros, gente pobre que no siembran ni cogen y se sustentan de caza de guanacos y vicuñas, y de pescado y de raices que hay en ciénagas que llaman loroma".[39]

Esta descripción recuerda a la vez los rasgos de los choquelas de la puna y de los urus del eje acuático; advertimos que uno de los pueblos citados lleva el nombre de Chuquilla, como el *ayllu* de los indios cazadores de Chucuito; y la raíz llamada *luruma,* bien conocida por los chipayas de nuestros días, también se menciona en los documentos del siglo XVII referentes a los urus. El Corregidor Diego Márquez Moscoso retoma anotaciones análogas en 1603, durante la "reducción" de la provincia de Lipes: en las aldeas de los indios quemes (Hatunqueme, Yonga, Hicala, Pocto, Amincha, Coaysa), que debían reagruparse precisamente en el pueblo de Chuquilla, "[...] no abía jente ninguna porque lo más del año se mantienen de caça y rrayçes andando todos

[39] J. Lozano Machuca [1583], 1965, RGI, t. II, p. 60.

diuidos y derramados [...]".[40] Y aunque Lozano Machuca utilice (como hemos visto) el término *uru* en un sentido muy general, no es imposible que esos confines meridionales prolonguen a su vez, en ciertos aspectos, el área del eje acuático. Se trata de una hipótesis corroborada por lo menos desde el punto de vista lingüístico, ya que encontramos en ese lejano Lipes la lengua llamada uruquilla, hablada también al sur del lago Titicaca y alrededor del lago Poopó.

C. Lenguas, etnias y dominaciones

El problema de las lenguas que se hablaban en los Andes centrales y meridionales antes de la invasión europea continúa suscitando los debates más encendidos. Sólo tendremos en cuenta, del cuadro que permiten esbozar diferentes estudios recientes,[41] los elementos —o más bien las preguntas— que se refieren de manera particular a los grupos urus.

El famoso artículo —publicado en 1925 por Paul Rivet y Georges de Créqui-Montfort— en el que se asimilaba el idioma uru al puquina y se vinculaba este último con la familia arawak, marcó un momento importante de la discusión: ambos deducían que las costumbres de los urus, "anormales entre los pueblos andinos", se explicaban por su origen amazónico.[42] Se trata de frágiles hipótesis que las investigaciones posteriores, tanto etnológicas como lingüísticas, no han confirmado. Así, sobre la base de los vocabularios recogidos entre los iru-itus y los chipayas por Alfred Métraux, Jehan Vellar y luego por mí mismo, Alfredo Torero sostiene enérgicamente la tesis de una distinción radical entre la lengua uru (también llamada uru-chipaya en la literatura etnológica) y el puquina, considerado en el siglo XVI como "tercera lengua general" junto al quechua y el aymara.[43] Paul Rivet y Georges de Créqui-Montfort fundaban sus argumentos en un pasaje de la relación de Mercado de Peñaloza sobre la provincia de Pacajes, escrita en 1583; después de recordar que los incas, durante su conquista, "habían hecho salir a los indios urus de en medio del agua", el autor de ese documento agrega: "Gracias al comercio mantenido con los indios serranos, llegaron a hablar la lengua aymara, y casi han abandonado su

[40] AGN, Sala XIII, 18-6-5 (1603), f. 4r.-v.

[41] A. Torero, 1987; T. Bouysse-Cassagne, 1987, 1988.

[42] G. de Créqui-Montfort y P. Rivet, 1925-1927, pp. 212, 241-242.

[43] A. Métraux, 1936, pp. 89-110; J. Vellard, 1940, pp. 145-209; 1950, pp. 54-88; 1951, pp. 3-39; A. Torero, 1987, pp. 343-351.

lengua, que era el puquina".[44] Pero ese texto debe entenderse —observa Alfredo Torero— en otro sentido del que le dieron Rivet y Créqui-Montfort; no significaría que el puquina fuese el idioma materno de los urus, sino que éstos ya lo habían adoptado, como lengua general, y que lo abandonaban en favor del otro idioma, entonces conquistador: el aymara. Pero ¿cuál era la lengua propia de los urus?

Otro documento de fines del siglo XVI *(Copia de los curatos),* relativo al arzobispado de La Plata, contiene la indicación, pueblo por pueblo, de las lenguas indígenas cuyo conocimiento era requerido para los curas.[45] Menciona cuatro lenguas en el área que nos interesa: quechua, aymara, puquina y uruquilla, cuyas distribuciones respectivas resultan muy disparejas. Dejemos de lado el quechua, poco conocido en la región (limitado a las parroquias urbanas y a los valles orientales). En cambio el aymara, ampliamente difundido, constituye algo así como el telón de fondo lingüístico del altiplano. El puquina se habla, sobre todo, al norte y este del lago Titicaca, pero también ocupa otras dos zonas: una en la región de Potosí y otra (como lo atestiguan otras fuentes) al oeste del altiplano y hasta la costa del Pacífico, entre Arequipa y por lo menos el río Sama. Por último, el uruquilla se menciona sólo en cuatro oportunidades, siempre asociado con el aymara: en Zepita, Paria, Aullagas-Uruquillas y (como acabamos de ver más arriba) en el Lipes. ¿Se hablaba este idioma en algunos otros sitios, no señalados en la *Copia de los curatos?* En todo caso, su cuna parece corresponder a la zona meridional del altiplano.[46]

De ese cuadro complejo, en el cual se cruzan los fenómenos de bilingüismo y aun de trilingüismo, resalta que es imposible confundir etnias y lenguas; los indios considerados como urus en la época de Toledo hablan, como bien lo demostró Thérèse Bouysse-Cassagne, por lo menos tres idiomas; así, los urus del lago Poopó y los ochosumas de Zepita emplean el uruquilla; los urus de Coata no se sirven más que del puquina, mientras que los urus de la provincia de Chucuito parecen ya bastante "aymarizados", en el sentido lingüístico del término.[47] No obstante, nos sentimos tentados a considerar el uruquilla como la lengua propiamente vernácula de los urus. Pero nos aguarda otra dificultad: recordemos que el señorío "confederado" de los quillacas y

[44] P. de Mercado Peñaloza [1583], 1965, RGI, t. I, pp. 336.

[45] AGI, Indiferente general 532. Este documento fue estudiado por primera vez por T. Bouysse-Cassagne, 1975, pp. 321-327.

[46] A. Torero, 1987, pp. 339-352; T. Bouysse-Cassagne, 1975, pp. 116-128.

[47] T. Bouysse-Cassagne, 1987, cuadros pp. 127 y 163.

asanaques, cuyo núcleo se situaba al sur del lago Poopó, reunía entre otros a aullagas y uruquillas, sebaruyos, haracapis y por último urus. ¿Qué distingue a los uruquillas de los urus? Los primeros, pastores y agricultores, pagan bajo Toledo un tributo equivalente al de los aymaras, mientras que los segundos, pescadores y cazadores (que forman los *ayllus* Soctita, Sato, Uramayo y Choro), deben un tributo inferior, parecido al de los demás urus.[48] La *Copia de los curatos* señala el uso de la lengua uruquilla para el pueblo de Aullagas, sin precisar cuáles indios hablaban esa lengua; ¿se trata sólo de los uruquillas, sólo de los urus o bien de ambos? ¿Serían los uruquillas urus aculturados socioeconómicamente pero que conservaban el uso de su lengua? En ese caso, el contraste entre esos dos grupos de Aullagas, sin embargo vecinos, no sería muy diferente del que opone a los 91 "uruquillas ochosumas" del Desaguadero a los 579 urus de Zepita y Yunguyo "considerados aymaras" al fin y al cabo.

¿Existe una "nación" o etnia a la cual podría estar asociada la difusión del idioma puquina? Los puquinas aparecen rara vez en la documentación como componentes de grupos sociales, y en esos casos están descritos con rasgos contradictorios: aunque en su mayoría son pastores y agricultores, algunos de ellos (nota fray Martín de Morúa) viven "mezclados con los urus", con quienes comparten las actividades lacustres.[49] Estamos en presencia de superposiciones complejas entre elementos lingüísticos, étnicos y socioeconómicos, que surgen sin duda de las sucesivas dominaciones sufridas por las poblaciones del altiplano. El núcleo principal de la lengua puquina en el siglo XVI, al este y al norte del lago Titicaca, corresponde al antiguo señorío de los collas, a su vez heredero (según Thérèse Bouysse-Cassagne) de la cultura de Tiahuanaco.[50] El importante enclave puquina de Colesuyo sería testimonio de su influencia. Pero si bien es probable que los camanchacas de la costa (o por lo menos una parte de ellos) hablasen el puquina como ciertos urus del eje acuático, recordemos que ese rasgo común no alcanza, por sí solo, para probar un parentesco étnico entre los "urus" de arriba y los de abajo. Con todo, comprendemos mejor en ese contexto la "confusión" de Juan Lozano Machuca ante ciertos pescadores que hablaban el puquina en la costa y los cazadores que hablaban el uruquilla en el Lipes.

[48] *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo* [1570-1575], 1975, pp. 5-11.
[49] T. Bouysse-Cassagne, 1987, p. 123.
[50] T. Bouysse-Cassagne, 1988, pp. 48-62.

Para resumir este conjunto de datos podemos proponer el siguiente esquema. Antes de ser "aymarizadas", las poblaciones del altiplano, una de cuyas lenguas más antiguas parece ser el uruquilla, habrían sido antes "puquinizadas". Las invasiones aymaras (¿llegadas del norte?, ¿del sur? Las controversias giran también en torno a este punto) se toparon con el señorío colla, vencido después de encarnizados combates que dejaron su huella en las crónicas.[51] Luego la dominación aymara provocó la fragmentación del área ocupada por el idioma puquina, que se fue reduciendo poco a poco, hasta su extinción en el altiplano y la vertiente occidental durante los siglos XVII y XVIII.

¿Realmente se extinguió? Queda, en efecto, un enigma. Un hecho etnográfico contradice curiosamente los análisis lingüísticos: los chipayas afiman unánimes a manera de evidencia que su idioma materno (llamado uru-chipaya por los etnólogos e identificado como uruquilla por Alfredo Torero) es sin lugar a duda el puquina. ¿Debemos admitir que los propios locutores ignoran qué lengua hablan? Relaté más arriba el emotivo encuentro de mis amigos chipayas con los iru-itus de Jesús de Machaca, en el cual unos y otros pudieron comprobar que se entendían entre sí en el idioma de sus antepasados. Pero los urus de Jesús de Machaca son los descendientes de aquellos a quienes Mercado de Peñaloza atribuía precisamente el puquina como lengua original. ¿Debemos suponer que todos se equivocan, y tomar en serio las bromas según las cuales los chipayas actuales no hacen más que repetir aquello de lo cual los etnólogos que me antecedieron (¿Arturo Posnansky, Alfred Métraux?) los habían convencido? Citemos aquí un pasaje de la información de servicios presentada en 1611 por don Diego de Tiezo, cantor de la catedral de La Plata:

> Y fue por comissión de Vro Virrey a los pueblos de sabaya y huachacalla y chipaya que están en la provincia de los carangas y rreduxe todos los yndios dellos e hiçe los pueblos y dos yglesias en los dos pueblos prinçipales y una capilla en el pueblo de los indios uros de chipaya en el qual averigué y entendí que los dhos indios nunca auían confesado porque no auía sacerdote en todo el obispado que supiese la lengua puquina que ellos hablan [...].[52]

He aquí una información que precede en tres siglos las perniciosas influencias de los etnólogos. No podemos menos que quedar turbados

[51] *Cf.* P. Cieza de León (1550), 1984-1985, t. I, p. 274.

[52] AGI, Charcas 87, "Ynformación fecha en la rreal audiencia de los charcas de los méritos y servicios del I^do^ Don diego de tiezo chantre de la cathedral della" (1611), 27 ff.; f. 2r.-v. Agradezco a Thierry Saignes por haberme facilitado este documento.

por la conjunción de los datos etnográficos y de una fuente tan antigua, totalmente independiente (cuya fecha no está tan alejada de la de la *Copia de los curatos):* Los chipayas a comienzos del siglo XVIII en efecto hablaban el puquina. ¿Debemos admitir que Diego de Tiezo también se equivoca, y que confunde, como lo harán Paul Rivet y Georges de Créqui-Montfort, el puquina con el uruquilla? Cierto es que la asimilación de la lengua uru-chipaya al uruquilla no queda invalidada, pero habría que suponer entonces que los chipayas hablaban antes el puquina y el uruquilla, que luego dejaron de usar el puquina pero conservaron el uruquilla, y que bautizaron como puquina el uruquilla que seguían usando. A menos que hayan adoptado este último después de haber abandonado el puquina, llamando sin embargo puquina a la lengua uruquilla. Es una acumulación de hipótesis bastante extrañas.

Vemos, en los límites extremos de nuestra documentación y de nuestro retroceso en el tiempo, cuánto se esfuma el paisaje. La búsqueda de los orígenes exigiría el recurso a otras técnicas de investigación, que abarcarían (entre otros campos) la distribución de los topónimos, la evolución del clima, los datos de la antropología física y, obviamente, los vestigios arqueológicos. Pese a los avances a menudo asombrosos de los estudios andinos, los periodos que preceden a la constitución del Imperio incaico siguen siendo muy oscuros.

Toda investigación histórica sobre las poblaciones llamadas "urus" en las fuentes escritas se topa con una dificultad mayor: se trata de grupos que, por lo general, sólo se conocen a través de la mirada de los otros. Ni siquiera un estudio de los topónimos se salva de ese filtro. Por ejemplo: un cuidadoso sondeo efectuado por Jan Szeminski, realizado solamente a partir del *Diccionario geográfico del Perú* de Germán Stiglich, sobre los topónimos que incluyen el radical "uru" o "huru", aporta una lista de unos 50 nombres.[53] Una vez eliminados aquellos que no parecen hacer referencia a un grupo humano, quedan unos 30, que aparecen relativamente concentrados en los actuales departamentos de Puno, Cuzco y Arequipa (en especial en la costa), pero que también se hallan presentes en los de Apurimac y Ayacucho, y (aunque rara vez) hasta en los de Ica y Lima. ¿Cómo interpretar esas menciones? Con frecuencia designan pequeños establecimientos, pocas veces pueblos, y su representación cartográfica no parece formar áreas

[53] G. Stiglich, 1922.

de clara delimitación. En cuanto a los significados de esos topónimos (en la medida en que, pese a las incertidumbres, se pueda extraer un rasgo general), parecen inscribirse en una descripción del espacio elaborada por habitantes no urus, desde un punto de vista exterior; así, volvemos a encontrar a los urus como excluidos de los vínculos comunitarios.[54] Pero, ¿cómo distinguir un estatus social y una identificación étnica? ¿Quiénes eran, por ejemplo, los miembros de los dos *ayllus* urus de Cuzco?[55]

Eternamente dominados, vencidos, incluso vencidos de entre los vencidos ¿nunca fueron los urus dominantes? Quizá la pregunta sea contradictoria en sus términos, si por definición son urus aquellos a quienes los dominantes relegan a un rango inferior o arrojan a los márgenes de la sociedad. Sin duda varios estratos "urus" se han superpuesto como huellas de dominaciones y marginaciones sucesivas, más o menos borradas por distintos movimientos de aculturación. Sería necesario poder remontarnos hasta las épocas anteriores a los procesos que hicieron que los urus se convirtiesen en urus, a aquellas épocas en que eran otra cosa que urus. Pero entonces el objeto de nuestra búsqueda cambiaría de naturaleza, pues además de que filiación no es explicación, quizá tampoco habría ya filiación. Ése es, sin embargo, el encanto de la búsqueda de los orígenes: es imposible evitar soñar con un regreso a la noche de los tiempos, a la era de los *chullpas*.

[54] *Cf.* L. Bertonio [1612], 1984, segunda parte, p. 68: "Huru camauisa: Vno que no tiene officio en algun pueblo, como son los aduenedizos que no acudan a ningun servicio personal". Véase el capítulo precedente, n. 110, p. 544.

[55] *Cf.* B. Cobo [1653], 1956, t. II, pp. 169-186; J. Polo de Ondegardo [1571], 1917, pp. 3-43; T. Zuidema, 1964. Las fuentes mencionan dos *ceques*, atribuidos uno al *ayllu* "Quisco o Uru" y otro al *ayllu* "Hucaitaqui o Uru" (o sea I, 3, c y IV, 2, c, según la nomenclatura de T. Zuidema).

CONCLUSIÓN: MEMORIA E IDENTIDAD

LA HISTORIA DEL PUEBLO DE CHIPAYA no difiere, en sus aspectos generales, de aquella de las demás comunidades indígenas de los Andes meridionales, pero una conjunción de varios factores (comenzando por el estatus inferior impuesto a los urus) le confiere su singularidad. El pueblo se funda, en efecto, durante la gran ola de reducciones toledanas, a comienzos de la década de 1570, reuniendo grupos de pescadores cuyas localizaciones anteriores se conocen sólo de manera aproximada (en los confines de Carangas y Tarapacá). En ese entonces era sólo un "anexo" del pueblo de Huachacalla, constituido por su lado en comunidad aymara, aunque su cacique, unos 30 años antes, hubiera sido también calificado de "uru". Por lo tanto, el pueblo de Chipaya forma parte, desde el momento de su creación, del proceso de restructuración sociopolítica que afecta a la totalidad del mundo andino, aunque se destaca por una primera diferenciación dentro de la nueva identidad tributaria.

Sin embargo, parece imposible reconocer, a fines del siglo XVI, una identidad colectiva compartida por todos los indios designados como urus a lo largo del eje acuático, ya que presentan una extrema heterogeneidad (lingüística, social, económica), tal vez heredada de una serie de dominaciones y aculturaciones prehispánicas. Incluso los más auténticamente lacustres, como los ochosumas, los iru-itus, los quinaquitaras, los yayes, los villi-villi, etc., forman grupos diseminados y aislados unos de otros. Una entidad uru, uniforme y consciente de sí misma, parece corresponder (si la situamos en el siglo XVI) a un mito etnográfico. En una sola ocasión, durante la rebelión de 1632, se encuentra mencionado un proyecto de alzamiento general, y tan sólo se trata de una conspiración frustrada. ¿Se esboza acaso una conciencia uru en ese contexto de luchas coloniales? Se trataría tan sólo de un fenómeno en vías de formación, sin duda mal logrado, no sólo en razón de las expediciones punitivas que desembocan poco a poco en la "pacificación" de los rebeldes, sino que, además, la dominación española acelera, durante la coyuntura de la población escasa, el proceso de "aymarización" de los urus, de modo que a fines del siglo XVII la mayoría

se ha fundido con el resto de la sociedad. Los urus residuales, aún más marginados, adquieren correlativamente rasgos más homogéneos (los de seres salvajes), pero se distribuyen en grupos aún más fragmentados; si bien aparece entonces, en efecto, una identidad uru, se instituye no tanto en referencia al conjunto de los hombres del agua, sino por oposición (local y puntual en cada ocasión) a los indios dominantes.

Los chipayas, al margen del movimiento de "aymarización" del siglo XVII, se encuentran entre esos urus residuales, mientras que a su alrededor se diluyen las antiguas particularidades étnicas mezclándose en la indianidad en gestación. En la década de 1660, cuando comienza a entreverse la vida interna del grupo que forman los chipayas, la cuasiservidumbre a la cual los someten los habitantes de Huachacalla no parece muy diferente de la que sufren en la misma época otras comunidades, incluso aymaras (como lo testimonian los *marahaques* "vendidos" cada año), pues las disfunciones de la famosa *mita* de Potosí, combinadas con los mecanismos de la explotación colonial, provocan una degradación general de la condición indígena. Y cuando los chipayas se liberan del servicio personal a comienzos del siglo XVIII, se benefician también, como los demás indios del altiplano, de los cambios globales de la coyuntura (con la relativa disminución de la *mita).* Sin embargo, debido al desfase cronológico que los mantiene en el estatus de urus, las luchas que enfrentan por su emancipación están cargadas de fuertes connotaciones étnicas y ahondan la distancia con sus antiguos dominadores.

Sin duda existía, desde los primeros tiempos del pueblo, cierta identidad chipaya, pero los principales umbrales de diferenciación se situaban probablemente en un círculo más amplio que más tarde se va estrechando, pues con la disolución de los señoríos y la consolidación de las comunidades, las líneas de fractura se extienden desde entonces a escala local. No obstante, durante el tiempo en que los chipayas quedan sometidos a la dominación de los indios de Huachacalla sólo logran participar en forma marginal en las restructuraciones (económicas, sociales y religiosas) que engendra el sistema colonial. De allí surge un nuevo atraso histórico, y sólo cuando por fin adquieren una porción de territorio, en la segunda mitad del siglo XVIII, están en condiciones de arraigar en un sector del espacio un modelo social (organización dualista, sistema de cargos, sincretismo pagano-cristiano) que ya está instituido en el mundo andino. Pero esa implantación territorial coincide, paradójicamente, con la coyuntura de crecimiento (demográfico y

agrícola) cuyos efectos se manifiestan, para los indios en general, en el problema cada vez más agudo de la escasez de tierra y, para los urus, en el bloqueo del proceso de "aymarización", de modo que se agrava el conflicto con los huachacallas y cristaliza entre los chipayas la conciencia de su diferencia, aun cuando siguen la misma vía que siguieron sus vecinos.

La oposición a los habitantes de Huachacalla no excluye el proceso de aculturación que conduce paralelamente a los chipayas a adoptar el mismo tipo de organización que el de los indios dominantes; en este sentido, podemos decir que ellos también se "aymarizaron", imponiendo al mismo tiempo a las representaciones aymaras transformaciones parciales, propias del pensamiento dualista (por ejemplo, lo bajo asociado a la derecha), con el fin de adaptarlas a la naturaleza acuática de los urus. Por ello, la aculturación de los chipayas presenta un carácter notable, quizá único: esta acompañada no de una difuminación, sino de una revitalización de su identidad. Ésta no se reduce a la conservación de un idioma específico: las restructuraciones que se operan entonces en Chipaya integran lógicas sociales tomadas de otros (del otro) dentro de un conjunto compuesto, un marco espacial en gran parte lacustre y la tradición del mito de origen relativo a los *chullpas* (que explica la supervivencia de una humanidad distinta). El hecho de que esas restructuraciones fundadoras se efectúen en el contexto de las luchas de emancipación confiere además a la identidad chipaya la dimensión, esencial, de la memoria colectiva: en el momento mismo en que conforman su organización social, su sistema de creencias y sus costumbres de acuerdo con el modelo aymara, los chipayas perpetúan el recuerdo de la servidumbre sufrida por sus antepasados y se reivindican orgullosamente como urus.

Si bien los chipayas son los únicos urus que han mantenido su identidad, no es porque hayan construido un islote preservado del curso del tiempo y en cierto modo fosilizado. Su historia se desarrolla plenamente, al contrario, en el contexto del mundo andino bajo la dominación española; pero también comporta la particularidad de una conjunción improbable, o sea una sedentarización en un periodo de resurgimiento uru: improbable coincidencia, por otra parte, entre una lucha por la tierra y la huida de las dunas bajo el viento de Ayparavi. Los chipayas experimentaron un proceso de aculturación en el seno del mundo indígena, como todos los urus, pero según modalidades distintas y, más aún, paradójicas. Nos encontramos ante una especie de cuadro de po-

sibles, de número limitado, en que cada uno de los grupos examinados propone una actualización en el curso de la historia. En efecto, los urus que se sedentarizaron antes que los chipayas, en el siglo XVII, al mismo tiempo se "aymarizaron". Los demás urus residuales, como los iru-itus, los villi-villis (que luego serán los moratos) o los chillaguas, nunca pudieron adquirir suficiente territorio para perpetuarse en él; y los últimos de entre ellos, reducidos a pequeños grupos demográficamente frágiles, terminan por aymarizarse a su vez durante el siglo XX. Queda este caso original, en el que las limitantes de la coyuntura, los juegos de las restructuraciones coloniales, pero también la acción (a la vez innovadora y conservadora) de los sujetos de la historia se conjugan para producir lo que podemos llamar, en definitiva, el modelo chipaya, que asocia un orden social ampliamente "aymarizado" y una memoria uru.

Nos hemos esforzado, partiendo del presente, por evidenciar los componentes, las coherencias así como ciertas contradicciones de este modelo. Al optar por un camino regresivo, no nos propusimos proyectarlo de manera mecánica en el pasado, como si se tratase de una entidad abstracta e inmutable, sino observar su funcionamiento en el tiempo y buscar los acontecimientos, los factores y las praxis que contribuyeron a su génesis. Porque si bien está regido por lógicas en verdad intemporales (como los principios del pensamiento dualista), el modelo chipaya, como realidad social, singular y contingente, pertenece por completo al devenir histórico. Sería absurdo asignar una fecha precisa a su nacimiento, pero hemos visto que se forja a mediados del siglo XVIII, que ordena la sociedad chipaya durante un periodo de más de 200 años (no sin confusiones ni crisis, en especial con la oscilación, a comienzos del siglo XIX, entre dualismo y tripartición), y que sobrevive incluso a los trastornos provocados por la revolución agrícola del siglo XX. Si bien hemos creído detectar un periodo óptimo en la segunda mitad del siglo XIX, en que la sociedad chipaya parecía experimentar una situación de equilibrio, ésta quizá correspondía a la fase durante la cual las virtualidades del modelo y los hechos empíricos se encontraban en su máxima adecuación.

En otros términos, retomando la metáfora braudeliana, he tratado de hacer que el modelo chipaya remontase; como un navío, el mar del tiempo; y hemos constatado que más allá de finales del siglo XVII, abordamos configuraciones diferentes. Imaginemos que otra máquina para viajar en el tiempo transporte a un chipaya adulto de 1 600 a algún mo-

mento de la década de 1660. El paisaje social que encontrará (con una dominación aymara siempre rigurosa y una evangelización muy superficial) le parecería todavía familiar. Haciéndolo avanzar un poco más, hasta la década de 1720, ya no reconocería el nombre de sus descendientes, ni su sistema de parentesco, ni el sincretismo pagano-cristiano de sus creencias, y los primeros sobresaltos de su emancipación lo asombrarían. Más tarde aún, en el decenio de 1780, se sentiría seguramente desorientado por la consolidación territorial del pueblo, el funcionamiento regular del sistema de cargos, y la afirmación asegurada de la identidad uru. Por el contrario, es verosímil creer que un chipaya de comienzos del siglo XIX que se encontrara a mediados del XX se quedaría sorprendido por la reducción de los lagos y la expansión de las tierras de cultivo, pero le sería fácil reconocer, además de la organización en mitades y cuartos, las fiestas de los santos y los *mallkus,* y la tonalidad de conjunto de las costumbres practicadas.

El modelo chipaya, durante sus dos largos siglos de existencia, debe sin lugar a dudas su amplia capacidad de absorción de los cambios a las propiedades del pensamiento dualista. Las representaciones simbólicas que le están asociadas perduran a través de la sucesión de los sistemas económicos que practican los chipayas (con el abandono de la caza y la pesca, y el lugar cada vez más predominante de la agricultura). Ritos y costumbres todavía cobran sentido en la cuadratura de los dioses, donde santos y *mallkus* se corresponden en un sutil equilibrio, acordando sus beneficios a los hombres y garantizando la armonía del universo. Tanto para sus vecinos como para ellos mismos, los chipayas siguen siendo *chullpa-puchu,* sobras de la primera humanidad, aquella que pobló la tierra antes de la aparición del sol, en tiempos de la noche. Pero, puesto que ese modelo está inmerso en el flujo de la historia, se plantea la pregunta evitable: ¿hasta cuándo?

EPÍLOGO: EL FIN DE LOS TIEMPOS

A COMIENZOS DE OCTUBRE DE 1982, regreso a Chipaya tras cuatro años de ausencia. En el horizonte, a la luz gris declinante, aparece la visión familiar de la torre de la iglesia, cuya silueta crece poco a poco. Los contornos del pueblo se destacan ahora con mayor nitidez; parece haberse extendido, sobre todo del lado de Aransaya. Sé que el zumbido del motor (es siempre un acontecimiento cuando se escucha en la lejanía) despierta allá curiosidad e interrogaciones. Hay, sin embargo, una sombra en mi jubilosa emoción: entre informantes y amigos, ignoro a quiénes voy a encontrar, y quiénes ya no están. Como de costumbre, al llegar a la plaza se forma una aglomeración; los niños dan vueltas alrededor del coche, algunos intimidados, otros graciosos. Descubro que el corregidor no es sino Max Condori, el hermano pentecostal, cuya bondadosa sonrisa de bienvenida y el gesto concienzudo tengo el placer de volver a ver. Ya ha caído la noche. De pronto sale de la sombra Benito Lázaro, a quien me cuesta reconocer con su ropa de trabajo. Explica con orgullo que está vestido de ese modo porque desde hace un tiempo trabaja como guardián *(factotum)* en la escuela. Y cuenta, riendo, que sí recibió el telegrama que le envié desde Oruro, ¡pero sin firma! Había adivinado, sin embargo, que era yo quien le anunciaba mi venida.

Al día siguiente por la mañana, en la pequeña "oficina" donde se agrupan los chipayas ansiosos por conocer las novedades, el corregidor preside la tradicional ceremonia de recepción. Entre la lectura de las actas, solemne como es debido pero en un ambiente que me parece más relajado que antes, intercambiamos sonrisas cómplices. Le sigue la entrega de los regalos: cuadernos para los alumnos, pelota de futbol y mi artículo sobre Chipaya publicado en *Presencia*, que circula de mano en mano. Luego visitamos la escuela. Viene un sentimiento de extrañeza, como en esos dibujos a propósito de los cuales le preguntan a uno: ¿cuál es el error? Varios muchachos, sobre todo entre los mayores, no visten la *ira* de rayas negras y blancas, sino camisas o chalecos muy modernos; las muchachas, si bien lucen la túnica negra chipaya, se destacan por sus peinados: algunas no llevan las múlti-

ples trenzas de sus madres, sino sólo dos, a la manera aymara; y algo aún más descabellado: ¡algunas llevan el pelo corto, a la *gringa!* A la salida de la escuela pasamos delante de la iglesia, y se produce la más grande de las sorpresas: los dos patios ya no existen, los altares de las cuatro esquinas han desaparecido, toda la plaza esta irreconocible. Impresión de irrealidad. ¿Es esto Chipaya?

A. Rupturas

Mi última estadía en Chipaya se remontaba a 1978; ignoraba entonces que había asistido a una de las últimas fiestas de santa Ana, la patrona del pueblo. Los "apuntes de campo", que redactaba cada noche resumiendo los acontecimientos del día contenían ciertos signos precursores y el sentimiento (¿exagerado?) que ya tenía del fin de un mundo. He aquí algunas líneas, del 26 de julio:

> Hacia las 11 voy a la iglesia. Allí veo llegar a Vicente Guarachi, quien luce un espléndido chaleco escocés, un pantalón verdoso en jirones, y su habitual sonrisa sarcástica; ayudado por uno de sus familiares, trae un arco de ramas, magníficamente decorado con un caparazón de *kilkinchu,*[1] un camión de juguete, una *vistalla* (bolsa de coca ceremonial) adornada con monedas, cucharas de plata (o más bien de estaño), etc. Un chipaya acuclillado, con el rostro oculto bajo el ala de su sombrero, cava dos agujeros para plantar el arco; cuando levanta la cabeza reconozco a Martín, que exclama sonriendo: *"¡Trabajo duro!"* Le propongo ayuda y sostengo el arco (muy pesado, en efecto) mientras Vicente comprueba que quede bien derecho.
>
> Una vez instalado el arco, esperamos un largo rato. Convido un cigarrillo a Vicente y le pregunto cuándo piensa ir a Camichiri. Luego entro a la iglesia, donde vuelvo a encontrar a Martín, sentado. Bromista, me dice que su papel consiste en esperar, mientras que Honorio (el mayordomo que le transmite su cargo este año) hace su gira por las casas. El año próximo será él, Martín, quien irá de casa en casa. Termina por darme frío en la iglesia y salgo. Nubes pesadas del este, se prevé viento.
>
> Vicente reza frente al arco. Continúa la espera. De pronto anuncia: *"¡Mi señora!"* Y en efecto llega su esposa, que me sorprende ver vestida de *chola:* polleras, sombrero bombín y mantilla de un rojo vivo. La felicito: *"¡Qué elegante!",* mientras que Vicente ríe, halagado.
>
> Sigo sentado sobre la tapia delante de la iglesia, al sol, con Martín, cuando de pronto resuena una marcha tocada por los metales de una banda moderna. Viniendo de la plaza desemboca un pequeño cortejo: es por fin el pasante, Máximo Felipe, quien llega enarbolando un estandarte púrpura, aparentemente ofrecido por su pre-

[1] *Kilkinchu:* especie de armadillo, cuyo caparazón sirve para fabricar el instrumento de música llamado *charango.*

decesor (lo deduzco por la inscripción que lleva escrita: "1977, Choque", un apellido aymara). Nueva sorpresa: la mujer de Máximo, la pasante, ¡también lleva polleras y bombín! El cortejo pasa bajo el arco y entra en la iglesia.

Adentro todos se arrodillan. El cantor, cubierto con su inverosímil tricornio abollado, canta la "misa". Martín se esmera en prender las velas. Y vuelvo a encontrar el gesto habitual de Fortunato, las mejillas henchidas, soplando con compunción sobre el incienso de su brasero.

Volvemos a salir para la procesión. Los cargadores hacen pasar bajo el arco la estatua de Santa Ana. Su corona se enreda en la *vistalla* adornada con monedas. El primer cargador, ya borracho, no oye las advertencias del segundo y sigue jalando, mientras que el otro, arqueándose, jala hacia atrás; el resultado es Santa Ana privada de su corona, que cuelga lamentablemente de lado. Un momento de confusión. Alguien intenta reinstalar la corona en su sitio. Esfuerzo inútil. Al final, es una Santa Ana con la cabeza descubierta la que pasean por las cuatro esquinas. Los cargadores se turnan en cada esquina. Y para colmo, uno de los niños de Santa Ana (lleva uno en cada brazo) se desprende y se balancea de manera grotesca. En varias ocasiones, la mujer del pasante trata de reinstalarlo en el brazo, pero cada vez el niño vuelve a balancearse. Por fin Santa Ana regresa a la iglesia. Genuflexiones y oraciones rápidas, luego volvemos a salir. Sigo a la escolta hasta la casa de Máximo.

[...] Trato de recordar la fiesta de Santa Ana a la cual asistí en 1974. Me parece que la multitud era entonces mucho más numerosa y fervorosa. ¿Se tratará de un desencanto? Los "paganos" son ahora minoritarios. Tengo la sensación de que las costumbres sólo continúan por inercia. Peor: todavía no han encontrado un pasante para la fiesta de Santa Ana del año próximo. Incluso me propusieron el cargo a mí, en especial Martín, esta mañana en el muro de la iglesia. Contesté que no podría volver a Chipaya dentro de un año. Sentimiento de algo ineluctable.

¿Acaso ceden demasiado estas notas a un humor de caricatura? El descoronamiento de santa Ana resultó de mal augurio. En efecto, su fiesta ya no existe, como tampoco las de los demás santos, y aún menos las de los *mallkus*. Es como si el pueblo hubiera sufrido un cataclismo, y los ritos largamente descritos en la primera parte de esta obra pertenecen ahora al pasado. El sistema de cargos casi ha desaparecido. Los chipayas abandonaron de pronto lo que ellos mismos llaman sus costumbres, ese conjunto de prácticas y creencias que impregnaba la vida entera del pueblo (tal como lo conocí a comienzos de los años setenta). Éstas son las fechas de algunas de las últimas fiestas celebradas en Chipaya: en 1977 el *mallku* Kemperani, en 1978 el Kiliminti, san Gerónimo y Guadalupe; en 1980 el *mallku* del río Lauca y la propia santa Ana. Los cambios han afectado incluso el aspecto del pueblo y el territorio. El hecho de que hayan reemplazado, cada vez más, las casas redondas con techo de paja por casas rectangulares, recubiertas con calamina (que conservan mucho menos el calor) puede atribuirse

a cierta idea de "modernidad" (igual que la adopción, aún tímida, de la vestimenta o del peinado femenino a la moda aymara, e incluso occidental). Todavía más significativas parecen ser las modificaciones que han sufrido los edificios religiosos; la plaza de la iglesia, como señalé más arriba, perdió los cuatro altares que se alzaban en sus esquinas. La capilla Rosario ya no existe, se desplomó después de una inundación y jamás fue reconstruida; sus vestigios forman un lúgubre montículo, en un terreno baldío, en medio de las casas de Waruta. En cuanto a las capillas Santiago y Gerónimo, casi abandonadas, amenazan con caerse en pedazos. Y de las cuatro líneas de *silos,* que antes ritmaban la uniformidad del espacio chipaya alzándose en las cuatro direcciones, tan sólo subsisten fragmentos aislados: la mayoría de los calvarios han sido destruidos. Sólo queda la inmensidad vacía y desolada.

Recordemos que el pueblo de Chipaya se componía, a comienzos de los años setenta, de dos comunidades en el sentido estricto, que coincidían con cada uno de los *ayllus* (o mitades): Aransaya por un lado y Manansaya por otro; es decir, dos marcos económicamente separados y yuxtapuestos. Los miembros de ambas mitades sólo colaboraban en las tareas de interés general, como el mantenimiento de los edificios de la escuela o la construcción del dispensario. La unidad del pueblo encontraba su expresión esencial en el plano de las representaciones simbólicas (regidas por la lógica binaria de las parejas de oposición: este/oeste, arriba/abajo, etc.) y de las prácticas rituales (durante las fiestas de santa Ana y de Carnaval, pues las demás fiestas de santos o *mallkus* se celebraban por partida doble, de manera simultánea en cada mitad). Esta organización dualista se conformaba, sin embargo, con una tripartición de hecho desde la separación de Ayparavi, elevado al rango de cantón en 1961 con el fin de defender el sector de las dunas contra las pretensiones de los aymaras de Huachacalla, al término de un conflicto secular.

¿Efecto de la lógica binaria? Una nueva cuadripartición se establece a fines de los años setenta, y si bien en forma oficial, el pueblo comprende aún dos mitades, éstas ya no son simétricas como antes, pues una escisión se produce en el interior de Aransaya, de modo que los chipayas se distribuyen prácticamente en cuatro comunidades. Yo había podido percibir las señales precursoras de esa evolución cuando Vicente Guarachi me exponía sus grandiosos proyectos —que en ese entonces me parecían delirantes— relativos a la parte suroeste de

Aransaya, alrededor de su estancia de Camichiri, que soñaba transformar en un auténtico pueblo.[2] Pues bien, sus proyectos se realizan poco a poco: las familias de su sector se separaron a su vez del resto de la comunidad de Aransaya, y por lo tanto del pueblo de Chipaya. Pero mientras que la separación de Ayparavi era sobre todo resultado de un juego de factores externos (debidos a la vecindad con los aymaras de Huachacalla), la de Camichiri demuestra un dinamismo interno cuyos componentes conviene exponer.

El riego, como siempre en Chipaya, está en la base de todo. Hemos visto que a principios de los años setenta las aguas se distribuían siguiendo dos circuitos paralelos: uno en la mitad Manasaya, centrado en la toma de agua de Taipiuyu, y el otro en la mitad Aransaya, centrado en la toma de agua de Ajllata.[3] El territorio del pueblo comprendía entonces dos sistemas distintos de rotación de campos y pastos. Pero desde entonces el sistema de Aransaya, bajo el impulso de Vicente Guarachi, se escinde. Yo fui testigo, durante mi estadía de 1976, del comienzo del proceso, cuando se presentó en el *Parlamento* el proyecto de excavación de un nuevo canal destinado a aumentar la alimentación de agua en el sector de Camichiri. Las discusiones eran animadas y el ambiente tenso. La mayoría de los miembros de Aransaya se oponían al proyecto, pero ante la determinación del clan de los Guarachi debieron ceder. Ya desde el mes de octubre los habitantes del sector de Camichiri habían iniciado los trabajos, poniendo en cierto modo al resto de la comunidad ante el hecho consumado. La regla implícita del consenso había sido transgredida y todo se encaminaba, precisamente, hacia la escisión.

El canal cavado por los partidarios de Vicente comienza a la altura de la bifurcación del Tcharparta y se orienta hacia el suroeste, en dirección de Camichiri. La nueva toma de agua nutre un tercer sistema de rotación de los lagos y pastos (como lo hacen las de Taipiuyu y de Ajllata en los sistemas de Manasaya por un lado y de Aransaya por otro). El subconjunto creado de ese modo abarca los terrenos de Marka Qollu, Tansanilqota y Avitsi, en adelante reservados sólo a los miembros del sector situado al suroeste de Aransaya. Esta restructuración del circuito de aguas, en la mitad en vías de escisión, dio lugar en 1976-1979 a los siguientes ciclos:

— Octubre de 1976-abril de 1977: *a)* en Aransaya (en la parte res-

[2] Véase cap. III de la primera parte.
[3] Véase cap. II de la primera parte.

tante), cultivos en el terreno de Maica, inundación de los campos de Qusillawi y Pawallani; *b)* en Camichiri, cultivos en el terreno de Marka Qollu, inundación de los campos de Tansanilqota y Avitsi.

— Octubre de 1977-abril de 1978: *a)* en Aransaya, cultivos en el campo de Qusillawi, inundación de los terrenos de Maica y Pawallani; *b)* en Camichiri, cultivos en el campo de Avitsi, inundación de los terrenos de Marka Qollu y Tansanilqota.

— Octubre de 1978-abril de 1979: *a)* en Aransaya, cultivos en los terrenos de Pawallani (y Atchwano), inundación de los campos de Maica y Qusillawi; *b)* en Camichiri, cultivos en el campo de Tansanilqota, inundación en los terrenos de Marka Qollu y Avitsi.

Los acuerdos finalmente concluidos entre los miembros de Camichiri y Aransaya estipulaban que en adelante sus campos quedarían separados; los cerdos no deberían alejarse más de 100 metros de sus lagos y los demás animales podrían seguir pastando, en principio, en la totalidad del territorio (del antiguo *ayllu* Aransaya). El sector de Camichiri aún formaba parte formal del *ayllu* Aransaya en un primer círculo, y del cantón Chipaya en uno segundo; sólo constituía un "anexo" cuyas autoridades (corregidor auxiliar, alcalde de campo, agente municipal, secretario) dependían del alcalde de Aransaya y del corregidor de Chipaya. Sin embargo, la instalación de un nuevo sistema de rotación de aguas confería al anexo una autonomía real (pese al inconveniente que significaba una toma situada lejos de la otras dos, aguas abajo). Además, el objetivo confirmado de Vicente Guarachi era la instauración de un nuevo cantón.

La relación de fuerzas en 1976-1978 era relativamente favorable a las intenciones de Vicente, en la medida en que éste podía apoyarse, en el marco del antiguo *ayllu* de Aransaya, en una minoría significativa: el anexo de Camichiri contaba entonces con 18 tributarios que representaban en especial a dos familias, los Guarachi (ocho miembros) y los Mamani (siete miembros), a los que se sumaba un "tránsfuga" de los Felipe (acompañado por sus dos hijos); es decir, era un grupo suficientemente numeroso como para imponer su separatismo al resto de Aransaya (más de 70 tributarios), y no obstante muy reducido para sacar fuerzas de su propia cohesión y aprovecharse de las ventajas de la nueva distribución de tierras. En 1977, por ejemplo, los miembros de Camichiri habían recibido cada uno, en el campo de Avitsi, una cantidad de seis *tsvi* (de cuatro "brazas" de ancho y casi 500 metros de largo), donde habían cosechado en promedio 15 quintales de quinoa,

mientras que los miembros del resto de Aransaya sólo habían obtenido, en el campo de Qusillawi, cinco *tsvi* (de tres "brazas" de ancho y 200 a 400 metros de largo), donde habían cosechado en promedio seis quintales de quinoa. ¿Era ésa un ventaja duradera para Camichiri? Los repartos de los años siguientes no parecen presentar tal desproporción. Pero los celos y conflictos seguían agitando al pueblo.

¿Por qué esa escisión? Los informantes (tanto de Camichiri como de Aransaya) mencionaban el crecimiento de la población y la necesidad de ampliar las tierras de cultivo. Sin embargo, había otras soluciones, que no implicaban la separación de Camichiri, la cual causaba el enojo de los miembros de Aransaya. Y podemos preguntarnos, en efecto, si las solas aguas del río Lauca son suficientes para alimentar un tercer sistema de riego, que acelera la rotación de los campos en una mitad del territorio con el riesgo de empobrecerlos. Como contraprueba está el hecho de que la otra mitad de Chipaya, la de Manasaya, sufre de la misma insuficiencia de tierras de cultivo, pero conserva su unidad. En realidad, los conflictos que oponen entre sí a los miembros de la mitad Aransaya no se limitan a los problemas referentes a las tierras y aguas. No es una casualidad que Vicente Guarachi, jefe del movimiento "separatista", sea también un famoso *yatiri,* un brujo cuyas actividades se extienden a toda la región de Carangas y aun a Chile. Entre los factores que dan cuenta de la evolución reciente de Chipaya, los conflictos religiosos desempeñan un papel determinante.

La evolución reciente de Chipaya, con la escisión de Camichiri y el fin del sistema tradicional de cargos religiosos, afecta a la vez los elementos básicos de su organización dualista y el equilibrio de los intercambios que periódicamente demostraban los vínculos de solidaridad entre los miembros de la comunidad. Esas transformaciones se produjeron en muy breve lapso, entre 1978 y 1980. Tengo la impresión de que en cuatro años, entre mis dos últimas estadías, el pueblo cambió más que en los 40 que fueron de la época de Métraux al comienzo de los años setenta. Quizá hubo entonces más cambios que en los últimos 250 años, pues el sistema sincrético que asocia el culto de los santos y el de los *mallkus,* que parece haber cristalizado, como ya hemos visto, en la primera mitad del siglo XVIII, y que había sobrevivido hasta la segunda del XX, se descompone bruscamente ante nuestros ojos. ¿Qué causó tal ruptura y esta sorprendente aceleración de la historia?

B. Movimientos religiosos

Durante mi primera estadía en 1973, un detalle me había sorprendido: los chipayas, todos evidentemente bautizados en el seno de la Iglesia católica, se calificaban a sí mismos de "paganos", y el término no parecía tener ninguna connotación peyorativa, sino todo lo contrario. Después comprendí que la aparición de nuevas "sectas" religiosas había provocado graves trastornos en el pueblo, y que el empleo de la palabra *pagano* en un sentido positivo expresaba, entre quienes lo reivindicaban, una reacción de defensa así como la afirmación de cierta idea de la identidad chipaya. Se trataba de asumir una tradición que, en realidad, ya no era reconocida en forma unánime. El sistema de cargos funcionaba todavía con regularidad, y el paganismo católico representaba el culto rendido tanto a los santos como a los *mallkus,* al igual que la fidelidad hacia las creencias de los antepasados. La frase "Es costumbre" era como una prueba que justificaba los ritos que se pensaba habían sido practicados desde siempre. Asimismo, los pocos individuos que en esa época se atrevían a dudar de dicha evidencia y a cuestionar las costumbres eran objeto de reprobación general.

¿Quiénes eran esos audaces iconoclastas? Se dividían en tres grupos, por entonces muy marginales: los dos primeros eran, por un lado, los pentecostales y los evangelistas de la Unión Cristiana, quienes repudiaban totalmente el culto de los santos y los *mallkus,* que consideraban idólatra y en esencia diabólico; por otro lado estaban los catequistas, quienes predicaban una concepción depurada del catolicismo, conservando la veneración de los santos, pero rechazando los ritos teñidos de paganismo en forma más ostensible (sacrificios, libaciones, ofrendas y, sobre todo, el culto a los *mallkus).* En otros términos, los disidentes que rompían de este modo con la tradición llevaban a Chipaya, bajo dos modalidades diferentes, una protestante y la otra católica, una nueva campaña de extirpación de idolatrías, tres siglos después de la primera. Pero a diferencia de la del siglo XVII, que condujo (como ya hemos visto) a un sistema sincrético en el cual se pueden encontrar algunas continuidades andinas, la extirpación actual produce una verdadera mutación. ¿Por qué ese contraste a 300 años de distancia? Se trata de un inmenso problema, que este epílogo no puede más que mencionar. A lo largo de mis estadías vi disminuir poco a poco el número de los tradicionalistas o "paganos" (esta palabra revestía cada vez más

un sentido peyorativo), mientras que se reforzaban los grupos religiosos innovadores (cuyos miembros se tratan de "hermanos"). Si el sistema de cargos se desplomó entre 1978 y 1980 fue, entre otras razones, porque el equilibro de fuerzas en el conjunto del territorio acababa de invertirse, convirtiéndose entonces los "paganos" en minoría frente a los "hermanos" de las tres confesiones. El resultado paradójico fue que en 1982 se podía observar en el campo religioso un nuevo tipo de cuadripartición. La población se repartía, en efecto, en cuatro grupos numéricamente desiguales. Los catequistas reunían a más de la mitad de los chipayas, los evangelistas a cerca de un cuarto, los pentecostales a cerca de una quinta parte, mientras que los "paganos" apenas representaban un ínfimo núcleo de resistentes obstinados y a su vez reprobados (refugiados principalmente en el "reducto" de Camichiri). El clima general del pueblo había sufrido una metamorfosis.

Las novaciones religiosas aparecen en Chipaya a fines de los años cincuenta con la acción pastoral de los padres oblatos, establecidos en un principio en Corque y Huachacalla. Ellos cumplen su obra misionera en competencia con la difusión en Bolivia de múltiples Iglesias y sectas protestantes, y en especial de la Iglesia pentecostal, ya sólidamente implantada del otro lado de la frontera, en Chile.

La historia del pentecostismo en el país vecino se remonta, a principios de siglo, con la fundación en Valparaíso (en 1910), por el pastor norteamericano W. C. Hoover, de la Iglesia metodista pentecostal (surgida por su parte de la Iglesia metodista episcopal, presente en Chile desde la década de 1870). El nuevo movimiento lleva a cabo un intenso proselitismo en los medios populares de las ciudades y el campo. Un cisma da origen, en 1932, a la Iglesia evangélica pentecostal, que no tarda en extender sus ramificaciones a Bolivia; allí se funda una primera iglesia en 1938, en Cochabamba (por un misionero chileno), seguida de otra en Oruro. En los años 1940-1950, los pastores chilenos siguen propagando el mensaje pentecostal del otro lado de la cordillera, pero las comunidades que logran crear se desarrollan con dificultad. El gran progreso del pentecostismo en Bolivia se nota en los años sesenta, cuando una oleada de conversiones se extiende a los indios aymaras del altiplano, quienes descienden de manera regular, como trabajadores temporales, hacia los valles y ciudades del Pacífico; la Iglesia pentecostal se transforma entonces y se vuelve en cierto modo autóctona. Gracias al carisma del "hermano" y luego pastor Braulio Mamani,

de Cariquima (pueblo chileno cercano a la frontera), el movimiento se extiende a las comunidades de Carangas, en especial a Sabaya, pueblo que se hace famoso como lugar de origen de la mayoría de los 27 pastores actualmente en ejercicio en Bolivia.[4]

La acción misionera de los padres oblatos en Carangas surge como reacción a esos progresos espectaculares de las Iglesias protestantes. Desde el punto de vista de la organización eclesiástica, Chipaya fue considerada desde su creación como un anexo de la parroquia de Huachacalla; los curas nunca residieron allí y sólo iban una o dos veces al año para administrar los sacramentos. El pueblo no salió de ese aislamiento hasta 1958, cuando los padres oblatos (bajo la dirección del padre Amado, de origen canadiense) se instalaron en él. Pero sólo residieron dos años en Chipaya (en uno de los edificios de la escuela), para luego transferir la sede de su misión a Turco, confiando al primer catequista, Santiago Condori (de Aransaya), el encargo de continuar su trabajo. En esa época llegó también el pastor Ronald Olson, del Instituto Lingüístico de Verano; vivió varios meses en Chipaya, adoptando la vestimenta indígena, y luego regresó regularmente (en su avioneta) por periodos más breves. Su primer converso fue Seferino López, de Manasaya, en torno a quien se juntaron algunos "hermanos" (Zenobio Guarachi, Eugenio Paredes, etc.) que se afiliaron a la Unión Cristiana. Los dos movimientos reformadores, católico y protestante, sólo reclutaban entonces algunos adeptos, pero su sola presencia bastaba para hacer vacilar el sistema tradicional de creencias y cargos religiosos. Se instauró así en Chipaya una era de graves turbulencias. Las rivalidades entre las diferentes Iglesias, las controversias entre "hermanos" y "paganos", atizaban las divisiones, las pasiones, incluso los odios, entre los habitantes del pueblo.

Ciertas circunstancias trágicas determinaron en 1964 un primer crecimiento de los nuevos movimientos religiosos en Chipaya: una terrible epidemia (¿de sarampión?) afectó a los niños del pueblo, de los cuales murieron más de 150. Aún se recuerda que hubo días en que se llegó a enterrar hasta a 10 pequeños. ¿Fue una venganza de los *mallkus* abandonados o el castigo divino provocado por la obstinación de los chipayas en continuar con sus ritos diabólicos? Así se enfrentaban, ante el drama, las interpretaciones de los tradicionalistas por un lado y de los "hermanos" por otro. Una especie de ordalía opuso dramáticamente al

[4] *Cf.* G. Rivière, 1982.

jefe de los "paganos", Vicente Guarachi, al guía de los catequistas, Santiago Condori (cuyo relato veremos más adelante): los hijos del primero murieron y los del segundo sobrevivieron. Si bien la mayor parte de los chipayas perseveró en la fidelidad a las costumbres, algunos decidieron "entrar en religión" y vieron curarse a sus hijos; así, una serie de conversiones acrecentó los efectivos de los catequistas y los evangelistas (que seguían siendo, no obstante, una minoría).

En medio de las perturbaciones que agitaban al pueblo, algunas veces periodos de calma sucedían a los conflictos agudos. Más aún, un episodio ilustra una extraña y paradójica convergencia. Recordemos los daños provocados por un *mallku* particularmente nefasto, Tiratirani, demasiado vinculado con los *chullpas:*[5] los "paganos" decidieron destruirlo a fines de los años sesenta. Pero ¿cómo destruir un *mallku,* sobre todo uno tan temible, sin sufrir su terrible cólera? La solución se encontraba, curiosamente, en las propias divisiones del pueblo, y así los "paganos" no dudaron en dirigirse a los "hermanos", para pedirles que los liberaran del *mallku* maldito (arrasando el monumento donde, se creía, residía su espíritu), servicio que se efectuó con mucho placer. Para unos, la venganza del *mallku* (si debía producirse) caería sobre los traidores a la costumbre, mientras que para los demás se trataba de una obra piadosa.

También a fines de los años sesenta apareció por fin en Chipaya el movimiento de los pentecostales, después de la prédica del pastor Braulio Mamani, llegado de Cariquima, relevado luego por el pastor Juan Colque, de Sabaya. Algunas disenciones estallaron en el seno de la comunidad evangelista de la cual salieron los primeros conversos pentecostales: la mayoría de los miembros de la Unión Cristiana se pasaron, en efecto, al nuevo movimiento bajo la dirección de Zenobio Guarachi (quien introducía así una disidencia dentro de la disidencia). La Iglesia pentecostal logró de ese modo implantarse con rapidez en Chipaya, y en especial en el cantón de Ayparavi. El primer guía de los evangelistas, Seferino López, quedó aislado durante algún tiempo, pero luego la Unión Cristiana tomó nuevo impulso, a partir de 1974-1975, reclutando a sus adeptos en los dos *ayllus* de Aransaya y Manasaya. De esa forma llegamos a la fase final de la historia religiosa de Chipaya, marcada por la rápida expansión de los tres grupos novadores, la inversión del equilibrio de fuerzas y la marginación de los tradicionalistas "paganos". El templo de los pentecostales se construyó en el pueblo en 1976 y el de

[5] Véase cap. v de la primera parte.

los evangelistas de la Unión Cristiana en 1979; es entonces también cuando los catequistas imponen su control definitivo sobre la iglesia de Chipaya, y los "paganos" se ven relegados a las capillas (casi en ruinas) de las dos mitades, la de Santiago por un lado y la de Gerónimo por otro, lo cual provocó el abandono, como ya hemos visto, del antiguo ciclo de fiestas y del sistema de cargos.

Si bien los "hermanos" de las tres confesiones aceptan asumir los cargos civiles (de corregidor, agente municipal e incluso alcalde), es obvio que rehúsan aceptar los cargos religiosos. El de alcalde, por ejemplo, queda reducido a sus funciones profanas (reparto de lotes en el campo de cultivo, dirección de los trabajos de riego, etc.) y despojado de las obligaciones ceremoniales que hasta entonces le eran inherentes (ritos de fecundidad, sacrificios a las potencias sagradas, ofrendas a los vientos, etc.). Los "hermanos" sólo pueden dirigir plegarias al Señor para que les acuerde su bendición. Los "paganos", ahora en número muy reducido, ya no pueden asegurar la rotación de los pasantes para las fiestas de los santos y los *mallkus,* que dejan de celebrarse. En la historia de los chipayas, se trata en verdad de una ruptura y una mutación de las cuales todos tienen conciencia y que se manifiesta con el nombre *ew-shoni,* "hombres nuevos", con el que los "hermanos" de los tres grupos se designan a sí mismos. Pero ¿cómo conciben esta regeneración?

La regeneración es primero personal y comienza por la renuncia (particularmente estricta entre los pentecostales) al alcohol y a las hojas de coca, ascesis muy penosa, sobre todo para los hombres más ancianos, y proceso personal sostenido por una fe ferviente. En mis últimas estadías en el pueblo, durante las conversaciones, observaba con reiterada sorpresa que tal o cual chipaya, que antes había conocido borrachín o pendenciero, se había convertido de pronto en un hombre sobrio, afable y ponderado; veía en él los mismos rasgos físicos, pero el gesto, la sonrisa, la expresión de la mirada eran irreconocibles. Pues se trata de la salvación individual, y es esta inquietud la que inspira ahora sentimientos y acciones a cada instante. Pero ¿repudian por eso los "hermanos" la identidad chipaya? No del todo: todavía se reconocen como *chullpa-puchu,* distintos de los aymaras. Pero esa filiación pertenece a la carne. Es espiritualmente, eligiendo la vía del Señor, como se elevan a otro orden. A menos que, de manera más sencilla, dejando de ser urus despreciados, accedan a una auténtica humanidad.

¿Por qué convertirse al pentecostismo, o al evangelismo de la Unión Cristiana, antes que al catolicismo de los catequistas? Es obviamente difícil evaluar el peso de las circunstancias singulares y de las psicologías individuales; también entran en juego (como veremos más adelante) las relaciones de parentesco y de vecindad. Indiquemos en primer término, en breve (sin entrar en el detalle de las doctrinas), algunos de los matices, o de las opciones, que distinguen a las tres Iglesias. El pentecostismo chipaya aparece como un movimiento mesiánico orientado en forma patética hacia el inminente fin de los tiempos; como Cristo volverá en el año 2000, todas las catástrofes del mundo presente (sequías, inundaciones, epidemias, guerras, etc.), se viven como signos que anuncian su regreso. Son los "hermanos" pentecostales quienes predican la ruptura más radical frente a las costumbres diabólicas, y su fe ardiente reviste, durante las reuniones de plegaria en el templo, formas a menudo exaltadas que llegan hasta el trance. Los evangelistas de la Unión Cristiana están animados también por la fe y la espera mesiánicas, pero de una manera más moderada; si bien estiman que el regreso de Cristo está sin duda próximo, se cuidan de precisar la fecha. Y su religiosidad, no menos intensa, parece carecer sin embargo de las manifestaciones espectaculares del pentecostismo. Frente al progreso de las dos Iglesias protestantes, el catolicismo depurado de los catequistas puede considerarse, en el contexto de Chipaya, como un movimiento contemporáneo de contrarreforma. Por ello representa una ruptura menos radical con el pasado, pero toma como modelo, curiosamente, los movimientos a los cuales se opone, y él mismo adopta en el pueblo la organización de una "secta". Los catequistas se llaman también "hermanos", y si bien todos han sido bautizados como católicos, la adhesión de nuevos miembros al grupo exige una verdadera conversión: arrepentimiento, penitencia, renuncia solemne a las costumbres paganas, para recibir luego una cálida acogida en el seno de la comunidad de los creyentes.

Si bien los movimientos religiosos que trastornan el paisaje social de Chipaya presentan tonalidades u opciones diferentes, en las tres confesiones las conversiones siguen itinerarios de una notable similitud. Como punto de partida, en la mayoría de los casos, se halla la desgracia biológica. La enfermedad que afecta a un determinado individuo reviste formas diversas (dolores más o menos localizados diagnosticados como "reumatismo" o "parálisis", afecciones de las vías respiratorias o digestivas, fiebres, debilidades, etc.) y resiste a todos los reme-

dios probados uno tras otro. Se empieza por recurrir a los ritos tradicionales, a las costumbres, a visitar a los curanderos, a los brujos, pero siempre en vano. También fracasan los medicamentos "modernos". El mal se agrava, se llega incluso al borde de la muerte. Entonces llega de pronto la revelación, por lo general después de un sueño, y la enfermedad se interpreta como una prueba enviada por Dios, cuyo sentido resulta súbitamente obvio; se deben abandonar las prácticas diabólicas y seguir la vía del Señor. Entonces, al convertirse, sobreviene la milagrosa curación, no sin peripecias, recaídas, dudas, combates interiores, conflictos con los demás y a veces regresos al "paganismo". Se puede volver a enfermar, prueba de lo difícil que es la vía de la redención, y así hasta la conversión y la curación definitivas.

Durante mi última estadía en Chipaya tuve la sorpresa de descubrir, entre los nuevos "hermanos" de la Unión Cristiana, a Martín Quispe, mi mejor informante (y mi mejor amigo). Es un prodigioso erudito versado tanto sobre la historia de los chipayas como sobre sus costumbres. más aún: conoce la historia de los pueblos vecinos (Sabaya y Huachacalla), incluso sus costumbres, mejor que los propios aymaras. Convertido en "hermano", continúa desempeñando el papel de historiógrafo de Chipaya, sin dejar de manifestar frente a las viejas creencias un conmovido distanciamiento matizado por su sutil humor. Después de mostrar cierta renuencia (que mucho me cuidé en respetar), terminó por contarme la historia de su conversión. Su mujer, Teresa, se había enfermado en 1980, víctima de una disentería. Los remedios habituales no hacían ningún efecto. Una noche ella vio en sueños a un caballero vestido de blanco, rubio, parecido a Santiago, que le dijo: "No temas, voy a curarte. Ven a mí". Luego le dio una píldora y (todavía en el sueño) llegaron los "hermanos" de la Unión Cristiana. La conclusión se imponía: Teresa debía reunirse con los "hermanos" que se le habían aparecido. Martín, por su lado, aún dudaba. Pero sus dudas se disiparon y decidió seguir el ejemplo de su mujer después de otro sueño, esta vez suyo, cuyo relato es el siguiente:

> Estoy muerto, en el cementerio, acostado en la tumba. Mi mujer y mis parientes lloran mucho. Estoy en la tumba, y veo como a través de un espejo: depositan las ofrendas delante mío, según la costumbre. Pero yo no como nada, y ellos lloran. "Tu familia, tu mujer", me dice una voz. Era un *gringo* (con barba y lentes, como tú); "Ahora", dice ese *gringo,* "vas a revivir". Yo no conocía la palabra "revivir"; después, cuando me desperté, consulté el diccionario y encontré la palabra "revivir: volver a una nueva vida".

Al lado del Panteón (el cementerio) había llegado un avión. Subo en el avión, y me lleva por los aires hasta Jerusalén. El avión aterriza en una orilla, al borde del mar. Hay un largo camino que sube, la ciudad está en lo alto de una montaña. Lo sigo, subo gradas estrechas, escalones y escalones. Al fin llego delante de un gran muro, como el de un corral, con una puerta grande, cerrada con llave. Hay un centinela que me dice: "Entra" y me abre la puerta.

Entro en la ciudad. Es una gran ciudad, llena de arcos, y una multitud de gente va y viene por las calles, con máscaras. Me dicen que es peligroso pasear, que los enemigos pueden lanzar gas. La calle sube más y más, subo gradas, más gradas, cada vez más alto. Por fin llego ante una hermosa casa, toda de oro, con la puerta que da al sur.

Entro en la casa. Sillones de oro, todo en oro. Y allí está un *gringo,* con una gran barba blanca hasta aquí (hasta el estómago). Me dice que es el Dios Padre. Dios está sentado, delante de una gran mesa de oro, está almorzando. Y me invita a sentarme delante suyo. Me instalo. "Ahora has llegado hasta mí", me dice. "Vas a regresar a tu pueblo y, desde ahora, vas a curar a los enfermos, vas a hacer milagros."

Vuelvo a tomar el avión y me deposita primero en Estados Unidos, en un desierto. Pero enseguida la gente afluye. Hay un ciego; le devuelvo la vista untándole los párpados con mi saliva. A los lisiados; los toco, y caminan. Todos se van curados, sanos, y como recompensa me ofrecen dinero, billetes.

Luego vuelvo al avión para regresar a mi pueblo. Llego aquí. Sin siquiera tener tiempo de ver a mi esposa, la gente de Chipaya acude para que los sane. Saco de mi bolsillo unos comprimidos de Alka-Seltzer y se los doy: "Con esto se van a curar".

Luego son los aymaras los que me llaman; voy al monte Huanuni, cerca de Sabaya, también en avión. Estoy en un barranco seco. Los rebaños sufren por falta de agua. Los aymaras me suplican. Entonces, como Moisés, hago brotar una fuente. Los aymaras me agradecen y me ofrecen llamas. Les digo: "Mis parientes vendrán a buscarlas".

Así yo andaba haciendo milagros. Luego me desperté. Pensé que el Señor me elegía. Y comencé a pensar en unirme a los hermanos.

Este sueño de conversión contiene múltiples dimensiones, pero no podremos explorarlas todas aquí. Destacaremos, entre los rasgos más evidentes, los temas del viaje después de la muerte, del vuelo por los aires, de la visita a Dios y del don de curación. La enseñanza bíblica inspira diversas imágenes o escenas (la fuente que brota de la roca, los paralíticos que caminan, etc.), con las cuales parecen mezclarse varios motivos heredados de la tradición propiamente andina. Ya hemos dicho[6] que el brujo Yaruchispi, impulsado por una fuerza irresistible, volaba también por los aires y se veía transportado a un palacio de oro, en donde lo esperaba un rey con larga barba, instalado en su trono, y algo diabólico. Es en avión como Martín llega a Jerusalén, pero ¿no se

[6] Véase el cap. v de la segunda parte.

encuentra en un palacio de oro similar, en presencia esta vez de Dios? El don de curación que le es otorgado y que le vale el reconocimiento de la comunidad, ¿no sucede al de los antiguos hechiceros? Como éstos, Martín sigue siendo, aún hoy y después de su conversión, un especialista en la interpretación de los sueños.

El itinerario de Martín y su mujer corresponde a un esquema típico, pues por lo general son parejas las que se convierten. Parece inconcebible que uno de los esposos se distinga del otro por su religión. Un hecho notable (que merecería una investigación por sí sólo) es que, en muchos casos, la mujer tiene la iniciativa del cambio y el marido se ve luego forzado (aun cuando primero opone una fuerte resistencia) a unirse a su voluntad. Una vez convertida la pareja, los parientes cercanos siguen su ejemplo: la hermana de la esposa, su marido, imitados por un hermano, una tía, un tío, de modo que el núcleo inicial se amplía de manera progresiva. En el relato de los primeros tiempos de su obra misionera, Ronald Olson describe justamente esta adhesión de nuevos fieles por la aglutinación de grupos familiares según la red de los vínculos de parentesco:

> Seferino López fue el primer creyente [...]
>
> El siguiente fue Eugenio Paredes. Después de haberse enfermado, se vuelve creyente [...]
>
> Elogio Felipe y Zenobio Guarachi vinieron luego, con sus mujeres [...] La mujer de Zenobio es la hermana de Elogio [...]
>
> Agustín Guarachi, el hermano de Zenobio, y su mujer vinieron [...]
>
> Miguel y su mujer vinieron. Ella es la hermana de Zenobio [...]
>
> Vemos la importancia de los lazos familiares en la difusión del Espíritu [...] En general la familia venía como unidad. A menudo uno estaba listo y deseaba volverse creyente antes que el otro, pero normalmente el marido o la mujer esperaba hasta que el otro también estuviera dispuesto.[7]

Las nuevas comunidades religiosas se distinguen por la calidad particular de las relaciones que se establecen entre los individuos que las componen: cada uno de ellos accede a la dignidad de una persona reconocida y estimada por los demás fieles. Dentro de estos grupos reina un clima de simpatía, una calidez humana, que demuestran los términos de "hermano" o "hermana", empleados en segunda o tercera persona y pronunciados con un tono afectuoso. Los vínculos tradicionales de solidaridad se reconstituyen tanto más fácilmente en estas co-

[7] P. Wagner, 1970, pp. 202-203.

munidades religiosas por cuanto se anudan o reanudan sobre la base de relaciones de parentesco preexistentes: no hacen más que prolongarlas, pero revivificadas y restructuradas, de modo que la ayuda mutua se ejerce ahora de manera prioritaria, si no exclusiva, entre "hermanos" de la misma confesión (o entre "paganos"). Parece que las alianzas matrimoniales también han tendido, en el curso de los últimos años, hacia una endogamia preferencial fundada en la pertenencia a una misma comunidad religiosa. En este sentido, no hay ruptura en cuanto a los principios de la organización comunitaria.

Las conversiones por aglutinación en torno a una pareja no suelen propagarse al conjunto de la familia extendida, y las diferentes opciones dividen a los antiguos clanes, suscitando animosidades, y hasta odios, que la proximidad exacerba (como lo ilustra el caso de los hermanos enemigos, Vicente, guía de los "paganos", y Zenobio, guía de los pentecostales). Aunque las comunidades religiosas no coinciden exactamente con las configuraciones que delineaban los lazos tradicionales de parentesco, es cierto que las dos cuadriparticiones, la antigua (la de las mitades y los *ayllus)* y la nueva (la de los grupos religiosos) presentan correspondencias significativas. Observamos, en efecto, que el *ayllu* (y cantón) de Ayparavi, al este de Chipaya, comporta un fuerte predominio pentecostal, mientras que el sector (y casi *ayllu)* de Camichiri, al oeste, constituye el último reducto "pagano". Entre estos dos extremos, los *ayllus* de Aransaya y Manasaya se ven divididos sobre todo entre catequistas y evangelistas de la Unión Cristiana. Todo ocurre como si el conjunto del territorio chipaya, en sus cuatro nuevos componentes, siguiera disponiendo el abanico de las actuales opciones religiosas según la antigua lógica dualista y cuadripartita, en que las elecciones más radicales y opuestas (pentecostales por un lado y "paganos" por otro) se sitúan en los dos extremos, oriental y occidental, mientras que las opciones más moderadas (catequista y evangelista) sirven en cierto modo de transición en la zona intermedia, con el pueblo mismo de Chipaya como representante del medio, el *taypi.*

C. El mundo al revés

Las transformaciones actuales de la sociedad chipaya ¿admitirían ciertas continuidades más allá de las rupturas espectaculares? Detengámonos en los pentecostales, cuya religiosidad está profundamente marca-

da por la espera mesiánica y que predican el rechazo más radical del pasado. Como hombres nuevos, emplean casi de manera exclusiva el español en sus cánticos y plegarias, mientras que los catequistas y los evangelistas siguen cantando y orando en las tres lenguas (español, aymara y puquina). Examinemos, sin embargo, cómo conciben los pentecostales de Chipaya el fin de los tiempos; la siguiente descripción resume varios relatos que sólo difieren en detalles mínimos:

> Hubo el diluvio, la lluvia de fuego sobre Sodoma y Gomorra, luego llegó Cristo: cada dos mil años comienza una nueva era, un cambio de vida. Cada vez signos divinos anuncian el acontecimiento.
>
> Cristo volverá en el año 2000. Habrá eclipses de sol y de luna, se hará de noche; la tierra se pondrá en movimiento y los no creyentes dirán: "Es un terremoto". Las catástrofes se acumularán. El Señor llegará sobre una nube, y permanecerá entre cielo y tierra. Los no creyentes seguirán sin ver nada. Luego caerá una lluvia de fuego que durará siete años, purificará la tierra y consumirá la humanidad.
>
> Sin embargo, no todos los hombres morirán; algunos sobrevivirán al fuego, como antiguamente los *chullpas,* una pareja de cada raza, un hombre y una mujer chipayas, un hombre y una mujer aymaras, un hombre y una mujer *gringos,* etc., que volverán a poblar la tierra.
>
> Pues el Cristo devolverá la luz al mundo y con él regresarán los hermanos, transformados en ángeles. Los hombres y mujeres que habrán sobrevivido como *chullpas,* como sobras de la antigua humanidad, serán aún seres de carne y, como tales, se casarán de nuevo, se multiplicarán y morirán, bajo el gobierno de los hermanos-ángeles que tendrán un cuerpo celestial y serán eternos. Los hermanos-ángeles reinarán así sobre doce tribus, y ese Reino durará mil años. Bajo su gobierno la nueva humanidad vivirá primero virtuosa y amante de Cristo, luego arrastrada por la carne recaerá en el pecado. Llegará entonces el Juicio Final.
>
> Los hermanos-ángeles, celestiales, quedarán en la eternidad, mientras que la humanidad será destruida por completo. La tierra, en efecto, se ahuecará, se hundirá, será un vuelco, una vuelta: lo que está abajo saldrá arriba, y lo que está encima desaparecerá debajo. Lo que se halla bajo la tierra es el agua, y el agua entonces invadirá todo, como en la época de los *chullpas.* El universo no será más que agua y noche, por la eternidad.

Los hermanos pentecostales, alimentados por la lectura de la Biblia y los textos apocalípticos, inscriben su concepción del fin de los tiempos en la tradición del mesianismo judeocristiano. Ello es tanto más notable por cuanto sus representaciones del reino milenario y del Juicio Final muestran, sin lugar a dudas, la huella de temas no sólo andinos, sino también urus: en el relato precedente se reconoce el eco del mito de origen de los chipayas. El fin de los tiempos se parece a su comienzo, y trae el regreso de los *chullpas.*

En este regreso, en efecto, coexisten dos concepciones del tiempo. Si bien las manifestaciones de Dios en la historia y la espera mesiánica suponen una representación lineal del tiempo, la conmoción que se producirá en el año 2000 responde también a la necesidad de un tiempo cíclico, puesto que cada 2 000 años acontecimientos catastróficos o milagrosos engendran una nueva era. Sin embargo, la repetición de los ciclos no es indefinida, y el reino milenario acabará con un juicio que será efectivamente el final. Es regreso también en el sentido de que la espera mesiánica es la de un mundo puesto al revés, donde la inversión determina, además de un recomienzo, una forma de revancha. Es cierto que el tema del mundo al revés forma parte también de una larga tradición occidental, pero entre los pentecostales de Chipaya reviste formas específicas, sin duda arraigadas en la cultura uru. ¿Es un azar el que las parejas que escapan a la lluvia de fuego sobrevivan como los *chullpas?* El término *sobra,* que se les aplica, confirma una reversión del orden no sólo social, sino también racial. Recordemos en efecto, que en el mito de origen los *chullpas* son los antepasados de los chipayas y que el insulto *chullpa-puchu* (sobra, resto de los *chullpas),* con el cual los aymaras expresan su desprecio por los urus, perpetúa el recuerdo de su antigua servidumbre. Pero después de la lluvia de fuego del año 2000 serán los demás (los "paganos", los aymaras, los *gringos,* los sobrevivientes de todas las demás "razas") quienes se convertirán en *chullpas,* mientras que los "hermanos" (antes reprobados por los propios chipayas) se convertirán en ángeles de cuerpo celestial, pertenecerán a otra "especie" de esencia superior y gobernarán a su vez al resto (ahora en el otro sentido) de la humanidad.

Es un mundo invertido: con el Juicio Final, al término del reino milenario, el fin de los tiempos se confunde con una inversión cósmica. Un inmenso diluvio aniquilará entonces a la humanidad. Pero el agua, en ese diluvio, viene de abajo; son las categorías andinas de *Hanan-Pacha, Kay-Pacha* y *Hurin-Pacha* las que dan cuenta del hecho de que el elemento constitutivo del mundo inferior, o sea precisamente el agua, se encuentre de pronto, con la inversión cósmica, en el mundo de arriba e invada el universo. En otros términos, los pentecostales de Chipaya conciben el Juicio Final de acuerdo con el viejo modelo del *pachacuti.* Y el triunfo final del agua y la noche parece corresponder, en efecto, a la exigencia de un mesianismo uru.

¿Podemos decir entonces que las rupturas registradas en nuestros días en Chipaya son tan sólo aparentes? Por supuesto que no. Los pen-

tecostales así como los demás "hermanos", se ven animados por una ferviente fe, y han renunciado con sinceridad a las costumbres del pasado. Los cargos religiosos ya no existen, los *mallkus* están muertos y la lógica global subyacente tras el antiguo sistema de creencias también ha desaparecido. Pero la mutación no logra abolir por completo el pasado. Pese a la oleada de conversiones a las nuevas Iglesias, quedan algunos restos suyos; y ese último resto lo constituyen las huellas, más o menos conscientes, que siguen grabadas en la memoria de aquellos mismos que decidieron abjurar las creencias de sus antepasados para convertirse en hombres nuevos.

Escuchemos, al término de nuestro largo periplo, la voz de dos de los principales actores de la historia reciente de Chipaya: por un lado la de Santiago, el primer catequista, es decir, el pionero de los movimientos religiosos que condujeron al abandono de las costumbres, y por otro la de Vicente, el famoso *yatiri* (brujo) y jefe de los últimos "paganos" del pueblo. A través de sus destinos individuales se transparenta la impregnación del campo sociocultural en el cual evolucionan los narradores, mientras que al mismo tiempo se restituyen (a través del prisma de la rememoración) la subjetividad de los protagonistas y el sabor único de lo vivido.

D. Historia de Santiago

La personalidad de Santiago no parece a primera vista particularmente carismática: su comportamiento suele ser discreto, incluso tímido. Tiene un rostro de rasgos regulares, su sonrisa afable reviste por momentos un brillo travieso. Se aburre tremendamente cuando le pido que me informe sobre asuntos como las tierras de cultivo o el parentesco. Su mirada se anima en cambio en cuanto le hago preguntas sobre su especialidad: las enfermedades y los remedios. Se siente entonces una pasión, una fuerza interior que lo transfiguran. Santiago es, en efecto, el enfermero, y hasta el médico del pueblo. Sanitario más que curandero, pues prefiere administrar medicamentos "modernos" que consigue gracias a las donaciones de las instituciones caritativas, o que a veces compra (pese a los precios, para él exorbitantes) en sus viajes a Oruro. Lee las noas explicativas que los acompañan (o alguien se las traduce cuando están escritas en inglés o francés) y decide qué reme-

dios usar en función de su diagnóstico, siguiendo siempre las dosis prescritas. Sin embargo, Santiago conoce muy bien los remedios "tradicionales" que le enseñó su padre, quien a su vez fue curandero. También recurre ocasionalmente a las plantas y los ingredientes de otros tiempos, teniendo cuidado de distinguir los dos tipos de tratamientos, ya que su mezcla, dice, sería sumamente peligrosa: no pertenecen al mismo orden.

Así, pues, Santiago debe su vocación por el arte de curar a su padre. ¿Tradición familiar? Mucho más: una pesada herencia. No es inútil recordar aquí la historia de su abuelo paterno, también un *yatiri* famoso, que sufrió un destino trágico. Yo sabía que los Condori de la mitad Aransaya eran en realidad originarios de la otra mitad, Manasaya. ¿Por qué cambiaron de *ayllu?* Primero me habían contado que un "conflicto" había enfrentado a varios Condori al resto de su comunidad, a tal punto que decidieron "pasarse del otro lado". ¿Qué conflicto? Fue mucho más tarde cuando me lo explicaron: se trataba de un asunto de brujería. El abuelo de Santiago había sido acusado por los miembros de su *ayllu* de haber echado un conjuro a algunos de ellos. Un día, durante una borrachera, una multitud descontrolada se le fue encima. Huyó, intentó atravesar uno de los brazos del río Lauca, pero lo atraparon en medio del río y lo masacraron allí mismo. Después de ese terrible episodio el resto de su familia "emigró" a la mitad Aransaya. (Es un episodio, que Santiago jamás me contó y a propósito del cual, claro está, siempre me cuidé de preguntarle.) ¿Contribuyó ese pasado a marginar, de alguna manera, a los descendientes de la desgraciada víctima? Sin embargo, Santiago no dejó de mantener una tradición familiar, y en cierto modo la sublimó especializándose en el empleo de los remedios "modernos". Ahora bien, ese desplazamiento se encuentra estrechamente vinculado con la historia de su conversión. Éste es su relato:

> De niño siempre viví en este pueblo. Todavía no había escuela. Apareció cuando yo tenía cinco o seis años. Mis hermanos José y Tomás estudiaban allí; yo fui más tarde, en 1946 o 1947; tenía nueve o diez años. El maestro se llamaba Agustín, no recuerdo su apellido. Enseñaba en aymara, en español, y al comienzo yo no entendía nada. Aprendíamos a escribir, a, b, escribíamos en una pizarrita, con tiza. No teníamos cuaderno, ni lápiz, no conocíamos eso. Fue más tarde, en tercer año, cuando escribimos en un cuaderno, con un lápiz. Los maestros nos los vendían, pero mi padre no quería comprarlos; me decía: "¡Escribe en el suelo con tu dedo!" El maestro nos pedía también tener una bolsita para poner nuestras cosas, pero mi padre tampoco quería.
>
> Yo había oído decir que se podía ganar dinero llevando a pastar a los rebaños. En

tercer año, sin decir nada a nadie, me fui a Sabaya solo, caminando. Era la primera vez que salía de nuestro pueblo. Allá encontré a alguien en la calle; le dije que quería trabajar para ganar una bolsita: "Bueno, cuida mis ovejas durante una semana". Y ese señor de Sabaya me regaló una bolsa, y además un lápiz. Volví a Chipaya muy contento. Mis padres no sabían en dónde me había metido [...]

Al terminar el cuarto año no pude pasar el examen, porque en ese momento mi padre me llevó a Walpuri para sacar papas. Entonces, durante las vacaciones, volví a ganar dinero cuidando los rebaños, y fui a Escara para hacer otra vez cuarto año en la escuela, con mi propio dinero. Estaba alojado gratuitamente en la casa de los curas, al lado de la iglesia, y podía comprar cuadernos y lápices.

Pasé un año en Escara, estudiando en la escuela. Luego, de vuelta en Chipaya, no pude quedarme; me volví a ir para trabajar en Chile, en Camiña, en el valle de Altusani. Cuidaba cabras. Me gustaba, tenía 16 años; buena comida, clima cálido. Pero no me quedé mucho tiempo, apenas un mes y medio. Me enfermé.

Santiago debe regresar a Chipaya para que lo atienda su padre. Pero pronto vuelve a irse, pues a los 17 años decide hacer voluntariamente el servicio militar: "Quería ser gente" (en el sentido de ser "más humano"). Se va a pie hasta el cuartel de Colque, y como es demasiado joven para ser reclutado, falsifica su certificado escolar. Santiago permanece como soldado más de un año, pero un accidente interrumpe su servicio: durante un ejercicio se hiere una pierna con la bayoneta de un compañero. Pasa unos días en el hospital, luego regresa al cuartel, donde lo obligan a retomar los ejercicios a pesar de su pierna herida. Terminan por mandarlo a su casa. He aquí a Santiago de nuevo en Chipaya.

Mis padres me decían: "Quédate aquí, cásate". Yo era muy ignorante, prefería quedarme solo. Cuando, de pronto, tuve un sueño, vi un hombre desconocido, un aymara, con una chaqueta marrón, un pantalón gris, un sombrero también gris. En mi sueño conversamos y me dijo: "Vas a casarte con la hija de Policarpio Villca, se llama Emiliana". Al día siguiente le conté mi sueño a mi padre. "Es Santiago quien se te apareció, no quiere que te quedes solo." Entonces fui a buscar a Emiliana, y cuando le dije "recibí la orden de tomarte por esposa", ella se asustó. La dejé reflexionar. Luego llegó la fiesta de Navidad, volvimos a vernos, y me dio su respuesta: estaba de acuerdo. La llevé a mi casa y realizamos el acto sexual. Inmediatamente después quedó embarazada. Ahora fui yo quien se espantó: "¿Cómo? ¿Tan rápido?" Yo no tenía dinero para nuestro concubinato, ella también era pobre, me fui a trabajar tres meses a Oruro.

Pese a la tenaz oposición de la madre de Emiliana, los dos jóvenes terminan por casarse. Es también en esa época cuando los padres oblatos llegan a Chipaya.

Los padres venían primero de Corque en camioneta, nos traían alimentos, regalos. Empezé a trabajar con ellos, como ayudante, les ayudaba a distribuir. También reflexionaba sobre nuestra religión, nuestras costumbres, y me preguntaba...

Fue entonces cuando mi esposa se enfermó. Tuvo una especie de parálisis en las piernas, era muy grave. Sufría mucho, gritaba. Mi padre era curandero, pero no lograba aliviarla. Leía las hojas de coca, pero en vano. Después fui de adivino en adivino. Me decían: "La gente tiene celos de ti. Te han echado un hechizo, es brujería. Es necesario que hagas los sacrificios, que te separes de los objetos embrujados". ¡Y era verdad! Nos habían robado ropa vieja y la habían utilizado para confeccionar un pequeño muñeco, atado con un hilo de plata, de este tamaño [gesto]. Después habían enterrado ese sortilegio aquí, detrás de la casa.

—¿Y quién había hecho esa brujería?

—Familiares. Unas gentes me habían dicho que la esposa de mi hermano Tomás cometía adulterio, y yo advertí a mi hermano. Los padres de mi cuñada, enojados, se reunieron una noche para vengarse. Fue su madre quien lo hizo, contra mí, contra Emiliana y contra mi padre. Gasté mucho dinero para pagar al adivino. La salud de mi esposa mejoró; pudo levantarse.

Seguía ayudando a los padres. Estudiaba con ellos; como me habían elegido, me explicaban las cosas de la religión: "Hay que creer en Dios, no en los adivinos". ¿Qué hacer?

Mi esposa iba un poco mejor, cuando me enfermé yo. Sufría de la pierna, una especie de reumatismo. Durante la fiesta de Carnaval me había emborrachado, completamente, y me había dormido en un lugar húmedo. Cuando me desperté, estaba enfermo.

Consulté a los curanderos, a todos los curanderos, hice los sacrificios, en vano. Gasté así mucho dinero, podía arruinarme. Los padres, por su lado, querían que me convirtiera en catequista del pueblo. Yo creía mucho en el Señor, seguía estudiando con los padres, ayudándoles, siempre rengueando, pero no pensaba volverme catequista. ¿Qué hacer? No tenía ya nada. Me decía: "me voy a morir". Nadie me ayudaba. Los padres repetían: "Sólo Dios puede salvarte".

Decidí escuchar la palabra de Dios, abandonar las costumbres, los adivinos, me separé de mis padres, de mis parientes, de mi familia, y acepté convertirme en catequista. Mi salud mejoró un poco. Mi familia me lo reprochaba, en cada fiesta se peleaban conmigo, también mi esposa y la gente del pueblo. Me descorazonaba. Me fui a trabajar a otros pueblos, mi padre se murió, y después de varios meses regresé. Mi familia, mi esposa, me esperaban con reproches. Pensaba abandonar el estudio de la Biblia, cuando volvió la enfermedad que me había atacado antes.

Otra vez estaba gravemente enfermo. Consulté a los adivinos para saber cuál era esa enfermedad que me perseguía. Gasté dinero, sacrifiqué llamas, cerdos, ovejas, gallos negros. Tuve que consultar a tres adivinos. El primero me dijo:

—Tu propia familia puso un sortilegio en tu casa. Para curarte, debes destruir ese sortilegio.

El segundo adivino dijo:

—Te han enviado esta enfermedad para impedirte vivir tranquilo con tu esposa. Una diabla se apoderó de ti. ¿Dónde pasó eso? Cuenta, tú lo sabes muy bien.

Conté que una vez, cuando todavía era soltero, yendo del lado de Corque, había

cazado pájaros en el lago Caquiza, y me había caído en un pozo de agua, un agujero negro y profundo, infernal. Y en el agua vi estrellas brillantes, de color malva.

El adivino me explicó que yo había encontrado una cabra infernal, una diabla, que ella era mi esposa. Para tener una esposa cristiana,[8] yo debía pedir su autorización, debía romper el compromiso que tenía con la diabla ofreciéndole sacrificios. Para curarme, debía cumplir las costumbres en el lugar donde había encontrado la cabra infernal, en el lago Caquiza.

Pero yo no tenía dinero, ni rebaño, para exorcizar el sortilegio, o para hacer sacrificios en el lago Caquiza.

El tercer adivino dijo aún otra cosa:

—El oráculo anuncia que tú tienes un compromiso con el Señor. La Virgen Santa Ana te ha elegido. Entra en la iglesia, sacrifica una llama marrón. Así sanarás rápidamente.

Tampoco tenía una llama marrón. ¿Qué hacer? Discutimos con mi esposa sobre mi salud.[9] Cada uno de los adivinos tenía una explicación diferente. Yo quería seguir el Mensaje del Señor, pero mi esposa no quería, y tampoco mi familia. Mi esposa quería cumplir las costumbres, los sacrificios, y yo le contestaba: "Si quieres curarme con los curanderos, están bien los sacrificios, hazlos, habla con tu familia de los gastos. Pero si no puedes curarme así, ofreceré mi fe al Señor, y sabré si debo curarme o morir".

Así pensábamos, de manera diferente. Mi esposa no aceptaba entrar en la religión. Hasta pensamos separarnos. Nuestro destino no era quedarnos juntos. Sólo Dios sabe, nosotros no sabemos. Envié a mi esposa a casa de sus padres, y me quedé solo con mi hijo. Ella regresó después de la casa de sus padres diciendo: "Estaré de acuerdo contigo, tampoco puedo separarme de ti, es demasiado difícil. Mi familia tampoco me apoya, estoy de acuerdo con todo lo que dijiste".

Entré en la iglesia sin hacer ningún sacrificio. Luego mi mujer me mandó a Huachacalla, para ver a los padres. Le confesé al padre Amado todos mis pecados. como mis parientes me habían educado en las costumbres de los paganos, creía mucho en ellos, me era muy difícil abandonarlos. Confesé todo, y me arrepentí. Al cabo de una semana me sentí mejor, la semana siguiente un poco más, y así me curé. Había estado enfermo tres años. Después de esos tres años abandoné todas las costumbres, todo. Bien, comencé entonces a creer sin ver, ahora yo creo, pero sin ver.

La curación de Santiago "sin sacrificios", por la sola fuerza de la fe, atrae a su alrededor un pequeño grupo de fieles; así se convierte en "catequista" en Chipaya.

Algunos empezaron a seguirme, había cuatro o cinco que me apoyaban: Máximo Lázaro, Feliciano Quispe, Aparicio Quispe... Nos reuníamos en mi casa, para rezar. Ya no podíamos reunirnos en la iglesia porque la comunidad había echado a los padres, pues en la misa siempre repetían que no debíamos emborracharnos, ni adorar a los ídolos, y entonces la gente se cansó. Decían que los padres tenían otra cos-

[8] El calificativo de "cristiano" está empleado, en este contexto, en el sentido de "humano".
[9] La palabra *salud* designa aquí a la vez la salud física y la salvación del alma.

tumbre, y que iban a mátar a sus dioses. Enojados, echaron a los padres, que se fueron a Huachacalla.

Santiago se va a vivir con su familia cerca de los padres oblatos, en Huachacalla, donde reside otros tres años aprendiendo el oficio de enfermero. Luego regresa a Chipaya donde, sin abandonar su obra de catequista, atiende a los enfermos suministrándoles remedios.

Vivía con mi mujer en la orilla del pueblo. Esperaba a los enfermos todo el día, poco a poco venían a verme, la comunidad también empezaba a entender. Pero pronto la gente empezó a envidiarme, decían que ganaba mucho dinero. Sobre todo Vicente estaba en contra mía; cuando estaba borracho, con los suyos, venía a buscar pelea hasta mi casa, era insoportable. Durante las fiestas decían muchas cosas contra mí, decían que era evangelista o protestante. Mi mujer lloraba mucho. Todo iba mal. Se morían los animales de mi rebaño, me robaban las llamas, las ovejas, los cerdos. Yo me desanimaba. Mi esposa a veces se enojaba porque yo les enseñaba la Biblia a los demás: "Los que quieran aprender que vayan a ver al padre. ¿Eres acaso un maestro para enseñar a los demás?" Cuando estábamos solos, se mostraba de acuerdo conmigo. Pero cuando oía las críticas del pueblo, se ponía contra mí y se quejaba. Teníamos pesadillas cada noche. Yo soñaba cosas molestas, oía en sueños voces que me decían: "Hay que seguir las viejas costumbres, es así como se tiene suerte y uno se vuelve rico".

Iba a ver al padre para contarle mis pesares, pensando que haría algo. Igual que teníamos costumbre de ir a ver a los curanderos, yo iba a ver al padre, que era mi curandero.

Por entonces se fundó en Chipaya la iglesia evangelista, que tuvo un comienzo modesto. Luego viene el relato de la gran epidemia de 1964:

Después de la expulsión de los padres, muchos niños murieron aquí, tuvimos que afrontar una gran desgracia. Una epidemia de viruela.

Yo mismo fui a buscar a los padres para que rezaran una misa, para que los niños no murieran. Esta vez los padres no entraron en el pueblo: "Los chipayas, decían, son peligrosos, ¡tienen la costumbre de pegar!" Fueron hasta el cementerio, y allí celebraron una gran misa. La epidemia se calmó un poco, pero no se detuvo.

Yo seguía curando con los remedios, más afirmado en mi fe. Un día la comunidad se reunió, de los dos *ayllus*, y se juntaron para matarme. Vicente los dirigía, porque él es el guía de los paganos, que entonces eran la mayoría. Yo era el guía de una pequeña parte, y ellos se alzaron contra mí y contra los que me seguían: "Nos haces daño, nos haces perder nuestras creencias", es lo que decían en mi contra. "Vamos a matarlo, después el pueblo se quedará tranquilo."

Entonces se reunieron en la plaza de la iglesia, hombres y mujeres, todos delante de la iglesia. Me llamaron para comparecer, fui con mi esposa, y allí quedé en las manos de Vicente:

—¡Llegó tu último día, la comunidad está de acuerdo con ello!

—Si es así —le contesté—, hagan lo que quieran. Yo curé con la ayuda de Dios. Hagan lo que quieran, estoy solo, pero en realidad no estoy solo, estoy con Dios.

—Yo soy quien manda en este templo —dijo Vicente— y en toda la comunidad. Tengo el máximo poder. ¿Tienen poder los padres? Yo tengo más poder que ellos. Piden dinero para curar a los enfermos, y ustedes aceptan porque son imbéciles. Yo no pido tanto como los padres, sólo pido algunos sacrificios, y dos o tres pesos. Es así como curo a los enfermos. ¿Y tú, qué quieres, qué sabes? ¿En qué ayudaste a este pueblo? Lo vendes a los *gringos*, a las demás naciones.

Querían degollarme, como para un sacrificio. Entonces les dije:

—Bueno, mátenme, les doy mi vida. Curé con la ayuda de Dios. ¡Ustedes me matarán, pero Jesucristo ha resucitado, y yo también resucitaré! ¡Y quien me ponga la mano encima morirá al instante! Vicente manda, pero su costumbre es hacer el mal, hacer brujerías, provocar celos, porque está con el diablo; yo no estoy con el diablo, estoy con Dios.

La gente de la comunidad ya no se atrevía a agarrarme: "Bueno, que Vicente haga lo que quiera, que actúe solo". Entonces, sin miedo, lancé un desafío:

—¡O se muere Vicente, o moriré yo!

—Voy a matarte con mis sortilegios —dijo Vicente— porque mi poder es grande.

—Bueno, haz entonces tus sortilegios, yo hablaré con Dios. ¡Veremos quién de los dos morirá! Ahora ya no perteneces a la Iglesia. Los archivos de la iglesia están en mis manos, voy a borrar tu nombre y el nombre de tus hijos. ¡Quédate con el diablo!

Y ese mismo día los hijos de ese guía de los paganos, los hijos de Vicente, se enfermaron de gravedad. Estaban a punto de morir. Vicente consultó a los demás curanderos, hizo los sacrificios. Pero sus hijos seguían enfermos, muy graves, vomitaban sangre. El padre suplicó a los adivinos para saber qué ocurriría con sus hijos. Ellos leyeron en los naipes:

—Pecaste contra Dios, por eso tus hijos se enfermaron, van a morir. Tienes esas grandes desgracias porque no has respetado correctamente las costumbres.

Entonces hizo más sacrificios, siguió las costumbres, pero sus hijos seguían enfermos. Él mismo leía los naipes por la noche para saber. Y los naipes decían: "Castigo de Dios, tus hijos van a morir". Él cumplía todos los sacrificios, todas las costumbres, en vano.

Luego se dirigió a los adivinos pentecostales. Después de haber consultado su Santa Biblia, su hermano le dijo:

—Cometiste un grave pecado, tus hijos están entre las manos de tus enemigos. Dios los ha separado de tu mano, no hay salvación para ustedes.

—¡En la reunión de la comunidad hablé contra los catequistas, contra los padres, no contra Dios!

—Para salvar a tus hijos, debes cambiar tus costumbres.

Al cabo de una semana, la esposa de Vicente me vino a buscar a mi casa:

—Mi marido se peleó contigo en la plaza de la iglesia, y mis hijos están muy enfermos. Los adivinos dicen que Dios está muy presente contigo. Perdónanos. Queremos pertenecer contigo a la Iglesia católica. Mi marido está de acuerdo, es él quien me envía, perdónanos.

—Tu marido no está de acuerdo conmigo, yo no tengo nada que ver con ustedes. Pidan más bien perdón a Dios.

—Le pedimos perdón a Dios, pero no nos escucha. Y mis hijos se están muriendo.

—¿Por qué no vino tu marido personalmente?

—Me mandó a mí porque le da mucho miedo venir aquí a verte.

—Entonces iré yo mismo a preguntárselo a él.

Fui a casa de Vicente, que estaba con el guía de los pentecostales.

—¿Es verdad que pediste a tu esposa que viniera a verme?

—Si, es cierto. Mis hijos están muy enfermos. No encuentro salvación. Los adivinos me repiten que yo me peleé con Dios. Pero en realidad sólo me enojé contigo.

Y se arrodilló frente a mí. El guía de los pentecostales dijo:

—Pide perdón de una vez por todas.

—¿Cómo puedo perdonarte? Yo no soy Dios para perdonar. Es inútil ponerte de rodillas delante de mí. Voy a pedir perdón a Dios por ustedes, en el templo católico. Vamos a transportar a los enfermos.

—¿Cuánto me pides por eso?

—Conmigo no se paga, sólo obro por Dios. Consigue un poco de incienso para la ofrenda, y una velita.

Fuimos a la capilla de Santiago y pedí perdón por él. Ese mismo día el estado de los niños mejoró, y se curaron al cabo de doce días.

Pero después de haber pedido perdón, esa misma noche, soñé. Vi a un *gringo,* muy alto, que me decía: "Soy Jesucristo. Iremos ahora a trabajar a un pueblo lejano, vamos a pescar peces". Lo seguí, y en un lago cogimos tres pecesitos. El *gringo* me los dio: "Vas a cocinarlos y comerlos".

Tres días después mis propios hijos se enfermaron gravemente. Y volví a soñar, por la noche, y el ángel san Miguel se me apareció: "¿Por qué pediste perdón por ese hombre? No había que perdonar a Vicente, porque los ángeles lo han rechazado, fue elegido por el diablo. Ahora tus hijos van a sufrir la misma enfermedad. Van a sufrir durante nueve meses, y tú, si tienes fe en Dios, sufrirás con ellos." Era la pura verdad. Mis hijos estuvieron enfermos durante nueve meses, les di remedios, y nueve meses después se curaron.

La terrible adversidad de la epidemia y su duelo con Vicente consolidan la posición de Santiago en la comunidad. Los enfermos se acostumbran a pedir sus servicios. También en esa época la Iglesia evangelista empieza a desarrollarse; la animosidad de los habitantes se aparta un tanto de Santiago y apunta contra los nuevos "hermanos". Ello no impide a los "paganos" hacerles el curioso pedido de destruir al *mallku* Tiratirani.

Los hermanos eran más numerosos, la gente les tenía envidia, y como se volvió contra ellos, se calmó un poco conmigo. Un día la comunidad se reunió para hablar de las costumbres. Había un gran ídolo, el que más temían: el *mallku* Tiratirani. Era él quien recibía la mayoría de los sacrificios. Era malo, traía mala suerte a todos los pa-

santes, pues después de su cargo se quedaban ciegos, o sordos, o paralíticos. Los miembros de la comunidad decidieron echarlo, decidieron entregarlo a los hermanos protestantes, para que lo destruyeran.

Luego llegó el año en que los terrenos de cultivo se encontraban cerca de ese sector. El alcalde debía designar cuatro guardianes del campo. La gente discutía mucho, le tenía un miedo enorme al *mallku*, y aún más después de su destrucción. Nadie quería aceptar el cargo de vigilar los campos. Encontraron con dificultad a tres guardianes, paganos, pero nadie para mandarlos. El alcalde suplicaba pero en vano. En medio de esas discusiones, yo me contentaba con escuchar inocentemente, sin meterme para nada. Les suplicaron a los hermanos protestantes, pero ellos también tenían miedo. Y las cosas quedaron así: no había nadie para guiar a los guardianes.

Regresé a mi estancia y soñé por la noche. Vi a mi suegro Policarpio, que era el guía, el *sukachiri* de ese *mallku*, y su voz me decía: "Santiago, mi yerno, acepta el cargo de jefe de los guardianes para vigilar los campos. No tengas miedo. Es el Señor quien lo ordena. Vencerás". Y luego dormí tranquilamente. Pensé que era Dios quien me había hablado. Al día siguiente corrí al pueblo y fui a ver al alcalde: "Pregunta a la comunidad y a los guardianes si me aceptan como guía". Todos estaban maravillados y muy contentos de que cumpliera el cargo.

Entonces comenzó mi trabajo de guía para la vigilancia de los campos. Prediqué el Mensaje, y empezamos la siembra, con los demás guardianes, haciendo perder la costumbre de los sacrificios. Sólo con el poder de Dios. El día previsto para las costumbres, ayuné y oré al Señor, sin sacrificios.

Al cabo de cierto tiempo, la quinoa empezó a crecer. El Señor, desde el principio, me asistió haciendo llover. Los tallos de quinoa crecían muy bien. Pero en Navidad, de pronto, hubo una fuerte helada. Tres noches de hielo. Todos los tallos se secaron. El campo estaba totalmente destruido. Entonces la comunidad volvió a ponerse contra mí; me insultaban a mis espaldas, murmuraban. Otra vez querían matarme. Los guardianes me reprochaban: "Nos guías mal". Hasta los hermanos se burlaban.

Fui a Huachacalla, a ver a los padres. Encontré al padre Hugo. Él me acompañó hasta el campo: "Vamos a rezarle a Dios. Sólo Él tiene el poder". Y cuando el padre se fue, volví al medio del campo, con mi esposa, al lugar del *skalqontawi*.[10] No, no habíamos construido el *mallku*, era el lugar que habíamos elegido para hablar con Dios, es allí donde yo acostumbraba hacer mis plegarias. Fuimos hasta ese lugar, con mi esposa, y rezamos, lloramos, nos arrepentimos de nuestros pecados.

Tres días después, apareció una nube. Comenzó a llover, una lluvia suave y tibia, sin viento, cayó toda la noche y durante todo el día siguiente. Aplaudíamos ¡Oh! Otra lluvia suave cayó la noche siguiente, y así cada semana, y los tallos volvieron a crecer, la quinoa resucitó. A las tres semanas, el cultivo era abundante. Así Dios nos dio su bendición.

Llegó el momento del Carnaval. La gente de la comunidad estaba maravillada, y muy contenta con la obra del Señor. No hubo nunca mejor cosecha: la quinoa había crecido muy alto, en ciertos lugares alcanzó la altura de un hombre. Todas las semillas produjeron y no se perdió nada. La gente de la comunidad me ofrecía la carne

[10] *Skalqontawi*: se trata del *mallku* edificado en medio del terreno cultivado (Véase cap. IV de la primera parte).

de los sacrificios, y yo les contestaba: "Tenemos que agradecer al Señor, no a mí". Después devolví mi cargo sin seguir las costumbres. Después de la cosecha, todos querían también hacerme ofrendas, lloraban de rodillas frente a mí, me miraban como a un Jesús.

El relato de Santiago se demora también en los conflictos que enfrentan a la comunidad a los demás "hermanos", evangelistas y pentecostales. Ocurre de pronto un acontecimiento trágico, anunciado por tres sueños siniestros.

Soñé con algo. En mi sueño había una fiesta, aquí, en la iglesia. Mi mujer y yo estamos uno al lado de otro, llevamos puesta ropa nueva. Después la dejo, y me voy a nuestra casa corriendo. Justo en ese momento el sol está ocultándose. Cuando me desperté, el sol aún no se había escondido. Había soñado en pleno día.

Tres días después volví a soñar, y vi el arco iris con banderas. Después veo a mi suegro que me dice: "Te vas a quedar solo, tu esposa va a morir".

Pero mi esposa estaba sana, no se estaba muriendo; sólo estaba embarazada de seis meses.

Y otros tres días después, de nuevo, vuelvo a ver como un arco iris, con bolas blancas en la cumbre.

Pasaron tres meses. Entonces mi esposa empezó a sentir los dolores del parto. Dio a luz a una niña. Primero todo salió bien. Yo estaba ayudando a alguien a degollar una llama, cuando de pronto mi madre viene a llamarme: "Tu esposa se enfermó después del parto, ¡ven rápido!" La placenta no había salido. Cuando llegué estaba fría, la sangre había dejado de circular. ¿Qué podía hacer? Intento darle píldoras, cápsulas. Pero nada, no se recupera. No había ningún médico. Pensé en hacer un sacrificio, un sacrificio directamente a Dios, para que recuperara la salud, la vida. Corro hasta la casa de mi suegro, y cuando regreso, también corriendo, está muerta. ¡Desgracia! Ella está muerta, y yo estoy solo.

La velamos, mucha gente la acompañó conmigo al cementerio. Luego los padres se llevaron al bebé, a mi hijita, al hospital; ella vivió dos meses, y luego también murió. Me quedé solo y pobre, con mi hijo mayor.

Yo seguía estudiando con los padres, pero al cabo de cuatro meses dejé el cargo de catequista a otro, a Albino Lázaro.

Santiago deja, pues, de actuar como "guía" religioso. Poco tiempo después vuelve a casarse. Su nueva esposa también se llama Emiliana, y resulta ser "pagana". Por respeto a su nuevo suegro, Santiago acepta seguirlo en la práctica de ciertas costumbres. "Estaba como dividido en dos. Pensaba a veces de un lado, a veces del otro. Me parecía que mi cabeza estaba partida en dos." Otro sueño más: unos policías llegados de Sabaya le anuncian que va a perder su casa. De hecho, poco después, un rayo la destruye. Santiago se arrepiente. Lo solicitan los de-

más grupos, los pentecostales, los "hermanos" de la Unión Cristiana, pero él vuelve a la fe católica.

E. Reflexiones de Vicente

En cuanto aparece, Vicente impone su autoridad natural y un evidente carisma. Es de caminar nervioso, mirada brillante de inteligencia, acompañada generalmente por una sonrisa irónica y hasta sardónica. No parece sufrir por su lisiadura (perdió su antebrazo izquierdo un día de fiesta, con la explosión de una barra de dinamita). Vicente sabe hablar con elocuencia, pero le gusta más expresarse con tono humorístico, entrecortando sus palabras con contagiosas carcajadas. Su carácter fantasioso, sus lucrativas actividades de *yatiri* (célebre hasta en Chile) y su papel determinante en la escisión del sector de Camichiri le valieron, sin embargo, numerosas y feroces enemistades. No es fácil medir, en su discurso, la parte de megalomanía. ¿Hasta qué punto cree él mismo en las elucubraciones mitómanas que se complace en proferir en un tono mitad en serio, mitad en broma? A fin de cuentas, a pesar de que siempre me honró con su amistad (e incluso con su protección durante mis conflictos, al comienzo, con los pentecostales), su relato contiene pocas confidencias, y prefiere refugiarse detrás de consideraciones generales sobre el pasado y el futuro de Chipaya.

No obstante, la historia de Vicente comienza como la de Santiago, con la evocación de sus años de infancia en la escuela:

> Empecé la escuela en 1941, y aprendí entonces a leer, a contar; mi profesor era S. V. de Todos Santos. Ese año nuestros padres tenían un litigio por terrenos entre los dos *ayllus,* y recuerdo que nosotros, los niños, cuando jugábamos durante los recreos, también éramos enemigos: nos insultábamos, luchábamos, separados en dos bandos.
>
> Cuando la escuela comenzó aquí, en 1939, nadie sabía el español en Chipaya, no sabíamos ni leer ni escribir, nada, nada más que el puquina. En 1942, 1943, llegó otro profesor, I. A., de Sabaya, como director. No entendía lo que decíamos entre nosotros: "Tuanta, Tajata, ¿qué es eso?" Nos castigaba cuando nos peleábamos, o cuando jugábamos en dos bandos opuestos, y nos prohibió desde entonces hablar en puquina. "¿Hablaste en español o en aymara? ¿En tu dialecto puquina? ¡Pues entonces, al rincón!" Nos quedábamos así media hora, una hora, parados contra la pared. Los niños se quejaban con sus padres, no querían volver a la escuela, los padres venían a hacerle reproches al director. Se lo criticaba mucho. Finalmente lo mandaron a Andamarca.

El pensamiento de Vicente, igual que su compleja personalidad, asocia lucidez y sueños de grandeza, fidelidad al pasado y perspectivas de futuro. Aunque sea el guía de los tradicionalistas, en el campo religioso imagina grandes proyectos para el progreso económico y social de Chipaya:

Los chipayas no piensan en el progreso del pueblo, cómo podrían tener lindas casas, buenas tierras, rebaños... Son los más pobres de toda Bolivia. Pero sólo piensan en sí mismos, en comer, no reflexionan sobre el progreso de Bolivia. Lo que nos hace falta en Chipaya son estudiantes, ingenieros que conozcan la tierra, que sepan lo que puede producir, qué pastizales podemos introducir. La mayor parte del agua se pierde en el lago Coipasa. La cría de cerdos no conviene aquí; los cerdos son la pérdida de los rebaños, de las ovejas, de las llamas, les transmiten su enfermedad, la sarna, y eso no conviene. En lugar de mantener los lagos para el *ktwi,* sería mejor irrigar para cultivar. Todo podría estar irrigado aquí. Podríamos cultivar maíz, papas, podríamos sembrar ají, cebollas, habas. Las habas rinden muy bien, yo probé en mi terreno. El ají rinde tan bien como en Chile.

También podríamos crear una cooperativa agro-pastoril, una cooperativa de consumo. En lugar de vender la lana cruda, como lo hacemos en Sabaya o Escara, no más lejos, podríamos tener una fábrica de tejidos, los chipayas podrían fabricar los mejores tejidos. Hay todo tipo de pájaros en el lago Coipasa, flamencos y patos. La grasa de flamenco es muy buen remedio para los pulmones, contra los resfríos, y cura rápidamente. Antes nuestros ancestros iban a intercambiarla en Chile por quinoa, y de ese modo subsistían. Podríamos instalar aquí una fábrica para preparar la grasa. Este pueblo puede progresar mucho. Deberíamos depositar nuestro dinero en el banco para comprar un tractor, un camión...

Pese a esos ambiciosos proyectos, la evolución reciente de Chipaya inspira a Vicente inquietud y pesimismo. No por eso deja de reafirmar su fidelidad a las costumbres.

Tengo muchos compadres, en Oruro, en La Paz, en Cochabamba, en Santa Cruz. Mucha gente me conoce porque leo en las cartas, en la coca, anuncio los oráculos, estudié magia. Vienen a consultarme de todas partes, me buscan en todos lados, hasta en Chile...

Chipaya nació de una raza antigua, autóctona, esta raza no se puede perder. Ahora la religión Unión Cristiana, la religión pentecostal, vienen a desanimar al pueblo; critican a los que respetan las costumbres, celebran las fiestas, saben beber y hacer sacrificios. Yo digo que el presidente de Bolivia debe abolir la ley, porque esas religiones son como los comunistas, desmoralizan a toda Bolivia. Esas religiones hacen a la gente más pobre, siembran la división en el pueblo. Son las verdaderas brujas, hacen una hechicería maléfica contra la Pachamama. Es necesario que el Presidente, que el Prefecto se lo impida.

Esta tierra está acostumbrada a la sangre de los sacrificios. Antes, cuando había un enfermo, nuestros antepasados sabían que había que ofrecer sangre a la Pachamama,

sangre a los *mallkus,* sangre a los santos Apóstoles. Ahora que esas religiones nos invadieron, se mueren los rebaños, los campos ya no quieren producir, hay gran cantidad de enfermos, los vientos soplan más fuerte, hay inundaciones. Los chipayas no deben perder las costumbres, si no el pueblo será todavía más pobre, la Pachamama se retirará, se secarán los pastizales, el agua también se acabará poco a poco. Si nos pusiéramos a adorar sólo a Dios, si yo y mi hijo entráramos en la Unión Cristiana, en la religión pentecostal, Dios no estaría con nosotros, partiría del otro lado.

Cuando derramamos la sangre para la Pachamama, para los serenos, su espíritu la acepta como una ofrenda. Porque la Pachamama también debe hablar con Dios, entonces la amamos, los serenos también deben hablar con Dios, es por eso que les debemos vilanchas. Sí, Chipaya mantendrá sus costumbres, sus sacrificios a la Pachamama, a los serenos, a los *mallkus,* a Dios. Así los Chipayas tendrán coches como los aymaras, como en Oruro, en La Paz, en Arica, en Potosí.

No podemos olvidarnos de las costumbres, aun si debemos sufrir muchas adversidades. El viento puede soplar, la tierra temblar, el rayo caer; podemos padecer inundaciones, granizo, heladas, no nos olvidaremos. Conservaremos nuestras costumbres; si las respetamos, nada malo puede amenazarnos.

Hoy mismo, con mi hijo, iré a rezar a la iglesia, y a ofrecer un sacrificio a la Pachamama.

¿Difieren fundamentalmente las creencias de Santiago de las de Vicente, pese a la violencia de su enfrentamiento? Durante su titánico combate, los dos curanderos se desafían, poseedor cada uno de un poder personal, de origen sagrado, que ambos aceptan ver comprobado aquí abajo, en la enfermedad o la curación, la vida o la muerte. Hablan entonces los dos un lenguaje común, aunque hayan tomado opciones opuestas dentro de un mismo campo de creencias. Santiago sale reforzado en su fe por su triunfo sobre Vicente (su relato está sin duda adornado, pero no importa), y ciertos fieles lo siguen porque ha demostrado su poder. Recordemos el episodio de su conversión: en definitiva, los tres adivinos tenían razón. ¿Sortilegio familiar, esposa demoniaca, elección de Santa Ana? El narrador presenta las tres explicaciones como igualmente plausibles. Es cierto que Santiago, al decidir que su destino está pronunciado por el tercer adivino, no sigue sus recomendaciones al pie de la letra y no ofrece ningún sacrificio. Se limita a rezar. Se trata de un elemento de ruptura, y la definición de un umbral de compatibilidad: el modelo de la cuadratura de los dioses estalla desde el momento en que los *mallkus,* la Pachamama y todas las costumbres se consideran diabólicos. Pero ¿está Santiago en verdad convencido, incluso después de su conversión, de su malignidad? Todavía experimenta momentos de dudas, incertidumbres y recaídas. ¿Debilidad, tentaciones o auténtica y dolorosa fidelidad?

Durante mi última estadía en Chipaya, estuve alojado justo en casa de Santiago. Era la época de Todos los Santos, y conocemos la predilección particular de los chipayas por la manipulación de la osamenta y de los cráneos humanos. Sin embargo, los ritos tradicionales ofrecidos a los cuatro cráneos de los ancestros están prohibidos desde entonces en la iglesia a causa de su connotación obviamente pagana. Pero resulta que ese año Santiago cumplía el cargo de alcalde de su *ayllu,* Aransaya. El 31 de octubre al atardecer, lo veo salir de su casa, con un inmenso poncho, acompañado por algunos familiares, para ir al cementerio. Me acerco al grupito que lo rodea. Santiago reza delante de la capilla de los ancestros, y en la penumbra adivino gestos furtivos, me parece que oculta algo bajo su ropa. Volvemos al pueblo y lo siento incómodo, molesto por mi presencia. Me retiro, pues, discretamente a la choza donde me había instalado, al lado de la suya. Al cabo de cierto tiempo, golpean a mi puerta, y su hijo me llama: "Puedes venir ahora". Y cuando entro en casa de Santiago descubro dos cráneos que presiden en la mesa, en el puesto de honor, rodeados de ofrendas. Todos rezan y hacen libaciones en las cuales participo hasta entrada la noche.

Unos días después, me permití pedir a mi huésped que me explicara por qué él, precursor de los catequistas, había practicado esos ritos paganos, en una semiclandestinidad. "Sí, claro", me dijo esbozando una sonrisa, "renuncié a las costumbres, ya no creo en todo eso. Pero actué como alcalde, por el bien de la comunidad". (Es por eso que sólo había dos cráneos, pues se había ocupado únicamente de su mitad.) Y agregó, de pronto grave: "Entiendes, las almas no saben que ya no practicamos las costumbres: si al volver no vieran nada, se sentirían desesperadas. Hice esto por ellas, para honrarlas, para que nuestros antepasados sean felices".

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes impresas

Acosta, José de [1590] (1954), *Historia natural y moral de las Indias,* BAE, f. 73, Madrid.

Agustinos, Primeros [1557] (1918), *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas,* primera serie, t. II, Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Lima.

Albornoz, Cristóbal de [158?] (1967), "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas", *Journal de la Societé des Américanistes,* t. LV1-1, París, pp. 7-39.

Alcedo, Antonio [1786-1789] (1967), *Diccionario histórico-geográfico de las Indias Occidentales o América,* ts. 205-208, BAE, Madrid.

Anónimo (s. f.), *Apu Inca Atawallpaman, Elegía quechua anónima,* trad. y ed. por José María Arguedas, Lima.

Arriaga, Pablo José de [1621] (1968), *La extirpación de la idolatría en el Perú,* t. 209, BAE, Madrid, pp. 191-277.

Arzáns de Orsua y Vela, Bartolomé [1705-1736] (1965), *Historia de la Villa Imperial de Potosí,* 3 vols., ed. por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, Providence.

Bertonio, Ludovico [1612] (1984), *Vocabulario de la lengua aymara,* Cochabamba.

Betanzos, Juan de [1551] (1968), *Suma y narración de los Incas...,* t. 209, BAE, Madrid, pp. 1-56.

Bibar, Gerónimo de [1558] (1966), *Coronica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile,* Santiago.

Bueno, Cosme [1774-1778] (1951), *Geografía del Perú virreinal. Siglo XVIII,* Lima.

Calancha, Antonio de la (1639). *Coronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú,* ed. citada.

—— [1653] (1972), *Crónicas agustinianas del Perú,* t. I, Madrid.

Cañete y Domínguez, Pedro Vicente [1791] (1952), *Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la Provincia de Potosí,* Potosí.

Capoche, Luis [1585] (1959), *Relación general de la Villa Imperial de Potosí,* t. 122, BAE, Madrid.

Cieza de León, Pedro [1553] (1967), *El señorío de los Incas,* Lima, IEP.

—— (1984-1985), *Crónica del Perú. Primera parte* y *Segunda parte,* 2 vols. Lima.

Cobo, Bernabé [1653] (1956), *Historia del Nuevo Mundo,* t. 91-92, BAE, Madrid.

"Descripción de la villa y minas del Potosí" [1603] (1965), en *Relaciones geográficas de Indias,* t. 183, BAE, Madrid, pp. 372-385.

Díez de San Miguel, Garcí [1567] (1964), *Visita hecha a la provincia de Chucuito,* Lima.

"El memorial de Charcas..." [1582] (1969), ed. por Waldemar Espinoza Soriano, *Cantuta, Revista de la Universidad Nacional de Educación,* pp. 1-35.

Frezier, Amédée François (1716), *Relation du voyage de la Mer du Sud aux côtes du Chily et du Pérou fait pendant les années 1712, 1713 et 1714,* París.

Garcilaso de La Vega, el Inca [1609] (1960), *Comentarios reales de los Incas,* t. 133-135, BAE, Madrid.

Gobernantes del Perú, cartas y papeles del siglo XVI [siglo XVI], 14 vols., 1921-1926, ed. de Robert Levillier, Madrid.

Gonzalez Holguín, Diego [1608] (1952), *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú...,* Lima.

Guamán Poma De Ayala, Felipe [1615] (1936), *Nueva coronica y buen gobierno,* París.

—— (1980), *El primer Nueva coronica y buen gobierno,* ed. por John V. Murray y Rolena Adorno, México.

Hernández Príncipe, Rodrigo [1622] (1923), "Mitología andina. Idolatrías en Recuay", *Inca,* vol. 1, núm. 1, pp. 25-78.

"Idolatrías de los indios huachos y yauyos" [1613] (1918), ed. por Carlos Alberto Romero, *Revista histórica* (Lima), VI, núm. 2, pp. 180-197.

Juicio de límites entre el Perú y Bolivia (1906), 15 vols., ed. por Víctor M. Maurtua, Barcelona-Madrid.

Las Casas, Bartolomé de [1550] (1958), *Obras,* 5 vols., tomos 95, 96, 105, 106 y 110, BAE, Madrid.

Lizárraga, Reginaldo de [1608] (1968), *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile,* t. 216, BAE, Madrid.

Llanos, García de [1609] (1983), *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales,* La Paz.

López de Velasco, Juan [1571-1574] (1894), *Geografía universal de las Indias,* Madrid.

Lozano Machuca, Juan [1581] (1965), "Carta al virrey de Perú en donde se describe la provincia de los Lipes", en *Relaciones geográficas de Indias,* t. 184, BAE, pp. 59-63, Madrid.

Matienzo, Juan de [1567] (1967), *Gobierno del Perú,* París-Lima.

Mendoza, Diego de [1665] (1976), *Chrónica de la Provincia de San Antonio de los Charcas,* La Paz.

Mercado de Peñaloza, Pedro de [1583] (1965), "Relación de la provincia de los Pacajes", en *Relaciones Geográficas de Indias,* t. 183, BAE, Madrid, pp. 334-341.

Molina ["El Chileno"] Cristóbal de [1552] (1968), *Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú,* t. 209, BAE, Madrid, pp. 57-95.

Molina ("del Cuzco") Cristóbal de [1572] (1916), *Relación de fábulas y ritos de los Incas,* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, primera serie, vol. 1, Lima; *ibid,* en "Los pequeños grandes libros de historia americana", primera serie, IV, Lima.

Monumenta peruana [1565-1602] (1958-1981), ed. por Antonio de Egaña, tomos I a VII, Roma.

Murua, Martín de [1590] (1946), *Historia del origen y genealogía de los reyes incas del Perú,* Madrid.

Ocaña, Diego de [1599-1605] (1969), *Un viaje fascinante por la América hispana del siglo XVI,* Madrid.

Oliva, Anello [1598] (1895), *Historia del Perú y varones insignes...,* Lima.

Polo de Ondegardo, Juan [1559] (1916), *De los errores y supersticiones de los indios...* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, primera serie, vol. III, Lima.

Polo de Ondegardo, Juan [1561] (1940), "Informe [...] al licenciado Briviesca de Muñatones...", *Revista histórica,* vol. XIII, Lima, pp. 125-196.

—— [1567] (1916), *Instrucción contra las ceremonias y ritos...,* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, primera serie, vol. III, Lima.

—— [1571] (1916), *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros...,* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, primera serie, vol. III, Lima.

—— [1571] (1917), *Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos [zeques] que salían del Cuzco,* Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, primera serie, vol. IV, Lima.

Ramírez, Baltasar [1597] (1936), *Descripción del reino del Perú...,* en *Quellen zur Kulturgeschichte des präkolumbischen Amerika,* ed. por Hermann Trimborn, t. III, Stuttgart.

Ramírez Del Águila, Pedro [1639] (1978), *Noticias políticas de Indias...* Sucre.

Ramos Gavilán, Alonso [1621] (1976), *Historia de Nuestra Señora de Copacabana,* La Paz.

Relaciones geográficas de Indias [1881-1897] (1965), tomos 183-185, ed. por Marcos Jiménez de la Espada, BAE, Madrid.

Ritos y tradiciones de Huarochirí... [comienzos del siglo XVIII], ed. por Gerald Taylor, Lima, 1987.

Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Salcamayhua, Juan de [1613] (1968), *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú,* t. 209, BAE, Madrid, pp. 281-319.

Santillán, Hernando [1563] (1968), *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas,* t. 209, BAE, Madrid, pp. 96-149.

Santo Tomás, Domingo de [1560] (1951a), *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú,* Lima.

——[1560] (1951b), *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú,* Lima.

Sarmiento de Gamboa, Pedro [1572] (1960), *Historia general llamada índica,* t. 135, BAE, Madrid.

Solórzano Pereira, Juan de [1648] (1972), *Política indiana,* tomos 252-256, BAE, Madrid.

Tasa de la visita general de don Francisco de Toledo [1570-1575] (1975), ed. por Noble D. Cook, Lima.

Tito Cusi Yupanqui Inca [1568] (1917), *Relación de la conquista del Perú y hechos de Manco II,* Libros y documentos referentes a la historia del Perú, primera serie, vol. II, Lima.

Toledo, Francisco de [1572-1577] (1929), *Ordenanzas de don Francisco de Toledo,* Madrid.

Torres Rubio, Diego [1616] (1966), *Arte de la lengua aymara,* Lima.

Vázquez de Espinoza, Antonio [1628] (1948), *Compendio y descripción de las Indias Occidentales,* Smithsonian Miscellaneous Collection, núm. 108, Washington.

Visita general del Perú por el Virrey Don Francisco de Toledo a Arequipa [1570-1575] (1974), ed. por Alejandro Málaga Medina, Arequipa.

II. TRABAJOS

Abercrombie, Thomas A. (1986), *The Politics of Sacrifice: an Aymara Cosmology in Action,* Chicago.

Aguilo, Federico (1987), *Uru y puquina,* JESE, Centro Portales, Cochabamba.

Alberti, Giorgio, y Enrique Mayer (eds.) (1974), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Lima.

Albó, Xavier, *et al.* (1972), "Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca", *América Indígena*, 32, México, pp. 773-816.

Albó, Javier (ed.) (1988), *Raíces de América: el mundo aymara*, Alianza Editorial-Unesco, París y Madrid.

Arduz Eguía, Gastón (1985), *Ensayos sobre la historia de la minería altoperuana*, Madrid.

—— (1983), "Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino", HISLA, núm. 1, pp. 7-20.

Bacarreza, Zenón [1910] (1931), "Monografía de la provincia de Carangas". *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, XXXIV, núms. 61-62, pp. 73-114.

Bakewell, Peter J. (1975), "Registered Silver Production in the Potosí District, 1550-1735", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*. 12, pp. 67-103.

—— (1977), "Technological Change in Potosí: The Silver Boom of the 1570's", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamrikas*, 14, pp. 57-77.

—— (1984), *Miners of the Red Mountain. Indian Labor in Potosí, 1545-1650*, Albuquerque.

Bandelier, Adolph F. A. (1904), "Aboriginal Myths and Traditions concerning the Island of Titicaca, Bolivia", *American Anthropologist*, 6, núm 2, pp. 197-239.

—— (1910), *The Islands of Titicaca and Koati*, Nueva York.

—— (1957), "La Cruz de Carabuco en Bolivia", *Khana, Revista Municipal de Arte y Letras* (La Paz), 5° año, vol. II, núms. 25-26, pp. 138-159.

Barnadas, Josep M. (1973), *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial*, La Paz.

Barriga, Víctor M. (1939-1945), *Documentos para la historia de Arequipa*, 3 vols., Arequipa.

Barthel, Thomas S. (1971), "Viracochas Prunkgewand", *Tribus*, núm. 20, pp. 63-124.

Basadre, Jorge (1937), "El régimen de la mita", *Letras* (Lima) 8, pp. 325-364.

—— (1948), *El conde de Lemos y su tiempo*, Lima.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski (1988), *De l'idolatrie. Une archéologie des sciences religieuses*, París.

Bittman, Bente (1984), "El Programa Cobija: investigaciones antropológico-multidisciplinarias en la costa centro sur andina: notas etnohistóricas", en *Contribuciones a los estudios de los Andes centrales*, ed. por Shozo Masuda, pp. 101-148.

Bloch, Marc [1931] (1955), *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, t. I, París.

—— [1941] (1974), *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, París.

Bolton, Ralph, y Enrique Mayer, (eds.) (1977), *Andean Kinship and Marriage*, Washington.

Boman, Eric (1908), *Antiquités de la région andine de la République Argentine et du désert d'Atacama*, 2 vols. París.

Bouysse-Cassagne, Thérèse (1975), "Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI", en *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*, ed. por Noble D. Cook, pp. 312-328.

—— (1978), "L'espace aymara: *urco* et *uma*", *Annales ESC*, septiembre-diciembre, año 33, núms. 5-6, pp. 1057-1080.

—— (1987), *La identidad aymara. Una aproximación histórica*, La Paz.

Bouysse-Cassagne, Thérèse (1988), *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la historia,* La Paz.

Brading, David A., y Harry E. Cross (1972), "Colonial Silver Mining: Mexico and Peru", *Hispanic American Historical Review,* 52, 4, pp. 545-579.

Buck, Fritz (1929), "Ein wenig bekannter Indianerstamm des bolivianischen Hochlands", *Cosmos,* año 26, pp. 12-15 y 54-56.

Burga, Manuel (1988), *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas,* Lima.

Camacho, José María (1943), "Urus, changos y atacamas", *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz,* LIV, núm. 66, pp. 9-35.

Casassas Canto, José María (1974), *La región atacameña en el siglo XVII. Datos históricos socioeconómicos sobre una comarca de América meridional,* Antofagasta.

Celestino, Olinda, y Albert Meyers (1981), *Las cofradías en el Perú: región central,* Francfort del Meno.

Cereceda, Verónica (1978), "Sémiologie des tissus andins: les *talegas* d'Isluga", *Annales ESC,* año 33, núms. 5-6, pp. 1017-1035.

Choque Canqui, Roberto (1978), "Pedro Chipana: cacique comerciante de Calamarca", *Avances,* núm. 1, pp. 28-32, La Paz.

—— (1979), "Las haciendas de los caciques 'Guarachi' en el Alto Perú", *América Indígena,* núm. 4, pp. 733-748.

—— (1987), "Los caciques aymaras y el comercio en el Alto Perú", en *La participación indígena en los mercados subandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX,* ed. por Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter, La Paz, pp. 357-377.

Cobb, Gwendolin Ballantine [1947] (1977), *Potosí y Huancavelica. Bases económicas del Perú, 1545-1640,* La Paz.

Cole, Jeffrey A. (1985), *The Potosí Mita, 1573-1700. Compulsory Indian Labor in the Andes,* Stanford.

Collier, George A., Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.) (1982), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History,* Nueva York.

Cook, Noble David (1977), "La población de la parroquia de Yanahuara, 1738-1747: un modelo para el estudio de las parroquias coloniales peruanas", en *Collaguas I,* ed. por Franklin Pease, pp. 13-34, Lima.

—— (1981), *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620,* Cambridge.

—— (1982), *The Population of the Colca Valley. A Population Study,* Dellplain Latin American Studies, núm. 9, Boulder, Colorado.

Créqui-Montfort, Georges de, y Paul Rivet (1925-1927), "La langue uru ou pukina", *Journal de la Société des Américanistes,* t. XVII, pp. 211-244; t. XVIII, pp. 111-199; t. XIX, pp. 57-116.

Crespo Rodas, Alberto (1956), "La mita de Potosí", *Revista histórica* (Lima) XXII, pp. 169-182.

—— (1970), "El reclutamiento y los viajes en la 'mita' del Cerro de Potosí", en *La minería hispana e iberoamericana,* pp. 467-482.

Cúneo Vidal, Rómulo (1913), "Puntos fundamentales para el estudio de la historia y la geografía de Arica", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima,* t. XXIX, pp. 171-174.

Dagnino, Vicente (1909), *El corregimiento de Arica,* Arica.

De Lucca, Manuel (1982), *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara,* La Paz.

Demarest, Arthur A. (1981), *Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God*, Harvard.

Denis, Pierre (1927), *Amérique du Sud*, Géographie universelle, t. XV, 2 vols. París.

Dupront, Alphonse (1965), De l'acculturation", *XII^e Congrés International des Sciences Historiques*, vol. 1, Rapports, Viena, pp. 7-36.

—— (1987), *Du sacré. Croisades et pélerinages. Images et langages*, París.

Duviols, Pierre (1971), *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*, Lima.

—— (1977), "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto 'Dios creador' de los evangelizadores", *Allpanchis*, núm. 10, pp. 53-63.

Earls, John (1971), "The Structure of Modern Andean Social Categories", *Journal of the Steward Anthropological Society*, 3 (1) pp. 69-106.

——, e Irene Silverblatt (1978), "La realidad física y social en la cosmología andina", *Actes du XLII Congrés International des Américanistes. Congrés du Centenaire*, vol. IV, pp. 299-325.

Espinoza Soriano, Waldemar (1972), "Copacabana del Collao. Un documento de 1548 para la etnohistoria andina", *Bulletin de l'Institut français d'Études Andines*, I, núm. 1.

—— (1981), "El reino aymara de Quillaca-Asanaque. Siglos XV y XVI", *Revista del Museo Nacional* (Lima) XLV, pp. 173-274.

Flores Galindo, Alberto (1987), *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima.

Flores Ochoa, Jorge A. (1974-1976), "Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores", *Journal de la Société des Américanistes*, LXIII, pp. 244-262.

—— (ed.), (1977), *Uywamichiq punarunakuna. Pastores de puna*, Lima.

Fuenzalida Vollmar, Fernando (1965), "Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya", *Cuadernos de Antropología*, núm. 8, Lima.

Galdós Rodríguez, Guillermo (1985), *Kuntisuyu. Lo que encontraron los españoles*, Arequipa.

Girault, Louis [1972] (1988), *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*, La Paz.

Gisbert, Teresa (1980), *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz.

—— (1984), "El ídolo de Copacabana, la Virgen María y el mundo mítico de los aymaras", *Yachay*, núm. 1, Cochabamba.

——, Silvia Arze y Martha Cajías (1987), *Arte textil y mundo andino*, La Paz.

Golte, Jürgen (1980), *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, Lima.

Grasserie, Raoul de la (1894), *Langue puquina*, Leipzig.

Gruzinski, Serge (1988), *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siécle*, París.

Hamilton, Earl (1934), *American Treasure and Price Revolution in Spain, 1501-1650*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Harris, Olivia (1982), *"The dead and the devils among the Bolivian Laymi"*, en *Dead and the Regeneration of Life*, ed. por Maurice Bloch y Jonathan Parry, Cambridge, pp. 45-73.

——, Brooke Larson y Enrique Tandeter (1987), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*, La Paz.

Héritier, Françoise (1981), *L'exercice de la parenté*, col. "Hautes Études", París.

Hidalgo L., Jorge (1972), *Culturas protohistóricas del norte de Chile. El testimonio de los cronistas,* Santiago.

—— (1983), "Amarus y cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cuzco, Chayanta, La Paz y Arica", *Chungara,* 10, pp. 117-138.

Ibarra Grasso, Dick Edgar (1962), "Los desconocidos urus del Poopó", *Zeitschrift für Ethnologie,* núm. 87, pp. 72-92.

Inda, Lorenzo C. (1988), *Historia de los urus. Comunidad Irohito Yanapata,* Biblioteca de Autores Andinos, Hisbol, La Paz.

Isbell, Billie Jean (1976), "La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual en los Andes", *Estudios Andinos,* 5° año, núm. 1, pp. 37-56.

Klein, Harriet E. Manelis (1973), "Los uros, extraño pueblo del Altiplano", *Estudios Andinos,* 7, III, núm. 1, pp. 129-150.

Klein, Herbert S. (1975), "Hacienda and Free Community en Eighteenth-Century Alto Perú: A Demographic Study of Aymara Population of the Districtis of Chulumani and Pacajes in 1786", *Journal of Latinamerican Studies,* núm. 7, pp. 193-220.

—— (1982), "Peasant Response to the Market and the Land Question in the 18th and 19th Centuries", *Nova Americana,* núm. 5, pp. 103-134.

La Barre, Weston (1941), "The Uru of the Río Desaguadero", *American Anthropologist,* núm. 43, pp. 493-522.

—— (1946), "The Uru-Chipaya", *Handbook of South American Indians,* vol. II, pp. 575-585, Washington.

—— (1948), *The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia,* memorias de la American Anthropological Association, núm. 68, Nueva York.

Lafone Quevedo, Samuel A. (1892), "El culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los reyes del Cuzco según el Yamqui Pachacuti", *Revista del Museo de La Plata,* núm. 3, pp. 323-379.

Lara, Jesús (ed.) (1957), *Tragedia del fin de Atahuallpa,* Cochabamba.

Larrain Barros, Horacio (1975), "La población indígena de Tarapacá (norte de Chile) entre 1538 y 1581", *Norte Grande,* vol. 1, núm. 3-4, pp. 269-300.

Larson, Brooke (1988), *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba 1550-1900,* Princeton.

Latcham, Ricardo E. (1910), "¿Quiénes eran los changos?", *Anales de la Universidad de Chile* [Santiago], núm. 126, pp. 377-439.

—— (1938), *Arqueología de la región atacameña,* Santiago.

López Beltrán, Clara (1988), *Estructura económica de una sociedad colonial. Charcas en el siglo XVII,* La Paz.

Lounsbury, Floyd G. (1978), "Aspects du système de parenté inca", *Annales ESC,* septiembre-diciembre, año 33, núms. 5-6, pp. 991-1005.

Málaga Medina, Alejandro (1974), "Las reducciones en el Perú", *Historia y Cultura* (Lima) 8, pp. 141-172.

Mariscotti de Görlitz, Ana María (1978), *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales,* Indiana, Beiheft 8, Berlín.

Martínez, Gabriel (1976), "El sistema de los Uywiris en Isluga", en *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, S. J.,* Santiago, pp. 255-327.

—— (1983), "Los dioses de los cerros", *Journal de la Société des Americanistes,* LXIX, pp. 85-115.

Martínez, Gabriel (1987), *Una mesa ritual en Sucre. Aproxtmaciones semióticas al ritual andino,* La Paz.

Marzal, Manuel M. (1983), *La transformación religiosa peruana,* Lima.

Masuda, Shozo (ed.) (1981), *Estudios etnográficos del Perú meridional,* Tokio.

—— (1984), *Contribuciones a los estudios de los Andes centrales,* Tokio.

Maurtúa, Víctor M. (ed.) (1906), *Juicio de límites entre Perú y Bolivia,* 15 vols. Barcelona-Madrid.

Mendoza, Gunnar (1944), "Posición geográfica de los indios uros del lago Poopó: un documento colonial", *Revista del Instituto de Sociología Boliviana,* Sucre, vol. III, pp. 51-65.

Mesa, José de, y Teresa Gisbert (1979), "Los chipayas", *Revista Aeronáutica* (La Paz) XXIII, núm. 34, pp. 101-112.

Métraux, Alfred (1931), "Un mundo perdido. La tribu de los Chipayas de Carangas", *Sur,* Buenos Aires, año 1, núm. 3, pp. 98-131.

—— (1934), "Contribution au folklore andin", *Journal de la Société des Américanistes,* XXVI, pp. 67-102.

—— (1935-1936), "Les indiens Uro-Çipaya de Carangas", *Journal de la Société des Américanistes,* t. XXVII, núm. 1, pp. 111-128; núm. 2, pp. 325-415; t. XXVIII, núm. 1, pp. 155-207; núm. 2, pp. 337-394.

—— (1936), "Contribution à l'ethnographie et à la linguistique des Indiens Uro d'Ancoaqui", *Journal de la Société des Américanistes,* t. XXVIII, núm. 1, pp. 75-110.

—— (1967), *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud,* París.

Molina Rivero, Ramiro (1986), *Etnicidad y marginalidad: los aymaras y urus del lago Poopó,* Unicef, La Paz.

Molinié-Fioravanti, Antoinette (1987), "El regreso de Viracocha", *Bulletin de l'Institut français d'études andins,* XVI, núms. 3-4, pp. 71-83.

Moreno Cebrián, Alfredo (1977), *El corregidor de Indias y la economía peruana del siglo XVIII. Los repartos forzosos de mercaderías,* Madrid.

Morineau, Michel (1985), *Incroyables gazettes et fabuleux métaux. Les retour des trésors américains d'après les gazettes hollandaises (XVI-XVIII^e siècles),* Cambridge-París.

Mörner, Magnus (1970), *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América,* Estocolmo.

Morote Best, Efraín (1951-1952), "El degollador (ñaqaq)", *Tradición* (Cuzco), núm. 11, pp. 67-91.

—— (1953), "Cabezas voladoras", *Perú indígena,* vol. IV, núm. 9, pp. 109-124.

Murra, John V. (1975), *Formaciones económicas y políticas del mundo andino,* Lima.

—— (1976), "Los límites y las limitaciones del 'Archipiélago vertical' en los Andes", en *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, S. J.,* Santiago, pp. 141-146.

—— [1955] (1978a), *La organización económica del estado Inca,* México.

—— (1978b), "La guerre et les rébellions dans l'expansion de l'État inka", *Annales ESC,* septiembre-diciembre, año 33, núms. 5-6, pp. 927-935.

—— (1978c), "Aymara Lords and their European Agents at Potosí", *Nova Americana,* núm. 1, pp. 231-243.

—— (1979), "Los olleros del Inka. Hacia una historia y arqueología del Qollasuyu", en *Historia, promesa y problema. Homenaje a Jorge Basadre,* pp. 415-423, Lima.

Nash, June (1979), *We Eat the Mines and the Mines Eat Us,* Nueva York.

O'Phelan Godoy, Scarlett (1988), *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia. 1700-1783,* Cuzco.

Orlove, Benjamin S. (1986), "Barter and Cash Sale on Lake Titicaca", *Current Anthropology,* XXVII, núm. 2.

Palavecino, Enrique (1949); "Los indios uru de Iruito", *Runa,* vol. II, pp. 59-88.

Pauwels, Gilbert (1983), *Dorpen en Gemeenschappen in de Andes. Socio-culturele veranderingen bij boliviaanse aymara,* Lovania.

Pease, Franklin G. Y. (1973), *El dios creador andino,* Lima.

—— (1986), "Notas sobre Wiraqocha y sus itinerarios", *Histórica,* vol. X, núm. 2, pp. 227-235.

Platt, Tristan (1975), "Experiencia y experimentación: los asentamientos andinos en las cabeceras del valle de Azapa", *Chungara,* núm. 5, pp. 33-60.

—— (1978), "Symétries en miroir: le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie", *Annales ESC,* septiembre-diciembre, año 33, núms. 5-6, pp. 1081-1107.

Polo, José Toribio (1901), "Indios uros de Perú y Bolivia", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima,* X, pp. 445-482.

Ponce Sanjinés, Carlos (1959), "Las tumbas de adobe de Totora", *Khana, Revista Municipal de Arte y Letras* (La Paz) año 7, julio, vol. I, núms. 33-34, pp. 38-58.

—— (1969), *Tunupa y Ekako. Estudio arqueológico acerca de las efigies precolombinas de dorso adunco,* La Paz.

Poole, Deborah A. (1982), "Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cuzco)", *Allpanchis,* núm. 19, pp. 79-116.

Posnansky, Arturo (1910), *Tiahuanacu e islas del Sol y la Luna. Titicaca y Coati,* La Paz.

—— (1918), *Los chipayas de Carangas,* La Paz.

—— (1934), "Los uros o uchumi", *Actes du Congrés international des Américanistes,* XXV, vol. I, pp. 235-300, La Plata.

—— (1937), *Antropología y sociología de las razas interandinas y de las regiones adyacentes,* La Paz.

Preston, David A. (1973), "L'agriculture dans un désert d'altitude: l'Altiplano central de Bolivie", *Les Cahiers d'Outre-Mer,* año 26, núm. 102, pp. 113-128.

Quillici, Jean-Claude, Jacques Ruffié e Yvonne Marty (1970), "Hémotypologie d'un groupe paléo-amérindien des Andes: les Chipaya", *Nouvelle Revue française d'hémotypologie,* t. X, núm. 6, pp. 727-738.

Quispe, Martín (1955), "Copia del cuadernillo de historia tradicional de los urus de Chipaya", *Khana, Revista Municipal de Arte y Letras* (La Paz) año 3, vol. III, núms. 11-12, pp. 134-139.

Rasnake, Roger N. (1988), *Domination and Cultural Resistance, Authority and Power among an Andean People,* Duke University Press, Durham y Londres.

Ribera Cusicanqui, Silvia (1978), "El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca", *Avances* (La Paz), núm. 1, pp. 7-27.

Rivet, Paul, y Georges de Créqui-Montfort (1951-1952), *Bibliographie des langues Aymara et Kičua,* Travaux et Mémoires de l'Institut d'Eethnologie, 2 vols., núm. 51, París.

Rivière, Gilles (1982), "Sabaya: structures socio-économiques et représentations symboliques dans le Carangas [Bolivie] EHESS, tesis de tercer ciclo, París.

—— (1983), "Quadripartition et idéologie dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie)", *Bulletin de l'Institut français d'études andines,* XII, núms. 3-4.

Rodríguez Molas, Ricardo (1986), "Mitayos, ingenios y propietarios en Potosí, 1633 (Repartimiento de indios de 1633)", *Runa,* núm. 16, pp. 179-262.

Romano, Ruggiero (1963), "Mouvement des prix et dévelopment économique", *Annales ESC,* núm. 1, pp. 63-74.

—— (1986), "Algunas consideraciones sobre la historia de precios en América colonial [y una nota complementaria]", *HISLA,* 7, pp. 65-103.

Rostworowski de Díez Canseco, María (1973), "Urpayhuachac y el 'símbolo del mar'", *Boletín del Seminario de Arqueología,* núm. 14, Universidad Católica, Lima.

—— (1981a), *Recursos naturales renovables y pesca. Siglos XVI y XVII,* Lima.

—— (1981b), "La voz parcialidad en su contexto de los siglos XVI y XVII", *Etnohistoria y antropología andina,* Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia, Lima.

—— (1985-1986), "La tasa de Capachica de 1575", *Revista Histórica* (Lima) t. XXXV.

—— (1988), "La antigua región del Colesuyu", en *Sociedad andina, pasado y presente. Contribuciones en homenaje a la memoria de César Fonseca,* Lima.

Rowe, John H. (1960), "The Origins of Creator Worship among the Incas", en *Culture in History,* Berkeley.

Ruffié, Jacques, Jean-Claude Quillici y Pierre Fernet (1970), "Sur l'expression phénotypique des chromosomes R^2 du systéme Rhesus [étude de la population Chipaya des Hautes-Andes]", *Comptes rendus de l'Académie des Sciences,* París, t. 270, pp. 2 489-2 491.

Saignes, Thierry (1980), "Una provincia andina a comienzos del siglo XVII: Pacajes según una relación inédita", *Historiografía y Bibliografía Americanistas* (Sevilla) XXIV, pp. 3-21.

—— (1984), "Nota sobre la contribución regional a la mita de Potosí a comienzos del siglo XVII", *Historiografía y Bibliografía Americanistas* (Sevilla) XXVIII, pp. 47-64.

—— (1985a), *Los Andes orientales: historia de un olvido,* Cochabamba.

—— (1985b), "Caciques, Tribute, and Migration in the Southern Andes. Indian Society and the 17th Century Colonial Order (Audiencia de Charcas)", *Institute of Latin American Studies Occasional Papers,* núm. 15, Londres.

Salomon, Frank (1980), *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas,* Otavalo.

Sanchez Albornoz, Nicolás (1978), *Indios y tributo en el Alto Perú,* Lima.

—— (1983),"Mita, migraciones y pueblos: variaciones en el espacio y en el tiempo. Alto Perú 1575-1692", *Historia Boliviana* (Cochabamba) III, núm. 1.

Santamaria, Daniel (1973), "Potosí entre la plata y el estaño", *Revista del Instituto Panamericano de Geografía e Historia,* México, 1973, pp. 71-115.

Sempat Assadourian, Carlos (1982), *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico,* Lima.

—— (1983), "Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino", HISLA, núm. 1, pp. 7-20.

Souffez, Marie-France (1985), "El simbolismo del piojo en el mundo andino, boceto filológico", *Antropológica,* Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Católica, Lima, III, núm. 3, pp. 171-202.

—— (1986), "Los piojos en el mundo prehispánico, según algunos documentos de los siglos XV y XVI y unas representaciones en cerámicos mochicas", *Antropológica,* Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Católica, Lima, IV, núm. 4, pp. 155-190.

Spalding, Karen (1974), *De indio a campesino: cambios en la estructura del Perú colonial,* Lima.

Spalding, Karen (1984), *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule,* Stanford.

—— (ed.) (1982), *Essays in the Political, Economic and Social History of Colonial Latin America,* Newark.

Stern, Steve J. (ed.) (1987), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries,* Madison.

Stiglich, Germán (1922), *Diccionario geográfico del Perú,* 3 vols., Lima.

Szeminski, Jan (1984), *La utopía tupamarista,* Lima.

—— (1985), "De la imagen de Wiracučan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua", *Histórica* (Lima) 9, 2.

—— (1987a), *Un Kuraca, un dios y una historia ("Relación de antigüedades de este reyno del Pirú", por don Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua), Antropología Social e Historia,* núm. 2, Jujuy.

—— (1987b), "Why Kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century", en *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries,* ed. por Steve J. Stern, Madison, pp. 166-192.

Tandeter, Enrique (1980), "La rente comme rapport de production et comme rapport de distribution: le cas de l'industrie minière de Potosí, 1750-1826", tesis de tercer ciclo, EHESS, París.

—— (1981a), "Forced and Free Labor in Late Colonial Potosí", *Past and Present,* núm. 93, pp. 98-136.

—— (1981b), "La producción como actividad popular: ladrones de minas en Potosí", *Nova Americana,* núm. 4, pp. 43-65.

Tandeter, Enrique, y Nathan Wachtel (1983), "Conjonctures inverses. Le mouvement des prix à Potosí pendant le XVIII^e siècle", *Annales ESC,* año 38, núm. 3, pp. 549-613.

Tandeter, Enrique, Vilma Milletich, María Matilde Ollier y Beatriz Ruibal (1987), "El mercado de Potosí a fines del siglo XVIII", en *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX,* ed. por Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter, La Paz, pp. 379-424.

Taylor, Gerald (1980), "Supay", *Amerindia,* núm. 5, pp. 46-63.

Tello, Julio C. (1923), "Wira Kocha", *Inca,* Órgano del Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos (Lima) 1, núms. 1-3, pp. 93-320 y 583-606.

TePaske, John J. (1982), "The Fiscal Structure of Uper Peru and the Financing of Empire", en *Essays in the Political, Economic and Social History of Colonial Latin America,* ed. por Karen Spalding, Newark, pp. 69-94.

——, y Herbert S. Klein (1981), "The Seventeenth-Century Crisis in New Spain: Myth or Reality?", *Past and Present,* núm. 90, pp. 116-135.

Tord Nicolini, Javier, y Carlos Lazo (1981), *Hacienda, comercio, fiscalidad y luchas sociales (Perú colonial),* Lima.

Torero, Alfredo (1974), *El quechua y la historia social andina,* Lima.

—— (1987), "Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI", *Revista andina,* año 5, núm. 2, pp. 329-405.

Trelles Arestegui, Efraín (1983), *Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda peruana inicial,* Lima.

Tschopik, Harry, Jr. (1951), *The Aymara of Chucuito, Peru, I: Magic,* Anthropological Papers, 44, 2, American Museum of Natural History, Nueva York.

Uhle, Max (1913), "Los indios atacameños", *Revista chilena de historia y geografía*, t. V, pp. 104-111.

—— (1922), *Fundamentos étnicos y arqueología de Arica y Tacna*, Quito.

Urbano, Enrique (1981), *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cuzco.

—— (1988), "Thunupa, Taguapaca, Cachi. Introducción a un espacio simbólico andino", *Revista Andina*, 6, núm. 1, pp. 201-224.

Urioste de Aguirre, Martha (1978), "Los caciques Guarachi", en *Estudios Bolivianos en Homenaje a Gunnar Mendoza*, La Paz, pp. 131-140.

Urton, Gary (1981), *At the Crossroad of the Earth and the Sky*, Austin.

Valcárcel, Luis (1912), "Kon, Pachacamac, Viracocha. Contribución al estudio de las religiones del antiguo Perú", *Revista Universitaria* (Cuzco) I, núm. 1, pp. 35-49, núm. 2, pp. 34-46 y núm. 3, pp. 2-11.

Vellard, Jehan (1949-1951), "Contributions à l'étude des Indiens Urus ou Kot'suns", *Travaux de l'Institut français d'études andines*, vol. I, pp. 145-209; vol. II, pp. 51-88; vol. III, pp. 3-39, Lima.

—— (1954), *Dieux et parias des Andes. Les Ourous, ceux qui ne veulent pas être des hommes*, París.

—— (1957-1958), "Études sur le lac Titicaca: les Ourous Chipayas", *Travaux de l'Institut français d'études andines*, vol. VI, pp. 51-94, Lima.

—— (1959-1960), "Études sur le lac Titicaca: origines des populations actuelles du haut plateau", *Travaux de l'Institut français d'études andines*, vol. VII, pp. 1-41.

Villalobos R., Sergio (1979), *La economía en un desierto. Tarapacá durante la Colonia*, Santiago.

Wachtel, Nathan (1966), "Structuralisme et Histoire: à propos de l'organisation sociale du Cuzco", *Annales ESC*, núm. 1, pp. 71-94.

—— (1971a), *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (1530-1570)*, París.

—— (1971b), "Pensée sauvage et acculturation. L'espace et le temps chez Felipe Guamán Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega", *Annales ESC*, núms. 3-4, pp. 793-840.

—— (1974), "L'acculturation", *Faire de l'histoire*, ed. por J. Le Goff y P. Nora, París, pp. 124-146.

—— (1978), "Hommes d'eau: le problème uru (XVI-XVII^e siècles)", *Annales ESC*, año 33, núms. 5-6, pp. 1127-1159.

—— (1980-1981), "Les *mitimas* de la vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Capac", *Journal de la Société des Américanistes*, LXVII, pp. 297-324.

Wagner, Peter (1970), *The Protestant Movement in Bolivia*, South Pasadena, California.

Zavala, Silvio (1978-1980), *El servicio personal de los indios en el Perú*, 3 vols., México.

Zuidema, R. Tom (1964), *The Ceque System of Cuzco. The Social Organisation of the Capital of the Inca*, Leyde.

—— (1973), "La parenté et le culte des ancêtres dans trois communautés péruviennes: un compte rendu de 1622 par Hernández Príncipe", en *Signes et langages des Amériques: recherches amérindiennes au Québec* (Montreal) 3 (1-2) pp. 129-145.

—— (1977a), "The Inca Kinship System: a New Theoretical View", en *Andean Kinship and Marriage*, ed. por R. Bolton y E. Mayer, Washington, pp. 240-281.

Zuidema, R. Tom (1977b). "The Inca calendar", en *Native American Astronomy,* ed. por A. F. Aveni, Austin, pp. 219-259.

—— (1982), "Catachillay: The role of the Pleiades and of the Southern Cross and α and β Centauri in the Calendar of the Incas", en *Ethno-Astronomy and Archeo-Astronomy in the American Tropics*, ed. por A. F. Aveni y G. Urton, Nueva York.

——, y Gary Urton (1976), "La constelación de la llama en los Andes peruanos", *Allpanchis*, IX, pp. 59-119.

Zulawski, Ann (1987), "Forasteros y yanaconas: la mano de obra de un centro minero en el siglo XVII", en *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*, ed. por Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter, La Paz, pp. 159-192.

ÍNDICE ANALÍTICO

Abancay: 403
Achacache: 411, 413, 530
achachilas: 42, 44, 102
Achocalla: 405
Acora: 399, 402, 406
Acosta, José de: 15, 342, 549, 571
actividades económicas, agricultura: 68-69, 74, 82, 86-87, 89-90, 94, 96, 98-99, 141, 147, 159-162, 182-184, 249, 251-259, 271, 276-278, 281, 283, 288, 299-300, 304, 328, 331-333, 394, 398, 413, 552, 568, 573, 587; caza: 177, 182-183, 241, 256, 259, 265, 304-305, 323, 332-333, 563, 587; cestería: 341; ganadería: 68-69, 78, 88-94, 99, 135, 147, 173-175, 182-183, 256, 278, 282, 293, 296, 299, 304, 323, 332-333, 363, 398, 413, 419-420, 563, 568; pesca: 259-260, 262-263, 266, 304, 323, 332-333, 363, 573, 587; recolección: 182-183, 256, 265-266, 304-305, 332-333, 563; revolución agrícola: 280-282, 289, 296, 299-300, 304, 314, 332-333, 586; tejidos: 264, 341, 345, 475, 477, 562-563
aculturación: 20, 240, 346, 352-353, 355, 357, 362, 364, 387, 394-395, 397, 408, 433, 446-448, 462, 473, 487, 495, 497, 499, 501, 530, 542, 553, 555, 557, 559, 567, 572, 574, 578, 583, 584
agustinos, orden: 415-416, 484
alcabalas: 450, 474-476, 498
Alcalá, Juan de: 364-365
alcaldes: 126, 419; funciones de los: 125, 189; gastos de los: 131
Alcedo, Antonio de: 572
Aldana, Lorenzo de: 349-350, 415, 484
Almago, Diego de: 572
alsa (comida sagrada): 100-101, 113, 129, 141-142, 144, 146, 161, 163-164, 169-170, 173, 175, 188, 191, 198, 201, 203-204, 206, 208, 246-247, 253, 306; como equilibrio de la riqueza: 139-140; costos del: 130-134
Alvarado de la Vega, José: 235, 238, 240, 417-418
Ancoraymes: 353, 357, 413, 432-433, 451, 453
Antisuyu: 507, 514, 542
apóstol (comida sagrada): 228
Apurimac: 581
Arapa: 421
araucanos, indios: 362
archipiélagos: 300, 303-304, 332, 348-349, 398-399, 401, 403, 414-415, 417, 427n, 488
Arequipa: 452, 455, 571, 578, 581
Arica: 337, 437, 477, 565, 574
armas, indígenas: 367
Arriaga, José de: 500, 503
asambleas (*Parlamentos*): 120-121, 124, 134, 189, 593; funciones de las: 122
asanaques, indios: 399, 402, 579
Atacama: 478, 568-570, 574
atacamas, indios: 478
Atahualpa: 403, 521
Atahualpa, departamento de: 16
Aullagas: 463, 512, 522, 578-579; tierras cultivadas por los moratos en: 248-250, 252, 259, 279
aullagas, indios: 399, 459, 567, 579
Ávila, Francisco de: 526, 550
awkallas: 180-182, 184, 242, 522
Ayachucho: 581
ayllus: 26, 27, 29-32, 50, 69-71, 75, 80-82, 85, 88, 92-94, 98-102, 108-111, 114, 117, 120-121, 123-126, 129, 133-136, 144-145, 187-188, 191-192, 196, 205-206, 208, 211, 214, 217, 225, 227, 249, 252, 267, 270, 279, 281, 296, 301, 307, 309-311, 313-317, 319-320, 331, 333, 340, 384, 400-401, 403-404, 411, 427, 433, 487, 536, 540, 605
aymaras, indios: 15-16, 27, 50, 53-54, 101-102, 118, 120-122, 136, 142, 143, 213-214, 216, 234, 236-238, 248-249, 254, 259, 264, 271, 300n, 317-324, 329, 331, 340, 355, 420, 543; agricultura: 304, 335; conflictos con los chipayas: 32-33, 94, 219, 221, 300, 327; demografía: 286, 379-381; dualismo en los: 66-67; ganadería: 335; lengua: 26, 217, 219, 221-222, 307, 577-578, 606; moratos y: 219, 227-229; organización espacial: 539; organización social: 315, 321, 567; similitudes con los chipayas: 19-20
ayni: 86-87, 107, 143, 540
Ayparavi: 32, 68, 94, 96-99, 108-110, 116, 121-124, 140, 144-145, 270, 277-281, 287, 300-304, 326-328, 330-333, 586, 591-593, 599, 605
Azangaro: 336-337, 355, 421, 491, 539

Bacarreza, Zenón: 276, 285, 287, 295
Bakewell, Peter J.: 440

Bertonio, Ludovico: 335, 509, 512, 520-521, 524, 526, 539, 541, 543-544, 548-549, 553
Betanzos, J. de: 506
Bibar, Gerónimo de: 571
Bloch, Marc: 21, 561
Bolívar, Felipe de: 371
Boman, Eric: 569
Bouysse-Cassagne, Thérèse: 400, 539, 549-550, 578-579
brujería: 191-192, 211, 558, 609
Buck, Fritz: 287

Cabredo, Rodrigo de: 518, 520
Cacha: 508
caciques: 309, 329, 340-341, 347, 362, 369, 406-409, 411, 442, 463-473, 476, 478-480
Cahuillca: 526, 546, 550-551
Cajas reales: 361, 387-389, 412, 435, 441, 450, 498, 561, 563-564, 568
Cajatambo: 500
Calacoto: 405, 470, 494
Calamarca: 529
Calancha, Antonio de la: 363, 513, 518, 525-528, 530
calchaquis, indios: 362
calendario: 126; civil: 127; religioso: 127; *silos* y: 52
Callapa: 353, 357, 405, 494
Camana: 517
camanchacas, indios: 477-478, 571, 573-575, 579
Camarones: 568, 574
camayos (guardianes): 85-86, 252
Camichiri: 597, 605
canas, indios: 508, 572
Canas y Canchis: 421, 429, 439
Canasa: 566
Capachica: 355
Capinota: 415-417, 421
Capoche, Luis: 406-407
Caquiaviri: 405
Caquingora: 405, 494
Carabuco: 337, 453-454, 511, 516-518
Caracollo: 423
Carangas: 15, 18-19, 209, 217, 271, 277, 285-286, 293, 300, 304, 314, 324, 337, 342, 355, 364, 389, 392, 401-402, 424-432, 449-450, 461-462, 473, 486, 488, 490, 492, 521, 563, 565-569, 576, 583, 595, 598
carangas, indios: 397, 399, 403, 417, 423, 457, 560, 563, 568, 572
cargos, sistema de: 144, 196, 229, 267, 268, 306-307, 309, 311, 334, 584, 587, 596; antigüedad del: 141; categoría de recursos y: 136-138, 140; civiles: 122-126, 128, 600; costos de los: 129-134, 228; desaparición del: 591, 597, 608; dualismo en el: 275; entrega de: 170-173; religiosos: 20, 125-128, 271, 309, 312, 474, 598, 600, 6108; rotación de: 127-129, 271
Cariquima: 575, 598
Carvajal y Sande, Juan de: 364, 460
Casa, Bartolomé de las: 507
casayas, indios: 399, 402, 416-417
Castro, Rodrigo de: 364
Cavana: 337, 355, 439
ceques: 44, 50
Cereceda, Verónica: 541
Cieza de León, Pedro: 509, 512, 571
čipayas, indios: 19; agricultura: 276
Coata: 342, 352, 355, 408, 485-487, 491, 578
Cobija: 477-478, 569, 574-575
Cobo, Bernabé: 549
Cochabamba: 259, 347-349, 356, 364, 374, 399, 401, 403, 415-417, 419, 423, 425, 437-438, 456-457, 475, 488, 597
cofradías: 452-453, 528-529
Cole, Jeffrey: 439
collanas, indios: 32
Collao: 514
collas, indios: 399, 567, 579-580
Colón, Cristóbal: 516
colonización del imaginario: 557
Colquemarca: 566
compadrazgo: 143
complementariedad, principio de: 398, 488, 498
Comujo: 566
comuneros: 118-120
comunidades: 101, 117, 121, 144, 414, 418, 433; surgimiento de las: 408-418
Condesuyu: 421, 507, 514, 572
Conima: 355
conmutaciones: 439, 441-442, 445n, 449, 462, 469, 472
contribución (impuestos): 118-119, 306, 346; *véase también* tributo
conversión, a iglesias protestantes: 597, 599, 602-605, 609, 612, 620
cosmología: 270, 535-536, 538
cotas, indios: 348
Copacabana: 140, 511, 533; Virgen de: 525-532, 543, 550-551, 555
Coroma: 421
Corque: 597
Corquemarca: 342, 369, 401, 423
corregimientos: 339, 371, 373, 404-405
crecimiento demográfico: 119
Créqui-Montfort, Georges: 19, 577-578, 581
criollos: 473; indios: 488-490
cristianismo: 52, 59, 238, 504, 512, 521, 527, 553, 560; como idolatría: 503
Cúneo Vidal, Rómulo: 569, 572-573

Cuniyara Viracocha: 516, 546, 550-551; *véase también* Viracocha
curačas: 213-214, 337, 340-342, 349, 354, 362-364, 368, 399-400, 403-404, 406, 442, 464, 467-468, 540, 566
Curaguara: 405
curas, y la explotación de los indios: 451-455; *véase también* evangelización
Cuzco: 343, 348, 362, 421, 424, 428-429, 431, 456-457, 473, 477, 508, 514, 517, 532, 539, 542, 566, 581-582; Templo del Sol: 533

Chacamarca: 507, 511
Challacollo: 235, 343, 347-350, 352, 367-369, 408, 415-424, 461, 472, 475, 479, 480-485, 487
challacollos, indios: 365, 367
Chambilla, Diego: 468
champi: 58-59, 61, 63
changos: 572-573
Charamoco: 347-348, 416-417, 488
Charcas: 363-364, 423, 425, 439, 441
charcas, indios: 567
Chayanta: 457
chillaguas, indios: 217, 563-565, 586
Chinchaysuyu: 542
Chinchón, virrey: 438, 448
chipa, chipana: 56, 306
chipayas, conflictos con los aymaras: 32-33, 94, 219, 221, 300, 327; cosmología: 270; demografía: 283-284, 286-288, 300; dependencia de los aymaras: 70; emancipación de los: 331-332; lengua: 577, 579, 581; organización del territorio: 30-31, 39, 41, 66, 270, 299, 303, 334, 499; organización social: 31, 33-34, 66, 270, 280-281, 301, 303, 307, 321, 331, 585; similitudes con los aymaras: 19-20
chiriguanos, indios: 348, 362
Chiuchiu: 574
choquelas, indios: 549, 552, 576
Choro: 368, 579
Chucuito: 337, 341, 344, 346, 352, 355, 357, 362-364, 367, 389, 399-403, 406, 428-430, 439, 449, 453, 461, 576
chuis, indios: 348
chullpa-puchu: 15, 21, 216, 234, 271, 544, 587, 600, 607
chullpas: 143, 186, 208-209, 211-216, 234, 236-238, 295, 544-545, 552, 582, 585, 599, 606-607
Chuquichambi: 431
Chuquicota: 424-428, 430-431, 488-490, 561-563, 566, 568
Chuquilla: 576
Chuquisaca: 528-529

Demarest, Arthur: 512-513
demografía: 268, 282-283, 286, 288-289, 301, 310, 313-314, 331-332, 337, 351, 353, 356, 370-371, 375, 378-382, 384-386, 389n, 391, 394-397, 404, 409, 414, 433, 438, 441, 447-448, 464, 497, 584; epidemias y: 373-374, 383, 387, 485, 498; revolución agrícola y: 333
Desaguadero: 219, 234, 243, 262, 264, 268, 271, 335, 345, 353, 358, 362-366, 498, 500, 502, 507, 511, 539, 579; origen de: 523
diablos: 179-180, 183, 192, 194-195, 202, 210, 503, 522, 553-556
dieta, de los chipayas: 305-306; transformación de la: 281
Díez de San Miguel, Garcí: 337, 406
diezmos: 361; fluctuaciones de los: 392-396, 498
dioses, cuadratura de los: 200-201, 215, 253, 257-258, 516-516, 522-523, 526, 553-554, 556, 587, 620
dualismo: 25, 27, 34, 36, 41, 52, 64-67, 70, 84, 100-101, 121-122, 127, 145, 152, 186, 191, 200, 213, 216, 225, 229, 255, 267, 270, 275, 282, 333-334, 404, 499, 523, 537, 539-540, 552, 554, 556, 566, 584-585, 587, 595; cuadripartición y: 307-309, 321, 331; tripartición y: 310-315, 586, 592
dunas: 301-304, 326-327, 329, 331-332; y vientos: 94-98

Earls, John: 106, 508
eje acuático: 339, 352-356, 361, 370, 372, 374, 387, 392, 394, 399, 401, 410, 453, 478, 480, 505, 539, 550, 552, 561, 568, 571, 574-577, 579; origen del: 511, 522-524, 526, 551
encomenderos, encomiendas: 349, 403-404, 406, 415, 563-564, 567, 571
endeudamiento, de los indios: 331, 427, 433, 443
endogamia: 101, 307, 315, 317-318, 321, 333, 342, 400, 415, 605
Enríquez, Martín: 353
epidemias: 211, 371, 373, 380-381, 383, 387, 480, 485, 498, 598, 613, 615
eqa: 70-71, 74-75, 79, 81-82, 87, 96, 100-101, 108
esclavitud: 444, 446
estancias: 30-31, 36, 50, 56, 75, 92-93, 99, 251, 413, 421, 423, 487
estratificación social: 134-139, 336, 342, 479
evangelistas: 596-597, 600-601, 613, 617
evangelización: 404, 415-416, 500-502, 516, 553, 556-557, 587
exogamia: 316, 415

Fernández Guarachi, Gabriel: 366, 375, 381, 383, 386, 407-408, 414-415, 434-435, 438, 440-442, 444-447, 449, 465-468, 472, 478

fiestas: 46, 51, 53, 60, 125, 141-142, 146-147, 187, 196, 201, 228, 503, 553, 587, 600; costos de las: 455; de Carnaval: 61, 126-127, 144, 169, 170, 208, 243, 452-453, 592; de Corpus Christi: 39, 46, 52, 454, 554; de la Candelaria: 127, 528; de los compadres: 57, 58; de matrimonio: 113; de santa Ana: 306-307, 590-592; de Todos los Santos: 202, 204-209, 309; religiosas: 270
forasteros: 351-352, 355-358, 371, 375, 407-408, 411, 413, 418, 420-421, 424-434, 446, 448, 461, 464, 468, 473, 479-481, 485, 486, 487, 490-498
Frezier, Amédée François: 571

García Murato, Miguel: 238, 240, 418
Gisbert, Teresa: 517, 525, 532, 554-555
Golte, Jürgen: 450
González Holguín, D.: 546
Guaman Poma de Ayala, Felipe: 451
Guancane: 484-485
Guaqui: 268, 357, 362, 366, 405, 435, 447-478
Guarachi, Vicente: 592-595
Guarina: 401, 410-411, 478
Guator: 573-574

haciendas: 261, 395, 419, 423-424, 432, 481; conflictos con las comunidades: 409
hambrunas: 386, 396
Hamilton, Earl: 388
Hanan Pacha: 553
hapiñuñus: 548-551
haracapis, indios: 402, 579
herencias: 114, 134
Hilave: 340, 367, 399, 402
huacas: 503, 507, 527, 542, 548
Huachacalla: 16, 19, 217, 277, 287, 308-309, 313, 315, 317-319, 321, 324, 326, 328, 331, 333, 420, 424-425, 427, 431, 446, 478, 532, 563-564, 566, 583-584, 592-593, 597-599, 602
huachacallas, indios: 303, 324, 328-329, 585
Huancane: 355
Huancavelica: 500
Huarina: 501
Huarochiri: 500
Huayna Capac: 348-349, 401
Hulloma: 494
Hurin Pacha: 553

identidad: 19-20, 67-68, 100, 108, 122, 144, 215-216, 229, 266, 268, 274-275, 321, 330, 334-335, 395, 402-403, 408, 430, 433, 499, 569, 583, 585, 587, 596; mestizaje e: 457, 460, 487-488, 498
idolatría: 19, 500, 502-504, 516, 553, 556, 559, 596
Iglesia, ingresos de la: 453-455; *véase también* cristianismo; curas; evangelización
igualdad, principio de: 114, 140
illa: 53, 58, 175-176
Illapa: 512, 554
Ilo: 573-574
impuestos: 284, 353, 469; *véase también* tributo
incas: 106, 209, 340, 397-399, 401-403, 417, 447, 512, 526, 543-544; mito de la creación: 506-509, 513, 520; organización del espacio: 539
indianidad: 460, 473, 496, 498, 531, 560, 584
Iquique: 142, 571-572, 574-575
irrigación, sistema de: 69, 71-81, 88-89, 91-93, 99, 109, 117, 184, 249, 251, 277-282, 299, 333, 594; dualidad en el: 70
iru-itus, indios: 219, 268, 271, 360, 362, 365-367, 376, 397, 401-402, 409, 437, 447, 495-496, 501, 583, 586; demografía: 358; lengua: 218, 577; rebelión de los: 354, 375, 380, 446
Isluga: 575-576

jalsuri: 242, 244, 246-248, 255, 257
jesuitas, orden: 500, 517-518
Jesús de Machaca: 353, 359, 361-362, 366, 374-383, 385-387, 394, 396, 405, 407-408, 413-415, 431, 434-435, 438-439, 464, 472, 478-480, 488, 495-497, 532, 580
Juli: 367, 399, 406, 500

Kay Pacha: 553
Klein, Herbert: 387

La Paz: 122-123, 217, 259, 261, 268, 343, 421, 450, 452, 456, 465, 475, 477, 529
Lacajahuira: 523, 575
Ladrón de Guevara, Gregorio: 308, 330
lagos, de Chipaya: 289-299, 304, 502
Larecaja: 351, 414, 419, 437-438, 365, 488, 557
Lartan, Esteban: 405
Latcham, Ricardo E.: 569
Lazo, Carlos: 450
linajes: 101, 115, 117, 270, 296-299, 317, 472, 538; distribución de los: 32, 108-109; matrimonio y: 110, 143-144, 316; mezcla de: 332
Lipes: 336, 389, 561, 569, 576-579
Lizárraga, fray Reginaldo de: 571
Llapallapani: 220, 222, 225, 227, 248, 259, 268
Lluta: 568, 573
Loa: 568, 571, 574
López, fray Luis: 417
López Beltrán, Clara: 439
López de los Ríos, José: 518
Lozano Machuca, Juan: 569, 571, 576-577, 579
lupacas, indios: 397, 399, 401, 403, 406-408, 429-430, 560, 572; identidad: 408; organización política: 402, 567

Machaca: 405
Machacamarca: 410-411, 502
Maica: 594
mallkus (divinidades): 53-55, 57-61, 63-64, 67, 108, 125-127, 129, 146-147, 151-152, 154, 158, 159, 160, 162, 164, 166, 168, 170, 174-175, 177-182, 184, 188-189, 191, 195-196, 198, 200-201, 211-213, 215, 243-248, 253-255, 270, 499, 556, 587, 591-592, 595-596, 598-600, 608, 615, 620; distribución de los: 54, 56
mallqui: 536-537
Manco Capac: 510, 546, 548
marabaques: 442-446, 470, 472, 474, 584
Maraya: 562-563, 565
Marka Qollu: 53, 59, 60, 65, 79, 211-212, 593-594
Martínez Vegaso, Lucas: 573
Matienzo, Juan de: 499, 549
matrimonio: 101-102, 106, 112-113, 143, 315, 319-320, 430, 473, 501; endogámicos: 317-318, 431, 605; linajes y: 110, 117, 316; mixtos: 225, 431
mayordomos: 125, 127, 128, 205, 452
medios y cuartos: 31-35, 37-38, 51, 60, 65, 88, 117, 124, 126, 129, 144, 152, 159, 162-163, 169, 173, 182, 191, 225, 229, 251, 267, 270, 280, 283, 297, 299, 303, 309, 313-315, 321, 333, 400-401, 421, 481, 566, 587, 605
memoria colectiva: 418
Mercado de Peñaloza, Pedro de: 405, 577, 580
mesianismo: 601, 606-607
mestizaje, entre indígenas: 225, 227, 229, 431, 457, 460, 473, 479, 487-488, 496, 498
Métraux, Alfred: 19, 21, 24, 27, 42, 44, 108, 196, 218, 268, 271, 276-277, 282, 287, 310, 314, 534, 577, 580, 595
migraciones: 418-420, 428, 430, 432, 434, 438, 464, 479-480, 497
milagros: 530-531
minas: 261, 323-324, 388, 455, 457, 467, 490, 492, 497; de Carangas: 389, 424, 428-430; de Charcas: 425; de Chucuito: 389; de Esquilache: 367; de Guallatiri: 428; de Lipes: 389, 425, 427; de Oruro: 389, 460-461; *véase también* Potosí
mingas (trabajadores libres): 439-440, 459
mita, véase trabajo obligatorio
mitayos: 309, 311-312, 324, 343-344, 347, 350, 357, 366, 406-407, 428, 438-442, 446-449, 455, 457-461, 464, 468-469, 480, 488, 490
mitimaes (colonos): 348-349, 398, 401, 403, 405, 414, 417, 421, 527, 566-567, 572-573
mito etnográfico: 360
mitos del origen, comparación entre chipayas y moratos: 237-239; de los chipayas 15, 47, 209, 235-237, 240, 275-276, 300n, 552, 606-607; de los moratos: 213-215, 240, 276, 418; dualidad del: 275
Mizque: 351
Moho: 355
Monclova, virrey conde De La: 447-448, 472, 480
Moquegua: 571, 573
moratos, indios: 21, 218-226, 230-234, 242, 246-250, 271, 326, 586; agricultura: 251-259, 279; aymaras y: 219, 227-229; caza: 259, 263, 265; deculturación de los: 266; endeudamiento: 261, 262, 265; identidad: 266, 268; mito del origen: 213-215, 240, 276; organización social: 267; pesca: 259-260, 262-264, 266; revolución técnica de los: 263, 266; sistema de cargos: 267
Morineau, Michel: 388
Morúa, fray Martín de: 579
muertos: 44, 190, 202-203, 209-211, 216; dos categorías de: 42-43

nobleza indígena: 472

occidentalización: 458
ochosumas, indios: 219, 345-346, 353, 360, 362-363, 366, 397, 401-402, 437, 501, 583; lengua: 578; rebelión de los: 364-365, 368, 380, 446
Oliva, Anello: 545
Omasuyo: 337, 355-357, 364, 401, 405, 410-413, 429, 432, 450, 478, 491, 5329
omasuyos, indios: 460
originarios: 329, 350, 355-356, 358, 371, 408, 411, 418, 420, 424-426, 429, 432-434, 444, 448, 450, 464, 479-482, 485-487; desclasamiento de los: 490-498
Ortiz, Diego: 516
Oruro: 123-124, 130, 136, 220-221, 235, 243, 259, 261, 364, 369, 381, 389, 418, 456, 460-462, 465, 475, 477, 544, 597

Pacajes: 337, 355, 357, 364, 367, 373, 375, 405-406, 429, 431, 434-441, 445-450, 461, 469-471, 473, 493-494, 560, 577
pacajes, indios: 397, 399, 401, 403, 406, 423, 431, 442, 460, 572; identidad: 408; organización política: 402
Pacaritambo: 510
Pachacamac: 526
pachacuti: 542-543, 607
Pachacuti Yupanqui: 572
Pachamama: 53, 59-60, 149, 151, 154-155, 158, 160-162, 166, 168, 174, 180-181, 184, 195, 241, 536, 553-555, 620
Pachayachachi: 554

pakarinas: 57, 508
Palata, virrey duque de La: 325, 350-353, 355-356, 358, 367, 371, 373, 383-384, 394, 405, 418-420, 424, 432, 438-439, 447-448, 451, 461, 468, 479-480, 485-486, 563
parentesco, sistema de: 84, 88, 99, 101-108, 116, 143-144, 179, 270, 307, 315, 321, 340, 400-401, 536, 539-540, 542, 587, 601, 604-605
Paria: 337, 343, 345, 347-349, 352, 355-356, 368, 392, 399, 402, 415-416, 419, 421, 423, 429, 431, 439, 449, 457, 460-461, 475, 481, 578
pasantes: 46, 60-61, 86, 127, 196, 198, 201, 306-307; elección de los: 57, 125-126; gastos de los: 107, 129-134, 140-141, 147, 309
pastos, indios: 545
Patiño, Francisco: 503
Paucarcolla: 337, 355, 429, 439, 485-487, 491
pentecostales: 596-597, 599, 601, 605, 607-608, 617-618
Pica: 571, 574
Pirca: 475
Pisagua: 568, 571, 574-575
pitajas: 61
Pizarro, Francisco: 521, 564
Platt, Tristán: 541
Pocona: 348, 428
pokara: 53, 59, 60, 147, 151, 164, 196, 212
polimorfismo: 512, 514
Polo de Ondegardo, Juan: 340-341, 348
Poma de Ayala, Guaman: 92, 517, 542-544, 546-547
Pomata: 358, 399, 428, 467, 478
Porco: 399, 431, 439, 457
Posnansky, Arthur: 19, 276, 295, 580
Potosí: 306, 309, 324, 343-344, 350-352, 357, 361-362, 364, 371, 381, 387-392, 406, 419-421, 423-425, 427-428, 438-441, 443, 445-446, 448-449, 455-460, 462, 465, 467-468, 470-480, 488-490, 494, 497, 528, 532, 554, 561, 563-564, 578, 584
precios, movimiento de los: 389-392, 394, 396, 498
Pucara: 508, 511
Pucarani: 410
pueblos de reducción: 404-405, 408, 416, 418, 433-434, 463, 480, 497, 499, 562, 565-566, 576, 583
Puente, Diego de la: 517
Puerto Viejo: 514
Puno: 581
Puñeca: 219, 224-225, 227, 228-230, 234, 241-242, 248, 251, 259-260, 262-264
puquina: 16; lengua: 221
puquina, indios: 352; lengua: 26, 577-581, 606
purunpacha: 548, 552
Pusi: 355

q'aq'a: 210-211
quechuas, indios: 118; lengua: 222, 307, 577-578
quemes, indios: 576
Quillacas: 488
quillacas, indios: 399, 402-403, 567, 578
Quinamares: 511
quinaquitaras, indios: 583

Ramos Gavilán, Alonso: 511, 512-513, 515, 517-518, 524-527, 530, 550, 555
rebeliones: 354, 361-362, 364-365, 368-370, 385-386, 395-396, 446, 449, 451, 469, 473
reciprocidad: 121, 143, 186, 271, 303, 329, 363, 463, 466, 468, 470, 540, 542, 556
repartimientos: 324, 343, 347-348, 352-353, 404-405, 412, 418, 420, 424, 427-428, 434-435, 449-451, 463, 473-474, 498, 561-562, 571
rituales: 19, 53, 60, 63-65, 100, 125, 146, 306, 334, 556, 591, 621; abandono de los: 502; acuáticos: 126, 184; agrarios: 85, 147, 159-162, 163, 171, 173, 181, 184, 201, 248, 252-258, 539; características de los: 256; combates: 33; de captura de los vientos: 162, 187, 189-191, 210; de caza: 147, 177-178, 180, 182-184, 202, 240-242, 247, 256; de exorcismo: 192-193, 210, 215; de expulsión de enfermedades: 187, 210; de fecundidad: 126, 159, 201, 241, 248, 256-257, 270-271, 522, 600; de ganadería: 256-257; de las mesas: 147-161, 163-165, 167-168, 170-172, 174-178, 180-182, 185, 190, 197-200, 206, 211, 244, 246, 253-256; de matrimonio: 110-113; de pesca: 240, 246-248, 257; de recolección: 246-248; funerarios: 202-204, 215; ingredientes: 153-159, 202; invertidos: 215; lacustres: 147, 163, 171, 173, 181-182, 201, 240, 253, 256-257; pastoriles: 147, 539
Rivet, Paul: 19, 569, 577-578, 581
Rivière, Gilles: 566

Sabaya: 123, 142, 188, 209, 214, 229, 236, 277, 300n, 308, 313, 318-319, 424-425, 430, 532, 555, 561-563, 565-568, 575, 598, 602
Sacari: 566
sacrificios, de animales: 39, 61, 129, 146-147, 160, 164, 166, 168, 170, 174, 182, 185, 187, 190, 193-194, 196-198, 200, 202-203, 253-254, 306, 600
Sajama: 54; volcán: 520-522, 550
Sama: 578
Saman: 337, 347, 352, 355, 421
samiri: 53, 58, 149, 152, 154-155, 158, 166, 174-175, 177-181, 190, 195, 200-202, 242, 548
San Andrés de Machaca: 366, 375-376, 378-379, 405, 435, 442, 479, 495-496

Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Juan de: 509-510, 512, 533, 535, 538, 546, 548-549, 555-556, 572
Santiago de Machaca: 405, 429, 435, 466, 494
Santo Tomás, Domingo de: 516
santos: 60-61, 63, 127, 146, 158, 168, 174, 177, 180-181, 184, 189, 200, 215, 253, 270, 499, 522, 553-556, 587, 595-596, 600
Sarmiento de Gamboa, Pedro: 506-507, 521
Sato: 579
Saucare: 416
sayaña: 113-114, 118-119, 287, 301
sebaruyos, indios: 403, 579
sectas evangelistas, difusión de las: 334
señoríos: 398, 407, 539, 552, 566-567; fragmentación de los: 399-403, 406, 408, 433, 497, 499
serenos y sirenas: 195-198, 200-202, 210-211, 523, 532-533, 551, 555
Sica Sica: 423-424, 437, 465
Sicaya: 416-417
silos: 44, 46-47, 49-51, 54, 57, 59, 64, 126, 147, 151, 163, 592; calendario y: 52; distribución de los: 48; mapa de los: 45
Silva, Juan de: 440
Silverblatt, Irene: 508
simbolismo: 256, 544; piojos y: 545-546, 548
sincretismo: 271, 503-505, 524-525, 531, 553, 560, 584, 587, 595-596
sipe sipe, indios: 417
Soctita: 579
Songo: 403
soras, indios: 399, 402-403, 416-417
Souffez, Marie-France: 545
Stiglich, Germán: 581
sukachiri: 147, 159, 191
supay: 555-556
Szeminski, Jan: 581

Taguapaca: 507, 509, 515-516, 521
t'alla: 53, 60, 63-64, 67, 148, 151, 155, 160, 168, 179-180, 188, 243-248
Tamarugal: 569
Tandeter, Enrique: 387, 393, 476
Taraco: 347
taracos, indios: 420-421, 481
Tarapacá: 279, 475, 565-566, 568-571, 573-576, 583
Tata Sabaya: 213-215; volcán: 521-523, 551
Tawantinsuyu: 398, 403, 513-514, 520, 527, 539, 545
TePaske, John: 387
Tezcatlipoca: 512
Tiahuanaco: 196, 209, 362, 364, 366, 405, 435, 478-479, 507, 511, 513, 525, 579
tierras, escasez de: 395-396, 491-494, 585, 595; propiedad colectiva de la: 81, 93, 100, 117, 279; reparto de: 409, 539; rotación de: 279, 593, 595
Tiezo, Diego de: 580-581
Timusi: 414, 488
Tiquina: 511, 529
Tiratirani: 599, 615
Titicaca, lago: 208, 217, 219, 247, 266, 268, 335-337, 347, 353-355, 357-358, 365, 399, 401, 403, 410, 421, 432, 457, 477-478, 485, 500, 502, 505-511, 516, 525-528, 531-532, 539, 545, 550, 552, 573-574, 577, 579
Titu Cusi: 516
Titu Yupanqui, Francisco: 528-531
Toledo, Francisco de: 324, 336-337, 343, 350-353, 366-367, 371, 373, 385, 394, 404, 409, 424, 438, 457, 459, 472, 474, 480, 488, 499, 557, 561, 563-564, 567, 571, 575, 578-579
Tomina: 425, 428, 431, 437
Topoco: 442
Tord, Javier: 450
Torero, Alfredo: 577-578
Torre Mallku: 53-54, 56, 58, 60-61, 63, 65, 129, 152, 162, 169, 213-215, 270
Torres, Diego de: 503
trabajo, asalariado: 142; colectivo: 108-109, 279; concepto de: 539; libre: 439-440; obligatorio *(mita):* 306, 313, 324-325, 331, 343, 345, 348, 350-351, 353-354, 361, 366, 371, 375, 404, 406-409, 418, 421, 428, 434-435, 437-449, 451, 455, 457, 460, 462, 464-468, 470-471, 474, 479-480, 488-490, 494-495, 497-498, 540, 586
tradición oral: 275-276, 293, 322
tributos: 306-307, 309, 311-312, 329, 342, 344, 357-358, 366, 371-374, 381, 403-406, 409, 418, 422, 425-426, 428-430, 433-437, 441, 450, 455, 462, 464, 466, 468-469, 472, 474, 479, 483, 485-487, 489, 491-494, 496-498, 561-562, 564, 573-575, 579
trueque: 20, 260-262, 306, 396, 451, 474, 488
tsvi (lotes): 69, 96, 141, 144, 251, 278, 281, 288-289, 297, 300, 307, 333, 594-595; asignación de: 82-88, 98-100, 108-109, 114, 116, 118-119, 124, 134, 136, 159, 277, 279-280, 299, 314
Tucumán: 362
Tunupa: 509-512, 525, 532-533, 543, 549-551, 554, 556, 576; transformaciones de: 516-524; y Virachoca: 513-516, 526, 553
Tupac Amaru: 369
Tupac Catari: 369
Turco: 217, 424-428, 431, 563-564, 598

Ucumasi: 566
Uhle, Max: 569

Ulloma: 405
Unión Cristiana: 596, 598-602, 618
Uramayo: 579
Urpayhuachac: 526, 546, 550-551
Uru-Uru, lago: 237, 247, 263
Uruquillas: 463, 578
uruquillas, indios: 399, 402, 459; lengua: 577-581
urus, indios: 15-17, 19-21, 27, 56, 141, 143, 217, 219-220, 223, 226-229, 234, 236, 238, 240, 243, 248-249, 254, 259, 271, 295, 303, 305, 315, 324-330, 335, 340, 342, 344-345, 348-350, 352, 417, 424, 560; Ancohaque: 415, 447, 494-497; aymarización de los: 346, 350, 354-355, 359-361, 366-367, 369, 376, 379, 387, 394-397, 401-402, 408-409, 415, 433, 446-447, 459, 463, 478-479, 484-485, 487, 494-498, 500, 502, 543, 568, 578, 582, 583-586; caza: 177, 266, 268, 335, 345; demografía: 268, 331, 353-354, 356, 379-380; distribución de los: 338; dominio aymara sobre los: 215; dualismo en los: 66-67; economía de los: 99; identidad: 395, 584, 587; lengua: 218-219, 222, 224, 368, 577, 579, 581; naturaleza acuática de los: 271; organización social: 274, 333; pesca: 263, 266, 268, 335, 345; quinaquitaras: 357, 365, 412; recolección: 345; yaro: 375, 379, 494-496
Vázquez Dávila, Alonso: 457
Vázquez de Espinoza, Antonio: 571
Vellard, Jehan: 19, 218, 577
Viacha: 405
Vilcabamba: 516
Villi Villi: 566
villi-villis, indios: 367-370, 397, 401, 484, 583, 586
Viracocha: 505-510, 512, 517, 521. 534, 536-538, 543, 554, 556; y Tunupa: 513-516, 526, 553; *véase también* Cuniraya Viracocha
vírgenes: 181, 184, 215
visiones (sueños): 556-560

Yamparaes: 351, 356, 374, 399, 419, 457, 488
yanaconas, indios: 355-356, 406, 410, 423-424, 432, 437, 448, 457-458, 474, 478
yanas, indios: 340-342, 542
yatiri (brujo): 109, 192-195, 212, 595, 608-609, 618; *véase también* brujería
yayes, indios: 365, 583
Yunguyo: 46, 280, 344, 346-347, 353, 358, 376, 399, 406, 459, 526, 568, 575, 579

Zepita: 344-347, 353, 358, 363-367, 376, 399, 406, 421, 459, 501, 568, 575, 578-579
Zuidema, Tom: 44, 106, 536, 542

ÍNDICE GENERAL

Presentación 7
Abreviaturas 10
Agradecimientos para la edición en español 11
Agradecimientos 13
Introducción: En los confines del mundo 15

Primera parte
MOMIAS VIVIENTES [23]

I. *Juego de espejos*. 25
A. La cuadripartición del territorio 25
B. Encajes y microcosmos. 33
1. El territorio y el pueblo, 33; 2. La iglesia y el cementerio, 39
C. El cielo: el sistema de los *silos*. 44
1. Las líneas de *silos* y los cuartos, 44; 2. Las líneas de *silos* y el calendario, 50
D. La tierra: los *mallkus* y las vírgenes 52
1. Los *mallkus*, 53; 2. Pachamama y las vírgenes, 59
E. La torre de la iglesia 60

II. *El agua y el viento* 68
A. El doble circuito de las aguas 69
1. El circuito de aguas en Tuanta, 70; 2. El circuito de aguas en Tajata, 75
B. Los campos 81
1. La repartición de los lotes *(tsvi)*, 82; Trabajos agrícolas, 86
C. Los lagos. 88
D. Las estancias. 92
E. El pueblo en las dunas 94

III. *El círculo del don* 100
A. El parentesco 101
1. Parientes y aliados, 101; 2. Los linajes, 108; 3. El casamiento, 110; 4. Menores y mayores, 113
B. La comunidad 117
1. Los contribuyentes, 117, 2. La asamblea, 120; 3. Los tres *ayllus*, 121

C. El sistema de cargos 122
1. Los cargos civiles, 122; 2. Los cargos religiosos, 125; 3. La rotación de los cargos, 127

D. El don del *alsa* 129
1. El costo del *alsa,* 130; 2. El circuito del *alsa,* 133

E. Ricos y pobres 134
1. La estratificación social, 134; 2. El mecanismo del *alsa,* 139; 3. Un proletariado rural, 141

IV. *La cuadratura de los dioses* 146
A. Los juegos de *mesas* 147
1. La *mesa* de Kiliminti, 148; 2. La *mesa* de Santiago, 152; 3. El sistema de los ingredientes rituales, 153

B. Los guardianes de los lagos y de los campos. 159
1. Ritos de las siembras, 159; 2. Las tres novenas, 162; 3. Las tres *tishñe,* 163; 4. El Carnaval, 169; 5. La entrega de los cargos, 170

C. La marca del ganado 173
D. La caza de los flamencos. 177
E. La voz de los ritos 180

V. *El derecho y el revés* 186
A. El costado izquierdo 187
1. La expulsión de las enfermedades, 187; 2. La captura de los vientos, 189

B. Los diablos 191
C. Las sirenas del río Lauca 195
D. Los muertos 202
1. Funerales, 202; 2. Todos los Santos, 204

E. Los *chullpas* 208
1. Sombras crepusculares, fulgores nocturnos, 210; 2. El *mallku* de bronce, 211; 3. El Torre Mallku, 213

VI. *El regreso del pasado.* 217
A. Un viaje en el tiempo. 218
B. Los urus del lago Poopó 224
1. La comunidad Isla Moratos, 225; 2. La historia de Daniel, 229; 3. El mito de origen, 234

C. Los remolinos del lago 240
1. La caza de los patos, 241; 2. Los jalsuri, 242; 3. Los ritos de pesca y de recolección, 246

D. Las chacras de Aullagas 248
1. Los trabajos, 249; 2. Los ritos agrarios, 252

E. La integración al mercado 259
1. La Cooperativa Urus Lago Poopó, 259; 2. La revolución técnica, 262; 3. Los fundamentos tradicionales, 264

El problema de la identidad chipaya 270

Segunda parte
EL TIEMPO HACIA ATRÁS [273]

I. *El trabajo de la memoria* 275
A. La revolución agrícola 276
B. Movimientos de población 282
C. El lago y el archipiélago 289
1. El antiguo lago, 289; 2. El archipiélago, 300; 3. El sistema tradicional, 304
D. Mitades y cuartos 307
1. Dualismo y cuadripartición, 307; 2. Entre el dualismo y la tripartición, 310; 3. El problema de la endogamia, 315
E. El tiempo de servidumbre 321

II. *Fronteras interiores* 335
A. El eje acuático 336
B. Heterogeneidad de los grupos urus 342
C. La sedentarización 346
D. El proceso de "aymarización" 350
1. La "evaporación" de los urus, 350; 2. La salida de las aguas, 352
E. Resurgimientos 354
1. Contrastes y bloqueos, 355; 2. Los urus "reservados", 357

III. *Coyunturas coloniales* 361
A. Rebeliones urus 362
1. Los ochosumas y los iru-itus, 362; 2. Los villi-villis, 367
B. Evolución demográfica 370
1. El problema de la recuperación, 370; 2. Jesús y San Andrés de Machaca, 375
C. Coyunturas inversas 387
1. Las Cajas Reales, 387; 2. El movimiento de los precios, 389; 3. Las fluctuaciones de los diezmos, 392

IV. *Reestructuraciones indígenas* 397
A. De los señoríos a las comunidades 398
1. La fragmentación de los señoríos, 399; 2. Surgimiento de las comunidades, 408
B. Migrantes y ausentes 418
1. Challacollo, 419; 2. El Carangas occidental, 424; 3. Ancoraymes, 432
C. La dominación colonial 434
1. Tributo y *mita*, 434; 2. Los repartos, 449; 3. Los cargos religiosos, 451
D. La articulación de las dependencias 455
1. Los indios de las ciudades, 456; 2. Los caciques, 463; 3. Los indios y el mercado, 474

E. Estratificaciones sociales 479
1. La integración de los forasteros, 479; 2. La desaparición de los vínculos étnicos, 487; 3. El desclasamiento de los originarios, 490

V. *El encanto de las sirenas* 499
A. Idolatrías 500
B. Tunupa 505
1. El lago Titicaca, centro original, 505; 2. La gesta de Tunupa, 509; 3. La cuadratura de Viracocha-Tunupa, 513; 4. Transformaciones de Tunupa, 516
C. Copacabana 524
1. El ídolo de Copacabana, 255; 2. La Virgen de Copacabana, 527; 3. En la estela de las sirenas, 531
D. El orden dualista 533
1. La representación del mundo, 533; 2. La lógica binaria, 538; 3. Los mundos salvajes, 543
E. Reestructuraciones mentales 553
1. Santos y diablos, 553; 2. Visiones y apariciones, 556

VI. *La noche de los tiempos* 561
A. En los orígenes de Chipaya 561
1. Santa Ana de Chipaya y Maraya, 561; 2. El Carangas prehispánico, 566
B. Periferias "urus" 568
1. La camanchaca y el desierto, 568; 2. Las montañas de Lipes, 576
C. Lenguas, etnias y dominaciones 577

Conclusión: Memoria e identidad 583

Epílogo: El fin de los tiempos 589
A. Rupturas 590
B. Movimientos religiosos . . . 596
C. El mundo al revés 605
D. Historia de Santiago . . . 608
E. Reflexiones de Vicente . . 618

Bibliografía 623

Índice analítico 637

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de julio de 2001, en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su tipografía, parada en el Taller de Composición Electrónica del FCE, se utilizaron tipos Garamond de 12:14, 11:13, 9:11 y 8:9 puntos. La edición consta de 3 000 ejemplares.

El Colegio de México
Fideicomiso Historia de las Américas
Fondo de Cultura Económica



www.fce.com.mx

9 789681 660741