

El Ayllu y la Reconstitución del Pensamiento Aymara

by

Marcelo Fernández Osco

Department of Romance Studies
Duke University

Date: _____

Approved:

Walter Mignolo, Supervisor

Margaret R. Greer

Francisco-J. Hernández Adrián

Joanne Rappaport

Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements
for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of
Romance Studies in the Graduate School of
Duke University

2009

ABSTRACT

El Ayllu y la Reconstitución del Pensamiento Aymara

by

Marcelo Fernández Osco

Department of Romance Studies
Duke University

Date: _____

Approved:

Walter Mignolo, Supervisor

Margaret R. Greer

Francisco-J. Hernández Adrián

Joanne Rappaport

An abstract of a dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements
for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of
Romance Studies in the Graduate School of
Duke University

2009

Copyright by
Marcelo Fernández Osco
2009

ABSTRACT

This dissertation focuses on the intellectual and political trajectory of the Taller de Historia Oral Andina (THOA), an autonomous indigenous working group in which I participate, alongside other Aymaras and Quechuas from Bolivia. Grounding itself on the recuperation of ancestral knowledges of the *ayllu* and its reconstitution, this group has been seeking to decolonize knowledge and therefore society at large.

I have used an oral history methodology, revaluing the word and knowledge of the forefathers and foremothers. They are the inheritors and experts of the movement of caciques and representatives of communities and *ayllus*, who in the early twentieth century focused on defending their territorial rights on the basis of old colonial titles against the attacks of the landowning oligarchy. Using this methodology, I have questioned such principles of Western research as subject-object, Cartesian rationalism, the instrumental character of research, social discrimination, and epistemic racism in academia.

Guided by the Aymara axiom of *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*, looking back to walk forth, as a pluriversal way of thinking that points the contemporaries to their immediate past and deep communal memory, out of whose relation critical sense emerges, it was possible to articulate the process of “Reconstitution and Strengthening of the *Ayllu*,” whose objective is the reconstitution of political and social organizing forms of thought, as well as the “renewal of Bolivia.”

The concept of complementary duality is a salient aspect of Aymara and Quechua

ontology, since together with triadic and tetralectic models, these are principles structuring *ayllu* knowledge, social organization, and politics. These principles are very different from the paradigms of dialectical materialism or the politics of “left” and “right.” Despite colonial practices and colonialism, these principles still govern *ayllu* or communities, as paradigms learnt in the experience of work and needs, through the long observation of the cosmological movement and integration with animal and plant kingdoms, with mountains and vital or energetic fluids making up beings in the environment, all of which are considered as brethren and protecting parents.

Aymara and Quechua thought are wholistic and integral. Among their most important axes are parity and complementarity. These constitute a kind of vital codes, which in a way similar to deoxyribonucleic acid (DNA) are found in almost all beings, in their most diverse modality, and therefore are the guarantors for the transmission of values and survival.

The THOA belongs to the range of lettered indigenous thinkers, such as Felipe Waman Puma de Ayala and Juan de Santa Cruz Pachacuti, as well as of the work *Dioses y hombres de Huarochirí*, the couple Katari-Amaru, or Eduardo Leandro Nina Qhispi – creator of the principle of brotherhood, who proposed the “renovation of Bolivia” –, among others who through our actions reinvigorate the wisdom of the *ayllus*, which expresses a different way of doing politics. Bolivia’s current President, Evo Morales, would be the starting point of that model, whose goal is the *suma jaqaña* or “good living.”

INDICE

ABSTRACT.....	iv
INTRODUCCION	1
CAPITULO I	
El pasado del Taller de Historia Oral Andina y el movimiento de Reconstitución de los Ayllu	8
Como grupo de trabajo indígena.....	9
Parte de la cadena de lucha anticolonial	24
El trabajo comunitario.....	33
La dimensión de <i>uta</i> o casa.....	35
CAPITULO II	
<i>Muyta</i> y <i>amuyt'a</i>, antípodas y ancestralidades	44
La lucha del movimiento político de caciques apoderados	44
<i>Qhip nayra uñtasis sarnaqapxañani</i>	48
Pensamiento de opuestos-complementarios	50
<i>Chuyma</i> es vida y saber.....	55
Reciprocidades y complementariedades.....	66
Sistemas y modelos de ordenamiento	69
La otra escritura o <i>qilq'a</i>	82
ADN de la memoria comunaria	89
CAPITULO III	
Fundamentos del conocimiento aymara	104
La complementariedad según ancestrales narrativas	104
Complementariedad y “conocimiento culto”	112
La astrología y el conocimiento andino	122
<i>Haxis</i> del conocimiento.....	131
CAPITULO IV	
Reconstitución del ayllu y “renovación de Bolivia”	136
Antecedentes	136
El gobierno de los Willka y la “Renovación de Bolivia”	140
La cooptación nacionalista y el precio de las novedades.....	148
La descolonialidad de la reconstitución del ayllu	153

Reconstitución territorial	155
<i>Nayra punta</i> : FACOPI	157
Un largo periplo de reconstitución: FAMQAM.....	164
Reformas constitucionales y ayllus reconstituidos	168
La moda de la interculturalidad	177
La política del ayllu	185
Evo Morales: el retorno del <i>suma qamaña</i> , el buen vivir	191
CONCLUSIONES	195
FIGURAS	211
BIBLIOGRAFIA	227
BIOGRAPHY	246

INTRODUCCION

El ayllu y la reconstitución del pensamiento aymara trata sobre el trabajo heurístico del Taller de Historia Oral Andina (THOA), que ha preferido llamarse “grupo de trabajo indígena” autónomo para evitar ser confundido con el común de las instituciones académicas u organismos no gubernamentales bolivianos, que conciente e inconcientemente refuerzan las formas de trato y el pensar colonial. El autor es miembro de este grupo de trabajo desde su fundación (1983); en tal sentido, puede decirse que el presente es un trabajo interesado, pues pretende una autoevaluación y autoanálisis, pero como parte de los diseños de descolonización y el esfuerzo por el retorno al conocimiento propio, el aymara.

El area de trabajo del THOA ha sido y es aún la region andina e interandina de los departamentos La Paz, Oruro, Potosí y Chuquisaca, de Bolivia. El camino para llegar al proceso de descolonización ha sido estudiar al movimiento político de caciques apoderados de principios del siglo XX. A Santos Marka T'ula, apoderado general de las comunidades originarias de la República, olvidado por la historiografía boliviana por obvias razones, le tocó enfrentarse contra la oligarquía terrateniente que buscaba ponerse a tono con las olas del liberalismo europeo para de esa manera modernizar las estructuras productivas del agro boliviano.

En la visión de los criollos liberales, los indígenas eran la representación del estado de naturaleza, por lo tanto el mejor signo de atraso; bajo ese panorama se instaló el latifundio en todo el altiplano boliviano, como sinónimo de progreso y desarrollo, de

modo violento. Concepción y práctica que forman parte de la matriz colonial civilizatoria. En la colonia, bajo el argumento de “hechicerías”, “idolatrías”, por venerar a las “guacas e ídolos” se asumía que los indios tenían “pacto con los demonios” (Sánchez 1991, xxi), pero detrás de la mera persecución idolátrica, estaba más bien una franca intencionalidad de extirpación epistémica y ontológica, por poseer diferente cosmovisión del mundo y de la vida. En la vida republicana, la ciencia, el desarrollo y el progreso, paradigmas liberales, reemplazaron a las campañas extirpadoras, pero de igual o más punitiva forma que en la Colonia.

La historiografía y la intelectualidad criolla-mestiza habían soslayado estos y otros procesos de lucha anticolonial indígena a razón de la cultura del racismo intelectual imperante. Esta ausencia sobre todo se confirmaba en los programas de estudio curricular de la universidad, principalmente en las áreas de las ciencias sociales y humanidades, avasallados por la teoría de los modos de producción; formas de pensar que estimularon a “reproducir la asimetría sujeto-objeto” (Rivera Cusicanqui 1990, 56).

Tal ideario reforzó la transformación de indio a campesino, a cuyo respecto Juan Condori Uruchi protestaba: “[A]yer llamado indio con desprecio y que hoy ostentamos con orgullo [...] hoy nos llaman ‘campesino’ [...] hemos sido despojados de nuestra personalidad de pueblo Aymara.” (1986) Pero en el fondo ese cambio apuntaba a la supresión de la subjetividad y la memoria comunaria, matriz epistémica del pueblo, fuente vital en la construcción del conocimiento.

El THOA estudió estos quiebres y giros de la colonialidad y la modernidad, resituándose en lo propio, a través de la metodología de la historia oral, que consiste en el

retorno a la palabra de los mayores. La premisa de partida fue que los abuelos y las abuelas expresan la otra ontología, diametralmente opuesta a las epistemes occidentales que se caracterizan por instrumentalizar el conocimiento y convertirlo en poder de dominación.

Tal pensamiento crítico que emerge de los pueblos colonizados se había instalado paralelo al proceso colonial y con influencia más allá de América Latina, con una dimensión planetaria.¹ Precisamente, el THOA forma parte de los diseños del pensamiento crítico descolonial.

Walter Mignolo (2002) asienta la pregunta del porqué el potencial de la historia oral de Silvia Rivera, en alusión al THOA, tendría validez crítica desde el nivel local respecto al pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt mundial, cuando ambos cuestionan los modos de colonialismo interno.

En su trazo por la descolonización del saber, el THOA empezó a recuperar el conocimiento propio, parte de ello es el axioma aymara y moderno del *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*, “mirar atrás para caminar hacia adelante”. Este es un modo de pensar pluriverso por cuanto remite a los contemporáneos a su pasado inmediato y a su profunda memoria comunaria. De esa manera se pudo articular el programa de Reconstitución y Fortalecimiento del Ayllu como un modelo político y epistémico cuyo objetivo es la

¹ No es casual la insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el estado mexicano de Chiapas, el movimiento indígena ecuatoriano, el movimiento sin tierra o los piqueteros de Argentina. Tampoco es fortuito el reciente “Memorandum para implementar el deber estatal de consulta previa a pueblos indígenas”, del Presidente de USA, Barack Obama, comprometiéndose ante representantes indígenas a una nueva relación con el gobierno que contribuya a superar siglos de trato negligente hacia las comunidades; ver: <http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/noticias/internacional/421-memo-obama.html> (6 de noviembre de 2009).

reconstitución de formas organizativas, políticas, sociales y de pensamiento indígenas, y la “renovación de Bolivia”.

En efecto, mi tesis no se concentra en la lucha política de los caciques apoderados sino en el trabajo del THOA. Al haber estudiado una faceta de la lucha anticolonial indígena, el THOA constituye el apropiado espacio para estudiar el conocimiento indígena, particularmente aymara. Entiendo que en este tipo de espacios se va expresando y redefiniendo la matriz de categorías de pensamiento del ayllu.

Para comprender cómo la historia de una institución indígena como el THOA elaboró sus nociones epistémicas, no sólo me concentré en la especificidad del trabajo cotidiano y en las producciones intelectuales sino que también rememoro los supuestos teóricos y ontológicos que se suscribieron, lo cual no siempre se encuentra explicitado pues es ejercitado y asumido tácitamente. Ejemplo cotidiano de ello son las libaciones con alcohol o *ch'alla*, los alcances circunstanciales de ofrendas y rituales a los dioses andinos, los viernes de *akulliku* o degustaciones de hoja de coca comunitarias a manera de tertulia.

En ese sentido, el THOA no podría estar desconectado del espectro de la *intelligentsia* indígena, como Felipe Waman Puma de Ayala, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, o *Dioses y hombres de Huarochirí*, entre otros, quienes exponen el lado oculto de las luchas anticoloniales, la cara epistémica que se encuentra detrás de estos legados y manifestaciones, que son al mismo tiempo propuestas de transformación política de la realidad colonial. Acertadamente Waman Puma de Ayala había caracterizado a la realidad colonial como “mundo al revés” ([1612] 1992).

Que duda cabe, los paradigmas del ayllu, el *qhip nayra*, la interconexión entre el pasado y presente, el ayllu ideado como “gran casa cósmica” en la lectura de Pachacuti Yamqui Salcamaygua ([1613] 1995), se podría leerlos como *poiesis*, en tanto que reconcilian de manera recíproca el pensamiento con la materia y el tiempo, y a la persona social, el *jaqi*, con el mundo. Se trata de una sumatoria de fuerzas y vitalidades, el *pachakuti* que tanto esgrimen los movimientos sociales contemporáneos, cuya finalidad no es precisamente la política en el sentido aristotélico como más bien el *suma jaqaña*, el “buen vivir”.

Estudiar al THOA es como estudiar al ayllu, su cosmovisión, sus nociones de vida, sus fuentes ontológicas son diferentes a aquellas ideas generadas por el pensamiento occidental. Esta situación se constata en parte a través de las tantas luchas anticoloniales libradas a lo largo de la historia colonial y republicana, en la manera cómo se dispone el trabajo agrícola o el sistema organizativo de las autoridades originarias o reconstituidas en el sistema ayllu. La recuperación de la historia oral nos enseñó que lo que hacían y decían nuestros mayores, los ancestros, desplegaba otra forma de conocimiento y pensamiento, negados y combatidos por la matriz colonial.

Para el estudio de esta tesis no me he valido únicamente de la experiencia del THOA ya que a la vez he recurrido a mi (de)formación universitaria y académica, sobre todo por la profusa literatura sobre los Andes. Mejor aún, he capitalizado mi propia experiencia de vida familiar, de vida comunal, la lengua aymara, mismos que han sido de gran valía por cuanto constituyeron importante punto de partida y llegada epistémica.

En momentos, incluso he jugado al papel del *yatiri*, sabio o filósofo, quien a la hora de prestar servicios en los distintos rituales de curaciones, cambios de suerte, reversión de maldiciones, propiciaciones económicas o de salud, suele hacer y hacerse preguntas, en el marco de (des)aprender y compartir conocimientos y no precisamente en el estilo clásico de las entrevistas.

Siento que mi estadía en la Universidad Duke cobra importancia en tanto oportunidad para mostrar no tanto mi pertenencia al THOA como institución indígena, tampoco la novedad de que el THOA hubo desmarañado el movimiento de caciques apoderados en las primeras cuatro décadas del siglo pasado, como sí la virtud de haber revelado la diferencia epistémica colonial practicada en los ámbitos de la investigación, sobre todo en las universidades así como en las esferas de la élite intelectual dominante.

Estoy muy conciente de que el conocimiento de los pueblos indígena originarios es por demás complejo, pero no por ello imposible de comprender. No obstante los lances de la razón colonial, este trabajo trata sobre la reconstitución del pensamiento aymara y se circunscribe en el ideal del THOA, la reconstitución del ayllu, lo cual es también la reconstitución del buen vivir entre pluriversos, la otra modernidad.

Tras esos apuntes introductorios, el cuerpo de este estudio está compuesto de cuatro capítulos; en cada uno se hallan entretejidas hebras personales y el horizonte comunal del que provengo.

Así, en el primer capítulo tomo como punto de partida los elementos políticos y metodológicos básicos que han guiado el trabajo de THOA para el lance de la propuesta

de Reconstitución de los Ayllu, a manera de antecedentes; debo advertir que si bien los mismos no han sido agotados, se encuentran ampliados en los otros componentes.

En el segundo capítulo, si bien se intenta describir los elementos políticos, ideológicos y epistémicos concurrentes para la tarea de reconstitución de los ayllu, se concentra en la importancia de la “historia”, el “pasado”, en nuestros términos, en la “memoria comunaria”. Exploro por qué para el THOA ha sido importante partir de la lucha política del movimiento de caciques apoderados de las primeras décadas del siglo XX, su relación con la *intelligentsia* indígena de Waman Puma de Ayala, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui o la obra *Dioses y hombres de Huarochirí*, traducida por José María Arguedas, y concluyo con el entender del ácido desoxirribonucleico (ADN) como epitome de memoria comunaria.

El tercer capítulo está dedicado por entero a los elementos concurrentes en la construcción del conocimiento de los pueblos indígena originarios. Explicando que el fluido de las fuerzas vitales del mundo cósmico o la naturaleza forman parte fundamental del proceso cognoscitivo.

El capítulo cuarto está destinado al análisis sobre el papel del estatuto cognoscitivo de la lucha política del movimiento indígena y del proceso de reconstitución del ayllu para la renovación de Bolivia y su relación con las Reformas a la Constitución Política del Estado de la década de los 90s, la Asamblea Constituyente y la elección de Evo Morales como Presidente de Bolivia. Tras ello, finalmente, cierro con un breve esbozo de conclusiones.

CAPITULO I

El pasado del Taller de Historia Oral Andina y el movimiento de Reconstitución de los Ayllu

De cómo eran filósofos y astrólogos, gramáticos, puetas con su poco sauer, cin letra nenguna, que fue mucho para yndio ser Ponpelio, Julio Zézar. Y acá conocían por las estrellas y cometas lo que auían de suseder. Parecían en las estrellas y tempestades, ayre, bientos y aues que buelan y por el sol y luna y por otros animales sauían de suseder guerra, hambre, sed, pistelencias y mucha muerte [...]¹.

Waman Puma de Ayala, *Nueva Crónica y Bven Gobierno* ([1612] 1992, 883 [887])

Decidí comenzar con éste epígrafe, porque expresa el propósito de mi tesis, resume el cuerpo de mi disertación. La obra de Waman Puma de Ayala, tanto como la de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, así como *Dioses y hombres de Huarochirí*, traducida por José María Arguedas, son trabajos que han aparecido en momentos políticos y sociales cruciales para los pueblos indígenas del Abya Yala²; del mismo modo se suscitó la emergencia del Taller de Historia Oral Andina (THOA) en Bolivia. Ambos hechos comprenden la misma genealogía de rebeldía contra la matriz colonial.

¹ Ver Figura 14.

² Nombre indígena Kuna, propio de los países centroamericanos. Significa tierra madura que florece; precisamente por esta connotación ha sido adoptado por casi todos los pueblos indígena originarios del continente Latinoamericano.

Como grupo de trabajo indígena

El THOA, como institución indígena, por obvias razones autodefinido como “Grupo de trabajo indígena”, curiosamente, surge de las entrañas de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), una de las entidades académicas más importantes del país, donde las prácticas coloniales se habían refugiado en las disciplinas y el conocimiento, el micropoder neocolonial.

El racismo y la discriminación eran fenómenos cotidianos que se explicitaban y se explicitan, casi en todos los ámbitos académicos, aunque ahora ya no con la misma intensidad que antes. Con los estudiantes con características indígenas, los profesores se inhiben de hablar sobre temas como el racismo y la discriminación; sin embargo, se suele ejercitar tratamiento diferenciador por el color de piel, sin menoscabo entre los profesores y estudiantes no indígenas. Por estas y otras razones, durante los primeros años de la década de 1980, un grupo de académicos aymaras³, graduados en la referida universidad, denotaron la necesidad de crear una institución académica propiamente indígena.

Aquella inicial tentativa como grupo no logró echar cimientos de manera independiente; empero, la idea se plasmó en la habilitación de una materia curricular, denominada: “Taller de superestructura e ideología andina”, en la Carrera de Sociología, de la Facultad de Ciencias Sociales, en respuesta a la marcada tendencia de temas marxistas.

³ Victor Hugo Cárdenas, ex vicepresidente de Bolivia; Roberto Choque, uno de los primeros historiadores indígenas; Simón Yampara, ex ministro de Asuntos Campesinos, a principios de la década de 1980; Silvia Rivera Cusicanqui, profesora Emérita de la Carrera de Sociología- UMSA, quien se autodefine como “birchola”, identidad resultado del proceso de migración y mestizaje condicionados por la explotación capitalista y la opresión colonial; y Tomás Huanca, sociólogo aymara.

Mas ese curso empezó a tomar otros rumbos, excediendo el marco institucional de la universidad; se transformó en un proyecto de investigación comunitario. Ello obligó a salir del espacio de la universidad para continuar con la investigación sobre la red de caciques apoderados; en virtud de la aplicación de la metodología de la historia oral, se deshilvanó todo un movimiento político de lucha sin precedentes contra la avanzada latifundista, el cual puso en vilo a los sucesivos gobiernos liberales en las primeras décadas del siglo XX. Una cuestión olvidada por la historiografía boliviana al igual que muchos otros hechos. Bajo ese marco, el THOA aparece en la palestra investigativa en el año 1983, cuando formalmente se constituye como grupo de investigación bajo la dirección de Silvia Rivera Cusicanqui y Tomás Huanca.

En aquel tiempo, la Carrera de Sociología de la UMSA estaba integrada por una minoría de estudiantes de origen indígena; precisamente, buena parte de ellos hubieron de convertirse en los fundadores⁴ del THOA, junto a otros tantos universitarios de las carreras de historia, lingüística y trabajo social. La visión de aglutinar también a gran parte de los intelectuales indígenas del país, no se pudo concretar por varias razones, como carencias materiales, de infraestructura, poca credibilidad en lo propio, entre otros.

Ahora bien, surge la pregunta: ¿cuál es la importancia de estudiar al THOA? A manera de tesis, antepongo que el trabajo desarrollado por el THOA a través de la metodología de la historia oral causó gran impacto dentro de las esferas de las ciencias

⁴ Ramón Conde Mamani (†), Esteban Ticona Alejo, Vitaliano Soria Choque, Felipe Quispe, Ruth Flores Pinaya, María Eugenia Choque Quispe, Filomena Nina Huaracacho, Marcelo Fernández Osco (todos de ascendencia aymara), Franklin Maquera (quechua) Zulema Lehm, Lucila Criales, Victor Hugo Ricaldi, Manuel Orellana (mestizos).

sociales bolivianas, y sobre todo nos ofrece explicaciones para entender el impacto de interpelación al Estado colonial y a la sociedad criolla-mestiza.

Marcia Stephenson, en el intento de describir la historia del THOA, sostiene:

A close Reading of the indigenous counterpublic sphere in Bolivia raises fundamental consideration that shed further light on the relationship between recent processes of democratization and contestatory publics. (2000, 3)

Para esta autora, el THOA es un espacio contestatario que reacciona contra el orden hegemónico. Un análisis suigéneris, que forma parte del esquema de relación binaria en el que el otro es la dominación.

Al respecto, conviene mirar a Ranahit Guha, quien en su análisis del nacionalismo indio manifiesta que el movimiento político Chauri-Chaura expresaba una otra forma de autonomía o la “política del pueblo” (1997b, 28). Esta forma política quiere decir que, paralelamente a la esfera de influencia de la política oficial-estatal, a lo largo del período colonial existió otra esfera de política india, que no eran los grupos dominantes de la sociedad indígena ni las autoridades coloniales sino las clases y grupos subalternos que constituían la masa de la población trabajadora y los sectores sociales intermedios de la ciudad y el campo, “en suma el pueblo” (ibid., 28). Empero, para la historiografía nacional esto pasaba por ahistórico, ya que “los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan” (ibid.).

Entonces, parafraseando a Guha, el THOA habría impulsado la “política del ayllu”. A través del proceso político de reconstitución de los ayllu y comunidades, esta práctica se realizaba de manera clandestina, desde tiempos coloniales, y en el presente se expresa en el sistema organizativo de las autoridades originarias reconstituidas. De la

misma forma como existe otra política del ayllu, también existe otro conocimiento paralelo al oficial o estatal en las esferas de la ritualidad. Precisamente este es el soporte para avanzar en el proceso de reconstitución.

Por otra parte, se cuestionó el status mono epistémico de las ciencias sociales bolivianas. Los primeros resultados del trabajo de investigación del THOA, basados en la metodología de la historia oral, empezaron a mostrar las bondades de la ontología relacional holística, la epistemología aymara anclada en la memoria comunaria; de la misma manera, nos revelaron los modos en que la colonialidad del saber opera en realidades neocoloniales.

Si el pensar es parte de la ontología, que trata del ser de las cosas, las entidades, personas, ideas, conceptos, según Kusch está vinculado “a un estilo de vida” (1970, 15). Esto para decir que “no existe en América un estilo uniforme de vida [...] el indio detenta la estructura de un pensamiento de antigüedad milenaria” (ibid., 16), luego conecta con nuestra gráfica No 4 de Waman Puma de Ayala, mapa donde se establece el habitat de los andinos, lo cual difiere totalmente con los referentes del mapa occidental. De modo que cada uno vive cotidianamente su realidad. Pese a todo, no obstante de la diferencia conceptual y otros valores se trata de otra filosofía, resultado de una traducción de una subjetividad, como la de Waman Puma de Ayala. En efecto, según Kusch en aquel mapa estaba reflejada una forma de ontología indígena:

[...] la distancia real que media entre un pensar indígena y un pensar acorde con la filosofía tradicional, es la misma que media entre el término aymara *utcatha* y el término alemán *Da-sein*. Heidegger toma esta palabra del alemán popular, en primer término porque *Sein* significa ser, con lo cual podía retomar la temática de la ontología tradicional, y en segundo término, porque *Da*, que significa ahí, señalaba la circunstancia en que había caído el ser. (ibid., 19 y 20)

El aporte de Heidegger, según Kusch habría sido el hecho de haber recuperado y ajustado su pensamiento filosófico de acuerdo al estilo de vida alemán de la clase media del XX, anclada en la profunda historia alemana.

En todo este esfuerzo tanto de Kusch como de Heidegger (1958), me sirve para mirar y analizar el estilo de vida aymara, el cual es diferente al estilo de vida criollo-mestizo y occidental al mismo tiempo.

En todos los ámbitos de la vida aymara, incluyendo el quechua, pese estar bajo las relaciones imperantes entre la escritura y conocimiento ilustrado, se suele hablar de la *pacha*, que en términos muy simples trata del tiempo y espacio en el que el *jaqi* y el *ayllu*-comunidad se halla inserto, para hilvanar cercanamente a la realidad descolonial del *ayllu*, presento un pasaje del análisis sostenido con mi madre Pastora, sobre los tiempos de la siembra, la influencia de los astros en el cultivo, cómo afecta el movimiento lunar en la muerte de las personas, de las funciones de autoridad, entre otros temas, en todas estas temáticas puso énfasis en el *pacha*: *taki aka phaxsina saräwinakapata taqi aka pachan saräwinakapata jaqinakan jakäwinakapaxa apaqatawa*, “en este mundo, la vida de los *jaqi* esta copiada del movimiento lunar”. Entre otras cosas, puso énfasis en la *pacha tayka*, tiempo-espacio madre, *pacha awki*, tiempo-espacio padre, de las *wak'a*, deidades, *illas*, amuletos garantes de la vida, los *apu*, montañas-abuelos, de la *pachamama*, madre tierra.

Naturalmente se encuentra ausente el ser de Heidegger y el estar Kusch (20), por obvias razones de la diferencia de “estilo de vida”, por lo menos no se halla en el primer plano ni es lo más importante, porque la condición humana existe en tanto que la *pacha* le

permite y otorga las condiciones para su existencia, simplemente la *pacha* es la expresión real y natural de condición y posibilidad de toda las existencias con funciones intrínsecas y extrínsecas, se podría traducir que se trata de la vida universal fundada en la relación espacio-tiempo. Tampoco se habla del individuo o persona, sino del *jaqi*, persona social, del *jiwasa*, del nosotros, inclusive en este nivel aún menos importante que la *pacha*. Otro concepto clave que se encuentra en la charla con mi madre es el prefijo *saräwinaka*, movimiento, *thaki* o camino mediados por el centro o *taypi*, lo que querría decir que hay un principio y un final que continua en el espacio-tiempo, se va reajustando el pensar o el conocimiento. Pero lo más sugestivo es que se refiere a que la vida del *jaqi* ha sido constituida de acuerdo al movimiento de la *pacha* y por la sociedad con su pareja. Lo que quiere decir que el *jaqi* forma parte de un sistema de conexiones y se cruzan muchos elementos del *pacha*, es lo que yo defino como ontología relacional holística.

Dicho de otro modo, entiendo como sistema de conocimientos aprendidas y desaprendidas, el conocimiento equilibrado, que no se incline a la derecha o la izquierda, tampoco se encuentre muy alto ni muy bajo, sino en el justo medio. Es hacer que los entes sociales, no sociales, cosmológicos se encuentren interconectados, a la manera del sistema *siqi*, líneas imaginarias que articulaban el Cuzco, corazón del Tawantinsuyu con los adoratorios, las *wak'a*, de las grandes unidades político administrativos (Kuntisuyu, Qullasuyu, Antisuyu y Chinchasuyu), cada unidad era una pluriversidad de conocimientos y prácticas logrados en el tiempo y el espacio, en un constante de ajuste y reajuste del conocimientos en el cotidiano vivir.

Lo que quiere decir, antes de la invasión hispánica hay un tipo de ontología relacional en el pensamiento andino. Después de la invasión española esa ontología relacional tuvo que lidiar con un nuevo elemento, la episteme colonial, esa lucha se encuentra en Waman Puma de Ayala, o Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Dioses y hombres de Huarochiri, Tito Cussi Yupangui Inca, en la historia de las luchas anticoloniales, en el presente el THOA expresa esa controversia, por todo ello se habla del proceso de reconstitución del *ayllu*. El pensamiento andino comienza a transformarse en relación al pensamiento occidental, para no quedar atrapado en la vorágine de los legados coloniales, que se caracteriza por diseccionar o fragmentar los elementos constitutivos, se neutraliza con el *qhip nayra*, pasado-presente. El proceso de reconstitución del ayllu, se trata de un proceso reconstitutivo, de volver a juntar lo disperso, de reunir lo disperso en una nueva unidad.

La otra pregunta obvia sería: ¿por qué el THOA insistió por la metodología de la historia oral? *Geocultura del Hombre Americano*, Rodolfo Kusch habla de “técnica” (1962, 10-11), entiende este concepto como el camino para llegar al conocimiento indígena. Para el THOA, ello ha sido entendido bajo el concepto de metodología de la historia oral, que consiste en no separar los hechos del pasado respecto al presente. Dicho de otro modo, leer los sucesos del presente con los ojos del pasado, esto para determinar lo que se repite, lo que cambia y los nuevos elementos concurrentes.

Bajo esa premisa, en cuanto concierne a la metodología de la historia oral, se entenderá que habiendo suscrito el marxismo o el positivismo no se podría haber logrado mover las bases coloniales ni el racismo, menos convertir la identidad india o indígena

como mínimo en sentimiento de orgullo. Así es cómo se entendería la colonialidad del saber.

En mi interpretación, al aplicar técnicas o teorías impuestas no se podría haber entendido la fortaleza del movimiento de caciques apoderados de principios del siglo XX. Lo único que se podría haber consignado es repetir casi los mismos términos de los teóricos campesinistas. Es decir, sólo se habría reificado la idea de “elevación porque ésta aparece ligada al concepto del progreso” (Sada 1996, 169), de Hegel, para suscribir acriticamente que la “historia va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal” (ibid., 162). De esta manera, el THOA se hubiera convertido en nada más que un artífice del pensamiento colonialista. Naturalmente, la metodología de la historia oral implicaba tener a las culturas aymara y quechua como filosofía, de ahí que se insistió en el dominio de los idiomas ancestrales para tener la membresía.

Finalmente, conviene estudiar el proceso de emergencia del THOA porque nos explica el advenimiento del gobierno de Evo Morales como el primer Presidente indígena. Hecho que influyó sobremanera en el espectro político latinoamericano – Ecuador, Venezuela, Paraguay y Bolivia–; inauguró la era de los presidentes descorbatados, la principal etiqueta señorial-colonial, aunque dice el refrán: “el hábito no hace al monje”.

Siento que mi estadía en la Universidad Duke cobra importancia en tanto oportunidad para mostrar al THOA como institución indígena, no tanto por mi pertenencia, tampoco por la novedad de que el THOA hubo desmarañado el movimiento

de caciques apoderados de las primeras cuatro décadas del siglo pasado, como sí por la virtud de haber revelado la diferencia epistémica colonial practicada en los ámbitos de la investigación, sobre todo en las universidades así como en las esferas de la élite intelectual dominante.

Me refiero a otra ontología relacional expresada de manera elocuente en la lucha de los caciques apoderados. En el presente, ese conocimiento se encuentra vivo entre los *yatiri*, léase filósofo cultor de la sabiduría, como también entre las estructuras de autoridades y en las mismas prácticas del trabajo agrícola en los ayllu. Mas no se trata de simples productores agrícolas sino más bien de productores de filosofía, de cultura y de un orden social y político pluriverso.

La experiencia ecuatoriana de *Aprender en la sabiduría y el buen vivir*⁵ tiene parangón con el proceso del THOA. En la lucha por superar las taras coloniales, ambos buscaron la construcción de “nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, categorías y nociones [...] de autocomprensión” (García et al. 2004, 164) epistémica de los pueblos indígenas.

El THOA recuperó los principios de “vincularidad, complementariedad, convivencialidad y reciprocidad” (ibid., 152 y 182) a través de “El potencial epistemológico y teórico de la historia Oral: De la lógica instrumental a la descolonización de la historia” (Rivera 1990). Esto se dio en una fase de recuperación del “estatuto cognoscitivo” de la experiencia de lucha del movimiento indígena, ya no entre

⁵ La Universidad Intercultural *Amawtay Wasi* (2004) nace en el esfuerzo de reconstituir el conocimiento indígena en este nuevo milenio. Al igual que el THOA, emerge como un centro de saber propio, que combine mundos posibles y reales, en un tiempo en que el colonialismo y la colonialidad del saber y poder arremetió contra toda manifestación ontológica y epistémica.

un “ego cognoscente y otro pasivo, sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre la experiencia” (Rivera 1991, 61) y visión del mundo, “dimensión deontológica y ética” (García et al. 2004,164), en el lenguaje del Centro *Aprender en la sabiduría y el buen vivir*. Objetivos comunes para la construcción de un mundo justo, pluriverso y equitativo, en el paradigma del *suma jaqña* –en aymara–, el *sumaj kawsay* –en quechua– o el buen vivir.

Si bien el trabajo del THOA tuvo una continuación poco explícita en el ámbito académico de la universidad, fue de mucho impacto en el espectro político, organizativo de las comunidades, principalmente en el área andina.

La manera cómo se ha constituido el THOA nos enseña la poca organicidad de las instituciones estatales como no estatales. La tendencia es crear o inventar la institución primero y recién luego se piensa en los objetivos, los recursos u otros elementos atinentes. Es como construir una casa sin saber quiénes o cuántas personas van a habitarla; a la larga, la institución resulta siendo esto, en pequeño o grande, pero no es habitual partir de las necesidades concretas de la población.

En la construcción del pensamiento o la epistemología sucede algo parecido. Lo primero es adscribirse a los cánones del primer mundo y adoptarlos como modelo a imitar o a lo sumo repetir, sin importar las consecuencias sociales, políticas o de otra índole, porque ningún conocimiento se desprende del aire, el *locus de enunciación* tiene connotaciones político-ideológicas e incide en la realidad, por lo menos así lo demuestra la experiencia boliviana.

La invención colonial de “menor de edad” perdura durante siglos. En el presente, ingente literatura habla sobre el indio; en su mayoría son escritos de criollo-mestizos. Curiosamente, sin embargo, lejos de interesarse por el mundo indígena y escuchar sus voces, estos estudios prefieren nutrirse de autores extranjeros, ni siquiera se animan por tender un diálogo entre la diversidad social y cultural.

La intelectualidad criolla mestiza comprometida con la nación-Estado monista, de manera ferviente y activa, prefiere vivir en los paradigmas occidentales del primer mundo en vez de apostar por lo propio. Están muy lejos de mirar el potencial de otras formas ontológicas o epistemológicas.

*La filosofía en Bolivia*⁶, de Guillermo Francovich, es una muestra de lo sostenido. Se presume haber “desmantelado los baluartes intelectuales de las estructuras tradicionales [...] desde fines del siglo pasado y dieron lugar a su reemplazo por las ideas nacionalistas, indigenistas y socialistas que ahora tienen vigencia” (1998, x).

Refiriéndose al liberalismo y al positivismo, tanto los tradicionales como los nuevos se encuentran anclados en una misma matriz que se caracteriza por separar y polarizar entes y objetos. No estoy condenando lo occidental por occidental sino por su incondicional y acrítica reificación de parte de la intelectualidad criolla-mestiza, quienes entienden que repetir o copiar es la forma de crear conocimiento.

Aimé Césaire, en el año 1956, durante su discurso inaugural en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros sobre “Cultura y Colonización”, en la

⁶ Obsérvese que el título tiene mucho que ver con los trabajos de Leopoldo Zea (1976), quien en la década de 1960 y 1970 también se preguntaba por la filosofía latinoamericana, pero en esta filosofía de ningún modo se avizoraba vestigio del pensamiento de los pueblos del Abya Yala.

Universidad de la Sorbona, sostuvo que los negros estadounidenses tenían un status de semicolonizados. Ello suscitó más de una crítica entre los asistentes a dicho evento. Así, el Doctor Mercer Cook lanzó una crítica furibunda, auto justificando la referida condición, en los siguientes términos: “no hay que ser asimilado: hay que asimilar; es decir, es necesaria la libertad de elección; es necesaria la libertad de asimilación” (Césaire 2006, 65).

Efectivamente, el colonialismo mental o intelectual es como estar encarcelado o privado de ver la luz del día, un derecho humano básico. La efectiva libertad de pensamiento y la epistemología propia no necesariamente devienen por la gracia de los cánones colonizantes como sí por la autovaloración de lo propio. Un aspecto que ha sido profundamente discutido por teóricos como Walter Mignolo, Anibal Quijano, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Langer o Arturo Escobar, respectivamente, en términos de la colonialidad del saber, el modelo civilizatorio, globalizado, universal que se hace innecesario en todos los ámbitos de la vida.

En ese contexto, tener al marxismo como referente único y máximo universal en la universidad efectivamente hace sentido por cuanto ambos forman parte de la misma matriz; entre uno y el otro la falta de equilibrio es una constante, cuando el equilibrio también es otra forma de revolucionar las ideas y pensamientos. Precisamente, el lance del proyecto “Taller de Superestructura e Ideología Andina” se inscribía en esta necesidad de abrir un espacio de pensamiento pluriverso en las esferas académicas. En la universidad, la hegemonía del programa marxista tampoco hacía bien a los propios artífices del marxismo, que se oponían a otras corrientes de pensamiento sociológico, a

las variantes del pensamiento liberal, con lo cual estaban demostrando su propia miseria de pensamiento y política.

¿Cómo me inserté en el THOA? Inicialmente fui simpatizante del Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), agrupación cultural y política universitaria indígena que se había formado a mediados de la década de los 70s, con el objetivo de aglutinar a estudiantes inmigrantes y también como mecanismo organizativo para atenuar la represión de la dictadura militar. Se trataba de un espacio de confianza cultural y social, donde se podía compartir valores de gustos de música, intercambiar experiencias o estrategias de vida en la ciudad, sin mayores protocolos.

Básicamente, MUJA estaba conformado por estudiantes aymara y quechua de distintas generaciones. Se convirtió en el principal semillero de intelectuales, líderes y organizaciones políticas. Mucho tiene que ver con la emergencia de los partidos políticos y las organizaciones indígenas y campesinas, siendo la principal la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que tuvo destacado protagonismo contra la dictadura militar en la década de los años 70, como principal espacio organizativo de articulación entre el mundo “rural” y “urbano”. Asimismo, los partidos políticos kataristas e indianistas más tarde se expresarán con el surgimiento de diferentes cuadros y partidos políticos. A manera de ejemplo, citamos a Constantino Lima con el Movimiento Indio Tupak Katari, Genaro Flores con el Movimiento Revolucionario Tupak Katari, el ex vicepresidente de Bolivia Victor Hugo Cardenas con

el Movimiento Revolucionario Tupak Katari de Liberación, o Felipe Quispe, autotitulado como “mallku⁷”.

Buena parte de los fundadores del THOA fuimos parte del MUJA; como tengo anticipado, mi propia trayectoria universitaria tiene un pie muy fuerte en la militancia, muy recatada, muy callejera, sin liderazgo alguno, y el otro pie en la vida académica.

Interesa reiterar que el MUJA ha sido una de las mayores organizaciones campesinas universitarias en el proceso de descolonización y afianzamiento de la identidad. A menudo se leía y discutíamos las obras de Fausto Reinaga, principal intelectual indígena que había experimentado el racismo y el colonialismo en el mismo seno del nacionalismo revolucionario; por todo ello, proclama volver al “pensamiento amautico, es confrontación de la capacidad intelectual y moral de los hombres, en la búsqueda de la verdad y la libertad: valores supremos de la vida en el planeta Tierra” (1978a, 9). Oficialmente, la Revolución Nacional de 1952 adoptó el término “campesino” para encubrir al indio; se terminó negando incluso a los campesinos como clase, subsumiéndolos en la condición pequeño burguesa por ser pequeños propietarios de tierras.

Las obras de Reinaga, para mí como para los otros hermanos y hermanas del THOA, se habían constituido en bibliografía de cabecera, nos advertían que no se trata de transformar el mundo exterior a la manera de los revolucionarios o la izquierda, la naturaleza no se puede subordinar a las necesidades del ser humano; efectivamente, pues

⁷ Palabra aymara y quechua que significa gobernador, principal autoridad indígena, que preside un parlamento de mallkus y jilakatas de cada ayllu o comunidad.

para el mundo indígena la naturaleza se considera madre, la *Pachamama* está pensado como el mismo *jaqi*, la pareja social, por lo que se nota que tanto el pensar y el hablar se corresponden, lo cual es otra forma de equilibrio.

Siendo miembro del THOA, tuve la suerte de conversar y escuchar en más de una oportunidad a Fausto Reinaga. Él irradiaba toda una personalidad inquisitoria y requisitoria, pero que infundía fortaleza y seguridad en el aspecto identitario y sentido crítico respecto a las nuevas ideas que venían como literatura canónica, tales como las de Karl Marx o Lenin.

Si bien no se niega la importancia universal de la corriente marxista, en tales escritos es ausente la temática del colonialismo, la identidad y lo indígena como sujeto de la revolución. Precisamente, tal omisión se hizo mucho más dramática a la hora de escribir mi tesis de licenciatura, por cuanto no había recibido curso alguno relacionado con la temática indígena, más que referencias a procesos campesinos. No obstante a que también refería a la historia, me resultó insuficiente el materialismo dialéctico, anclado en el desarrollo del pensamiento filosófico de la cultura occidental, en íntima relación con la ciencia.

Por más esfuerzo que puse, no era la ciencia del ayllu lo que había conocido en la universidad; los ayllus no participaban de esas ciencias. La teoría se presentaba en un lenguaje de expertos, inaccesible al común de las personas por su otra forma de sofisticación; en mí estaba presente la lengua de familia, que hablaba del cosmos, de los *pacha*, de saber usar la naturaleza, del culto a los *Apu*, las montañas. Curiosamente, los

escritos de Reinaga hacían mucho sentido con la lengua del *jaqi*, que también reivindicaba su orgullo de ser indio.

Parte de la cadena de lucha anticolonial

La insurgencia del THOA en la “memoria corta” se inserta en esta problemática, y en la “memoria larga” (Rivera 2003, 9) tiene que ver con los procesos políticos de lucha anticolonial de los pueblos indígenas. Desde el momento en que Francisco Pizarro y su pequeño grupo de soldados conquistaron los Andes armados de arcabuces, en el año 1532, cuando fue eliminado el inka Atawallpa a nombre del catolicismo y la civilización, empezaron los conflictos masivos. Entre estos se encuentra el *Taky Unquy* (Szeminski 1983), a finales del siglo XVI, la resistencia generalizada contra las *wak'a* (Salomon 1987); los dioses andinos contra el proceso de cristianización colectiva. Asimismo, la insurgencia pan-andina y la guerra civil de 1780-1781, encabezados por Tupak Katari, según Sinclair Thomson, enarbolando la consigna “cuando sólo reinasen los indios” (2007, 12), que se articuló con la lucha quechua de Tupak Amaru, a consecuencia de la aplicación de las Reformas borbónicas. Todo esto condujo a la crisis del cacicazgo, resultado de un largo proceso coactivo de los repartos, la compra obligatoria de baratijas de parte de los ayllus o comunidades. En este periodo, el proceso de reconstitución del ayllu se llamó “rebelión o levantamiento indígena”.

Durante la época republicana, estas luchas continuaron con igual o más rigor. A manera de ejemplo, señalo la rebelión de Pablo Zárate Willka (Condarco 1983), a finales del siglo XIX, cuando propugnó el autogobierno de los indios que culminó con la masacre de los principales líderes. Sin embargo, en las primeras tres décadas del siglo

XX, el movimiento político se volvió a reconfigurar protagonizado por los caciques apoderados demandando el reconocimiento de los títulos coloniales –proceso estudiado ampliamente por el THOA, sobre el cual volveré con más detalles en los próximos capítulos.

La Reconstitución y Fortalecimiento del ayllu en éste periodo republicano se puede leer como el “pedido de revisita”, el retorno de los “Títulos de Composición y Venta” expedidos en los siglos XVII y XVIII, que demostraban la legitimidad de los derechos territoriales de los ayllus y markas, ante la expropiación por los latifundistas a nombre de desarrollo. Tales documentos se constituían en el principal reactivo de la memoria comunaria y representaban el retorno de los antepasados, lo cual alimentaba en la configuración política de la lucha de los caciques apoderados.

Eduardo Nina Qhispi ha sido uno de los principales artífices de la lucha por la desclandestinización de la educación en el ayllu. Por los años 1930, fue también una de las figuras prominentes de la red de caciques apoderados. Él planteó la “renovación de Bolivia”, bajo los códigos de la hermandad: “que todos somos hermanos” (1932), otra forma de reconstitución.

El proceso nacionalista del 1952 tampoco estuvo al margen de la matriz que, según Silvia Rivera, ha sido caracterizada como “colonialismo interno” (1993, 33), o “sociedad abigarrada” en términos de René Zabaleta. En criterio de Fausto Reinaga, “la colonia república mestiza” (1974, 130) también se caracterizó por despojar la identidad indígena o de indio por “campesino”; esta transformación implicaba el despojo de los pocos derechos con los que se contaba, la memoria comunaria.

Como no podía ser de otra manera, la historia se repite con el retorno de la democracia a principios de 1980. Vuelve el protagonismo de la izquierda criolla, esta vez, intentando imponer a rajatabla el discurso civilizatorio del marxismo y leninismo, con una arrogancia propia de sus ancestros, desconociendo por completo el potencial político de los pueblos indígenas, menos pudo concebir que estos pueblos eran portadores de una ontología, de epistemología propia.

Como se podrá advertir, la insurgencia del THOA tiene directa relación con la lucha de los pueblos indígenas que en los distintos tiempos se enfrentaron con el fenómeno del colonialismo. Revestido bajo distintas retóricas se pretendió aniquilar con la hegemonía de la identidad de *q'ara*⁸, pelado. Las instituciones académicas, principalmente las universidades, no estaban al margen de esta forma de dominación colonial o colonialismo interno, al contrario, se constituían en su principal elemento estructurante, se amparaban bajo la retórica de formación académica, la ciencia y otras formas universales.

En 1983, con el retorno de la democracia, también a la Carrera de Sociología retornaban los intelectuales exiliados por la dictadura militar, trayendo consigo la novedad del marxismo y sus variantes, como la verdad crítica y transformadora de la conciencia y la realidad nacional. Muchos estudiantes no indígenas suelen caracterizar a este periodo como la edad de oro académico.

⁸ Tanto en el idioma aymara como quechua significa pelado, carente de los valores elementales que debe tener el *jaqi*, persona social, compuesta por varón y mujer, sin tierra ni posesiones de bienes, identidad con la que se conoce a los criollos y mestizos.

Tanto el espectro académico como político estaba dominado por el pensamiento marxista, leninista y troskista. Directa e indirectamente interpelaban al variopinto de las identidades indígenas, que en términos de clase social marxista nos reducía casi a la nada, puesto que según el paradigma marxista, por definición se consideraba revolucionaria a la clase del proletariado.

En este espectro, los etiquetados “campesinos” no pasábamos de ser parte de la pequeña burguesía, carentes de conciencia de clase transformadora, ello por el simple hecho de ostentar pequeñas parcelas de tierras. Paralelamente, se vino utilizando el término “etnia”, como para subrayar nuestra condición de minoridad colonial; según las estadísticas nacionales, habemos alrededor de 36 “etnias”.

Empero, más allá de estos encasillamientos, que forman parte de la matriz civilizatoria del colonialismo, lo que realmente hemos experimentado, en el sentido clásico, es el choque cultural y epistémico, por cuanto la universidad estaba cumpliendo su papel de redituar entre los estudiantes la hegemonía del conocimiento universal, siendo que domina el sistema político-estatal.

Todo parece sugerir que la UMSA formaba parte de ese ideario, que lejos de desarrollar conocimiento boliviano, prefería imitar de manera mecánica y acrítica los textos revolucionarios. Era sintomático que conociéramos la historia y la realidad rusa o la experiencia de la revolución cubana más que la realidad boliviana, ni por asomo los pueblos indígenas como productores de conocimiento. Tanto la ciencias sociales como la mayoría de los profesores, si bien culturalmente son mezclados, “pero puros en la

mentalidad eurocéntrica” (Mignolo 2005), muy lejos de una “conciencia humana” (Reinaga 1974, 18).

En resumen, las universidades bolivianas se hubieron esforzado por dos cosas al mismo tiempo. Primero, por formar un habitus cuasi revolucionario⁹, transfiriendo conocimientos indispensables, creando profesionales comprometidos con la construcción de la nación boliviana, con referentes y valores nacionalistas y universales, que asintieran a las jerarquías intelectuales y la identidad blanco-mestiza como dominantes y al indígena como dominado, a través de los rituales académicos. Segundo, por erradicar entre los estudiantes el conocimiento o la epistemología indígena.

Como se podrá advertir, el THOA forma parte del proceso de reconstitución de la *intelligentsia* de los pueblos indígena originarios. Recordemos que en la Colonia así como en la República, el liderazgo intelectual ha sido sistemáticamente erosionado, tanto física como ontológicamente. Pese a estas condiciones, a través de la memoria oral comunaria y la clandestinidad de los actos rituales, el ayllu llegó a conservar sus valores por generaciones.

Sobre todo entre los descendientes de los antiguos caciques estaba muy presente la memoria de los antiguos Títulos de Composición. Estos documentos estuvieron

⁹ Estas prácticas racistas dentro de las universidades al parecer no se extinguieron, no obstante los años de democracia transcurridos. El ejemplo más claro, muestra del racismo vigente en las universidades son los sucesos del 24 de mayo del año 2008, en la ciudad de Sucre-Bolivia, donde los indígenas y campesinos del departamento de Chuquisaca han sido golpeados, tomados como rehenes, desnudados, obligados a “pedir perdón de rodillas” a los “ciudadanos ilustres” y besar los símbolos patrios y departamentales; todo esto, por portar la *whipala* o bandera de los pueblos indígenas en plena Plaza 25 de mayo de Sucre, simplemente por oponerse al Comité Interinstitucional y por mostrar apoyo al gobierno de Evo Morales. En el referido Comité se encontraba el Rector de la Universidad Mayor de San Xavier y la turba inquisidora estaba conformada por estudiantes universitarios de la principal casa superior de estudios.

circulando entre los ayllus junto a las autoridades, por cuanto constituían una de las *illas*¹⁰ que encarnan el *ajayu* o espíritu de los antepasados, principales garantes-testigos territoriales, no era un problema el olvido. La particularidad de estos documentos antiguos en esta época es haber sido el centro articulador de la lucha de los ayllus a través de los caciques apoderados. No olvidemos que el sistema colonial latifundista se revirtió con la Reforma Agraria de 1953.

De modo que para nosotros no era novedad escuchar a nuestros abuelos y padres referencias, relatos de vida sobre la época del latifundismo, como el *llaki pacha*, tiempos de sufrimiento y penuria. Puesto que a ellos les tocó vivir la última etapa de las grandes haciendas, las heridas todavía estaban abiertas, y no era raro que terminemos las entrevistas o diálogos con nuestros mayores en lágrimas, al rememorar la experiencia de vida de antiguas generaciones de autoridades o líderes.

A modo de ejemplo, la hija del cacique Prudencio Callizaya, de los ayllus de Waqi –región de donde provengo–, narra cómo éste principal líder de los ayllus había ganado el juicio en los estrados judiciales contra los terratenientes de la región. Para los terratenientes esta era una afrenta mayor que los motivó a movilizar todas las fuerzas a su disposición, tanto legales, violencia de autoridades regionales, así como de los efectivos militares que se encontraban acantonados en las orillas del lago Titikaka, Puerto de Waqi.

Manifestaba la descendiente del citado cacique, que solamente pudieron controlar la vitalidad del ayllu con violencia, desplazando efectivos militares. Una vez capturado su

¹⁰ Según el *Diccionario bilingüe aymara castellano*, de Felix Layme, *Illa* es palabra aymara y quechua que significa “amuleto” y atrae abundancia (2004, 67). De acuerdo al *Diccionario aymara-castellano* de Llanque Chana et al, se trata de una especie de amuleto usado por los aymara para procurar el proceso de ganado, protección contra el rayo. Espíritu de los animales (1984, 55).

padre, fue llevado al cuartel, donde habrían mutilado su cuerpo. Primero le arrancaron la lengua, por hablar más de lo permitido en contra de los *q'ara*, contra la legitimidad de los blancos. Posteriormente, le fueron cortados los dedos de la mano, por escribir contra los patrones; finalmente, le decapitaron de un sablazo, dicen que su cabeza no sólo rodó por el piso sino que rebotó como pelota en el ambiente donde se encontraba.

Muchos de los líderes indígenas corrieron parecida suerte, todo por haber vencido al neocolonizador en su mismo terreno y con sus propias normas legales. Después de aquel fatídico acontecimiento, tanto los familiares como las representaciones de autoridades de los ayllus de mi *marka*, abrieron un juicio penal contra los responsables militares y civiles; el juicio duró años sin que se dicte sentencia.

La ahora abuela, hija de Prudencio Callizaya, narraba con muchos detalles diferentes pasajes y peripecias de lucha de los caciques, graficaba los hechos con palabras, gesticulaciones y movimientos de sus manos y cuerpo, y completaba la narrativa mostrando ancestrales documentos que tenía guardados en un *q'ipi*¹¹, o *jacha'tata* y *jach'amama*, “constituciones no escritas” en el criterio de Cristóbal Condoreno (s.f.). Documentos que encarnan a los antiguos *chinus* o *q'ipus* que fueron utilizados como pruebas jurídicas en los procesos reivindicativos en el periodo colonial, según Carmen Beatriz Loza (1998). Habíamos tocado cómo el colonialismo atacaba el *hexis* del corpus de la memoria comunaria, por defender la *Pachamama*, qué difícil

¹¹ Atados antiguos de textiles sagrados, especie de cajas fuertes. Son atados ceremoniales donde se guardan distintas *illa*, simbolizando la memoria jurídica, el territorio y la sociedad del ayllu o comunidad.

contener las lágrimas, ambos terminamos sumidos en profunda congoja, mas no era una pena o pesar de vencidos, sino los mejores momentos y espacios de descolonización.

Como se podrá advertir, existe amplia diferencia con las tantas formas de historia oral del mundo académico. En parte de ahí viene el nombre del THOA y la necesidad de la búsqueda de nuestros abuelos y abuelas entre los ayllus. Como una manera de preservar esa memoria, hubimos optado por grabar cada conversación sostenida. A su vez, cada grabación se transcribía para distintos objetos, tales como la elaboración de textos, montaje de radionovelas, para ser transmitidas en el idioma aymara por medio de las radioemisoras de alcance nacional. Todo ese movimiento de difusión generó una conciencia política sin precedentes. Parte de todo ese trabajo incluso tiene mucho que ver con la asunción de Evo Morales como el primer Presidente indígena.

A la par, también se emprendió el trabajo en archivos, a nivel local, regional, nacional así como familiar, recopilando documentación referida al tiempo del latifundio. En más de los casos, la documentación encontrada era compartida con los líderes y las autoridades de los ayllus, generando la necesidad de volver hacia el saber y el conocimiento de los abuelos y mayores. Producto de esos encuentros, se suscitaron resultados impactantes de catarsis comunal; se relataba los mínimos detalles de las historias de vida, pero no con un dolor de impotencia sino con un dolor que insuflaba fuerza, vitalidad, como que nuestros *ajayu*¹² o espíritus retornaban a nuestro ser colectivo.

¹² Palabra aymara que significa espíritu, alma, energía vital.

Más que una purga social, estos hechos representaban la reconstitución de nuestras subjetividades, un *pachakuti* interior de descolonización. En otras palabras, escuchar los tantos momentos del *llaki pacha* no implicaba redituvar el sentimiento de vencidos sino un encuentro de vida con nuestros antepasados, para renovar la vitalidad social y la condición de *jaqi*.

Naturalmente, estos hechos tuvieron impacto político tanto en el ayllu como en el país en general, influyendo de múltiples maneras. En el caso de las autoridades vigentes, organizadas en el esquema sindical, iniciaron su camino de cambio para recuperar los antiguos “usos y costumbres”, reconstituyéndose como autoridades originarias para volver a gobernar como *jaqi*, *chacha-warmi*, en pareja. Se hubo suscitado un *pachakuti* político y social. Los recientes ayllus reconstituidos empezaron a plantear sus primeras marchas demandando una Asamblea Constituyente en 1989. Consecuentemente, los objetivos de descolonización del THOA se fueron reajustando en el proceso, de acuerdo a la dinámica del trabajo que se iba desarrollando, así como las temáticas y las acciones de descolonización; es el caso del proceso político de Reconstitución y Fortalecimiento del ayllu, lo cual también implicaba la reconstitución del conocimiento.

De hecho, la historia oral que habíamos acuñado nos abría otros campos, áreas de investigación. En el fondo, estábamos en posesión de otro tipo de conocimiento. Una ontología relacional de tipo comunitario que nos obligó a trabajar de manera sistemática en el proceso reconstitutivo de los ayllu; consecuentemente, la descolonización del sistema ayllu, las autoridades.

El trabajo comunitario

Como vengo insistiendo, el THOA ha sido ideado en el paradigma del ayllu, cada uno de los integrantes nos hemos asumido como *jaqi*, persona social. Las mujeres titulares involucraban a sus compañeros y de la misma manera los varones titulares hacían partícipes de las actividades del THOA a sus parejas. Además, se hizo más notable y más orgánico el vínculo comunitario con nuestras comunidades de origen. Esta gratificante experiencia comunitaria en el trabajo investigativo, que implicó el uso de una "olla común" de fuentes y marco interpretativo, abrió áreas y temas potenciales de investigación, metodologías, opciones teórica, cada vez más anclados en la propia episteme.

En el caso mío, producto de ese proceso, decido escribir mi tesis de licenciatura sobre la marka Waqi, bajo el siguiente título: “El poder de la palabra: documento y memoria oral y en la resistencia de waqimarka contra la expansión latifundista 1874-1930” (1996) Esta investigación fue planteada a luz de los primeros resultados de investigación sobre el movimiento de caciques apoderados de las primeras décadas del siglo pasado. Los documentos de archivo recopilados eran socializados entre los abuelos y abuelas, a través de encuentros que suscitaban recordar distintas épocas y pasajes de la lucha comunaria. Dichos eventos se realizaban con la participación de la comunidad en general, incluidos niños y jóvenes, a manera de encuentros de generación de memorias.

De ese modo, el objetivo de mi tesis se había convertido en un trabajo orgánico de reconstitución de la memoria comunaria. Se coadyuvó con el objetivo de Reconstitución del Ayllu, apoyando en la organización de la “Federación de Ayllus de la Provincia

Ingavi – FACOPI”, una de la primeras organizaciones de ayllus reconstituidos que si bien recuperaba el horizonte de la “tradición ilustrada del sindicalismo” (Rivera s.f.), es aún una de las estructuras más antiguas de organización y poder del ayllu, cuyo *Estatuto Orgánico* (1993) fue publicado por la editorial Aruwiyiri, del THOA.

Tras ese proceso vino la escalada del movimiento de ayllus reconstituidos, cuya máxima expresión es el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), fundado el 22 de marzo de 1997, una de las principales organizaciones de los ayllus y comunidades en la región andina.

Esta experiencia reconstitutiva de los ayllus ha permitido influir ideológicamente sobre diferentes áreas del movimiento que se extienden a varias provincias y departamentos. Se realizaron Encuentros de Autoridades Originarias, de *awki* y *awicha*, abuelos y abuelas, junto a familiares de caciques apoderados (Huanca 1991), donde asistieron personalidades de distintos horizontes geográficos.

Así, el Encuentro de Narradores Orales Andino-Amazónico, en 1992, contó con la participación de aymaras, quechuas, guaraníes, uru muratos, mestizos de la chiquitanía de la región amazónica. Con este evento se inaugura la reconstitución de los antiguos saberes, cosmovisiones y ontologías de vida, que se vienen transmitiendo a través de la tradición oral, conocidos en el lenguaje no indígena como “cuentos”, “leyendas” o “mitos”.

El THOA fue afirmándose en el contacto con los mayores, y la tan evocada metodología de la historia oral sufrió ajustes en el proceso investigativo. Por ejemplo, la combinación de lo oral con los antiguos títulos dio lugar a otra forma de metodología de

la historia oral. Lo cual quiere decir que el paradigma del *qhip nayra* también tomaba otras dimensiones. En el presente, se ha constituido en el principal paradigma para enfrentar el *modus vivendi* neocolonial, donde el tiempo y el espacio contemporáneo requiere profundos vuelcos. La Asamblea Constituyente, la elaboración de una nueva Constitución Política del Estado, la asunción de Evo Morales como Presidente de Bolivia, forman parte del *qhip nayra uñtasis sarnaqapxañani*¹³, “mirando el pasado caminaremos hacia el futuro”. Este dicho o refrán de la ontología, la sabiduría aymara, también dio pie a la recuperación de otros lemas tales como el *suma qamaña*, vivir bien, o el *suma jaqaña*, que implica dimensiones mayores de vivir bien junto a los entes que nos rodea.

La dimensión de *uta* o casa

El trabajo comunitario investigativo de manera implícita ha sido asumido bajo el sistema *sayaña* y *aynuqa*. Dos sistemas simultáneos de administración y producción territorial del ayllu¹⁴. En estas dos dimensiones se produce el conocimiento, el saber, en

¹³ Este lema figura en el logotipo del THOA, así como en los documentos de los ayllus reconstituidos y es reivindicado como la visión andina de la modernidad.

¹⁴ El ayllu vendría a ser el equivalente entre el *oikos* y la *polis* griega. Concretamente, la *sayaña* es la casa grande, propiedad individual familiar, que vendría a corresponder al *oikos*. Recordemos *La Odisea*, de Homero. Odiseo, en tanto jefe aqueo en Itaca, como señor terrateniente posee un palacio, animales, sembradíos, tierras de cultivo, sirvientes, una familia constituida (su esposa Penélope y su hijo Telémaco); es autárquico, pero depende de los dioses, más o menos como el *jaqi* que depende de la *pachamama*, los *apus* o las deidades. Pero el destino del *oikos*, según *La Odisea*, es patrilineal, puesto que es Telémaco el mayor interesado en defenderse de los pretendientes de su madre que saqueaban sus bienes, en tanto que Penélope mostraba cierta indiferencia sobre el estado de los bienes y riquezas, al final será el mismo Odiseo el que tenga que recuperar su palacio. Este parece ser el *oikos* clásico o su forma dominante. En cambio, la *polis* vendría a ser la *aynuqa* del ayllu, que es precisamente una combinación entre dominio privado y público. Una de las diferencias entre el ayllu y el *oikos-polis* sería la tensión entre lo privado, *oikos* (Homero 1921) con el dominio público. Las *polis* “estaban siempre en peligro de volverse simplemente externas. Estaban en gran medida bajo el dominio de un ilustrado estrato de patricios de noble cuna” (Jaeger 1952, 62). A diferencia, en el ayllu estas dos dimensiones son complementarias, no son dicotómicas las tensiones de las clases sociales, por el principio de que todos somos hijos de la *Pachamama*.

directa observancia del comportamiento de las plantas, los animales, los insectos, las aves, las estrellas, el sol, la luna, la dinámica de los fenómenos como el rayo, entre los más importantes. En cambio, en el *oikos-polis* el conocimiento viene por la boca de los dioses, quienes suelen cobrar figuras humanas, de acuerdo a sus designios se toman las acciones.

El primero, la *sayaña*, se refiere al solar familiar. No precisamente se trata de una propiedad privada, pero es el espacio donde físicamente se encuentra la *uta*, la casa grande, la casa familiar. Por lo general, suele estar compuesta por una familia extensa, compuesta por una pareja y sus hijos, familia nuclear, pero con un solo *p'iqi*, o cabeza, responsable y bisagra entre la familia y el *ayllu*.

En el lenguaje ceremonial, la *sayaña* se define como *quri tapa-qulqi tapa*¹⁵, el nido de oro y plata, el centro o el *chuyma* de la familia. También se lo conoce como el *uywiri*, el que mantiene o el que cría a la familia, como una especie de madre que cría a los hijos. En los términos de Ayllu Sartañani, significa “estar parado, expresión que muestra la existencia de una dinámica en el tiempo en el concepto *sayaña*. Desde este punto de vista, *sayaña* es ‘estar parado’ en el espacio y en el tiempo” (1992, 41).

Por su parte, la *aynuqa* forma parte de un sistema según el cual se dispone el acceso a las tierras de cultivo mayores, por lo general distribuidas en diferentes lugares del territorio del ayllu. En estas áreas se cultiva rotativamente y la comunidad cuida las temporadas de cultivo a través del sistema de cargos. Regularmente, las personas tienen sus dominios en las *aynuqa*, cuyo número varía dependiendo del ayllu en que nos

¹⁵ Palabra aymara que significa nido de oro y nido de plata.

encontremos. Por ejemplo, en mi comunidad tenemos 10 *aynuqa*, lo que quiere decir que dentro de 10 años se repite un turno de cultivo en determinado área; culturalmente, los turnos son precedidos por el cultivo de la papa.

El turno de cultivos en las *aynuqa* gira de izquierda a derecha, en sentido contrario a las manecillas del reloj. Las familias poseen cantidad variable de tierras en distintas *aynuqas*, distribuidas en todo el territorio del ayllu; por lo mismo, se pone en movimiento un gran número de normas, reglas y prescripciones, mismas que se encuentran estrechamente vinculadas con las acciones políticas, sociales, jurídicas y rituales.

En función a las referidas premisas, mis padres se constituyen en el *piq'i*, la cabeza, de nuestra familia, por lo que tuvieron que cumplir con todos los cargos de autoridad. Siendo los principales entre alrededor de siete cargos, ello equivale a haber cumplido la misma cantidad de años como autoridad, además de otras funciones menores, tales como el cumplimiento en reuniones mensuales, los trabajos comunitarios, entre las más importantes. En ningún momento he escuchado a cerca de que alguna persona hubiera rehusado cumplir con las normas tácitamente establecidas.

El *thaki* o el camino se halla establecido por generaciones, cada familia conoce el tiempo que le corresponde ejercer la función de autoridad. Tanto el sistema de *aynuqa* como el de *sayaña*, la casa grande en el territorio, se hallan inscritos en la memoria comunaria. Asimismo, no hay sitio alguno que carezca de nombre; es más, los espacios de importancia se encuentran regulados bajo códigos rituales pues resumen la memoria

comunaria de los antepasados y de los ancestros, que toman dimensiones de *Pachamama*, *apu*, abuelos.

La descripciones anteriores me permite explicar cómo el THOA se ha estructurado bajo el sistema de *sayaña* y *aynuqa*; como decir entre lo colectivo e individual, aunque estos conceptos de por sí distorsionan el sentido original, puesto que lo individual no está separado de lo colectivo.

Bajo el sistema de *aynuqa* se realizaron los procesos de formación teórica y metodológica de los miembros. Se llevaron seminarios internos sobre metodología de la historia oral, se estudió la historia de los movimientos indígenas anticoloniales, se recopiló información documental en archivos (nacional, regional y familiar). El trabajo en general estuvo orientado en la visión de una “olla común”, también se consultaron hemerotecas. Con toda esta información se constituyó un archivo de fichas de uso colectivo, a manera de una “*pirwa* de datos”, según Vitaliano Soria (s.f.).

En función a la información obtenida se establecieron los pasos del proceso de reconstrucción de la memoria comunaria cacical, en diálogo permanente con los descendientes o familiares de los caciques apoderados de los ayllus. Por ejemplo, bajo esta dinámica de trabajo se contactó a Don Leandro Condori, principal escribano, *qilqiri* del movimiento de caciques apoderados. Estos encuentros nos permitieron revelar que la lucha de los caciques apoderados estaba entrelazada con una amplia red de organizaciones urbanas, los anarquistas, los constructores y floristas de los mercados urbanos.

La mejor muestra del trabajo investigativo del THOA, bajo el sistema de *aynuqa*, es *El Indio Santos Marka T'ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado*

general de las comunidades originarias de la República (1984). Un texto modesto, de 55 páginas con ilustraciones y un lenguaje llano sin pretensiones mayores de elucubración teórica. A través de la combinación de testimonios e interpretaciones, refiere básicamente la historia del movimiento de los caciques apoderados de las tres primeras décadas del siglo XX.

El referido texto ha sido editado tres veces, todas por el mismo THOA, en un formato popular, pero que ha sido fotocopiado cientos de veces por propios y extraños. Es uno de los primeros textos que ha sido leído por las organizaciones de ayllus reconstituidos y no reconstituidos, la academia, sectores intelectuales de la clase media, estudiantes universitarios, organizaciones de juntas de vecinos, principalmente la ciudad de La Paz y el Alto, y también se encuentra en varias bibliotecas de las universidades de Estados Unidos y Europa. Lo propio ocurrió con *Mujer y resistencia comunaria: historia y memoria* (1986a), y *Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y de trabajo del sindicato Central de Constructores y Albañiles* (1986b), además del *Boletín Historia Oral* (1986c). Libros de formato modesto que fueron difundidos gozando de acogida no sólo entre las capas intelectuales y universitarias sino también entre autoridades originarias y líderes sindicales y políticos del naciente movimiento de reconstitución, de identidad de pueblo que se conectará con el protagonismo de los movimientos sociales indígenas y Evo Morales como Presidente de Bolivia.

Otra de las acciones de trascendencia han sido las radionovelas, resultado de las investigaciones del THOA. Tuvieron gran impacto entre los ayllus, comunidades y las zonas o villas periurbanas de la ciudad de La Paz y El Alto. La radionovela *Santos Marka*

T'ula, que se difundió entre 1987 y 1992, a través de varias emisoras de alcance nacional, marcó un hito que tiene mucho que ver con el proceso político de reconstitución de los ayllu, en la medida en que coadyuvó en la reconstitución de la conciencia política comunaria de cambio. De hecho, años más tarde, este movimiento hubo de interpelar de colonialista y monocultural al Estado boliviano y la sociedad criolla, planteando la Asamblea Constituyente y la redacción de una nueva carta magna (Gutierrez Callisaya s.f.).

Santos Marka T'ula ha sido una de las novelas de mayor impacto social y político. Hoy por hoy, las poblaciones de los ayllu y comunidades la recuerdan con mucha vehemencia. En la misma línea se emitió una versión femenina que habla de la memoria de la mujeres: *Qullasuy warmin sarnaqawipa* (1988), aunque de difusión algo menor; posteriormente también se elaboró la radionovela: *Tuturani* (1991).

Todas estas novelas fueron producto de las investigaciones. Otra forma de graficar con palabras la memoria de lucha anticolonial de nuestros antepasados; tampoco es una novedad, cuando conocemos la gráfica y la escritura de Felipe Waman Puma de Ayala, pensadas como epistemología, una manera de mostrar el conocimiento y la ontología indígenas.

Tras la primera publicación se constituyó la editorial *Aruwiyiri*¹⁶. Bajo esta editorial se publicaron más de una veintena de textos provenientes de la olla común,

¹⁶ Literalmente significa: “El que incendia la voz”. Nombre de un boletín que publicaba la “Gran Liga Internacional de Cultura Indígena” dirigida por el preceptor Felipe Pizarro en la década de 1910. Nuestra editorial ha querido rescatar ese término para simbolizar la incorporación de la palabra escrita en el tronco de los saberes ancestrales de nuestras comunidades.

resultado de las actividades de investigación, en la lógica de *sayaña* y *aynuqa*, buena parte fueron plasmadas en tesis.

En lo que corresponde al paradigma *sayaña*, los miembros, empezaron a perfilar proyectos de investigación personales o de pequeños grupos¹⁷; se consumaron como ponencias, artículos, avances de investigación, tesis de licenciatura. En este marco se proyectó la realización de videos documentales¹⁸ sobre temas cruciales de orden político, social y cultural, material que forma parte de la videoteca del THOA, junto a las grabaciones de audio, y viene a constituir uno de los archivos más importantes que tiene el país en este ramo.

A través de la metodología de la historia oral, como vengo sosteniendo, el THOA forma parte del debate de orden estructural, en la lucha anticolonial indígena. En esta lucha, lo que se ha buscado es debatir con los intelectuales criollo-mestizos, quienes se han manifestado a través de rebeliones de distinta intensidad en el tiempo y el espacio colonial y republicano.

Sin duda, este será el primer antecedente para concentrarnos en la memoria de los caciques apoderados, que vino a constituirse en la memoria de nuestros antepasados. Tampoco se inventó la metodología de la historia oral, al contrario, indirectamente estaba a nuestra disposición bajo el rótulo de *sarnaq'awinaka*, que es muy distinto a decir

¹⁷ El texto: *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, por Zulema Lehm y Rivera Silvia (1988), es un trabajo que reflejó las conexiones urbanas de la lucha de los caciques apoderados. Esteban Ticona desarrolló un trabajo coordinado con el principal escribano Leandro Condori Chura, resultando de ello el libro: *El escribano de los caciques apoderados* (1992); un texto testimonial a cerca de las peripecias de la escritura y el papel del abogado.

¹⁸ *Las voces de libertad*, una producción de THOA y CIDEM (1989), trata sobre el movimiento de anarquismo boliviano y las utopías libertarias en las primeras décadas del siglo pasado.

historia¹⁹, término que refiere a la acción de narrar o referir lingüísticamente los eventos del pasado.

Contrariamente a la historia, la palabra *sarnaq'awinaka* hace énfasis en los procesos que ocurrieron sin perder de vista el tiempo y espacio, el *pacha*. Gonzáles Olguín define *pacha* como “tiempo, suelo y lugar” (1952, 268). Por su parte, Bertonio nos amplía la definición anterior: “significa el cielo, y la tierra, y el infierno, según le procede” ([1612]1984, 241). O sea que el *ayllu* es el *pacha*, es todo lo existente en cuanto a tiempo y espacio.

Lo anterior querría decir que el *ayllu* forma parte del *aka pacha*, que se encuentra entre el *manqha pacha*, el mundo de abajo y el *alax pacha*, el mundo cosmológico; es el mundo del aquí y el de siempre, donde el *jaqi*, la naturaleza, y todo lo que existe en el mundo del subsuelo y el cosmos se unen. En otras palabras, el *aka pacha* sería el mundo del equilibrio, que es un asunto de complementariedad, ya que la vida depende de las vitalidades de los otros mundos.

Resumiendo, el *alax pacha* es el tiempo y espacio del pasado y el futuro a la vez. El *aka pacha* es el punto de unión. Y el *manqha pacha* es el tiempo y espacio de lo no conocido, tanto del pasado, del futuro como del presente. Esto lo estudiaré con detenimiento en el siguiente capítulo.

A la vez, lo anterior tiene que ver con el *nayra sarnaq'awinaka*, nuestras antiguas vivencias. En primera instancia, el término *nayra* hay que entenderlo en su sentido plural

¹⁹ El término historia, según la Academia de Autoridades de 1734, es definido como: “Descripción de las cosas como ellas fueron por una narración continuada y verdadera de los sucesos más memorables y las acciones más célebres”.

de ojos y antiguo, lo más antiguo. Como verbo, *sarnaq'awinaka* nos sugiere muchas personas envueltas en una cadena de eventos. El saber andino es relacional entre dialogantes iguales; aunque estos sean de épocas pasadas, igual se habla en pluralidad de voces y entes.

Consiguientemente, el término tendrá profundas repercusiones para entender la epistemología aymara o andina. Por el momento, el *sarnaq'awinaka* no se dirige hacia otros entes por conocer, independientemente de si estos están en el pasado o en el presente, en conjunto se asumen como entes vivos. Lo cual querría decir que el saber tampoco es una cuestión muerta sino un elemento vivo que no está aislado del *chuyma* o el corazón, “que une los opuestos, la lucidez y la ilucidez, el día y la noche, la parte clara de un juicio y la parte oscura del mismo” (Kusch 1976: 44), menos del *piq'i*, el cerebro, la memoria comunaria.

En efecto, el trabajo del THOA no sólo develó la compleja lucha de los caciques apoderados a principios del siglo XX, sino que también articuló a los ayllus y comunidades del vasto territorio boliviano y sus ramificaciones urbanas, poniendo en contacto con el movimiento anarquista y gremial de las ciudades, principalmente, de la ciudad de La Paz. Con ello, se pudo descubrir las distintas caras del colonialismo y el colonialismo interno, que se recubrió bajo el manto de la ciencia, el desarrollo y la novedad de la técnica. Sin duda, la actividad investigativa, que hasta entonces era dominio exclusivo de intelectuales no indígenas, ha sido un hecho de descolonización del saber.

CAPITULO II

*Muyta*¹ y *amuyt'a*, antípodas y ancestralidades

La lucha del movimiento político de caciques apoderados

Santos Marka T'ula, cacique principal y apoderado general de los ayllus de la república de Bolivia, es la figura más visible de todo un movimiento social-político de principios del siglo XX. Fue la piedra angular en el proceso de recuperación de la política del ayllu y de la memoria milenaria que ha dado como resultado un movimiento político de ayllus y comunidades sin precedentes en el contexto boliviano, pero obviado por la historiografía.

En este tiempo, en que la República apostaba por el liberalismo, se refuerza la imagen del indio como un ser incapaz, desvalido e inmaduro, y el blanco como élite capaz y moderno, cuya virtud garantizaba el ejercicio monopolístico del derecho a gobernar (Greishaber 1991, 82). Ante esta situación, los aymaras y quechuas optaron por el camino de la rebelión y resistencia en pos de la reversión del "orden tradicional" dominante (Platt 1982, 38) y la lucha por la defensa andina de un modelo alternativo de relación entre el Estado y la comunidad (Platt 1987a); un nuevo pacto de relaciones políticas y sociales. Este es un periodo ambiguo y carente de definiciones políticas por parte de la casta gobernante, que todavía busca a tientas la forma de orientarse bajo la novedad del paradigma de la Europa liberal del siglo XIX.

¹ *Muyta*: palabra aymara, significa círculo menor, pensar en círculos menores. En cambio, *amuyt'a* refiere a círculos mayores, ontologías de circularidades mayores.

La Ley de Exvinculación, la Revisita de 1881 y la guerra civil liberal conservadora de 1899 (Cordarco 1982), convirtieron la región del altiplano boliviano en una verdadera guerra de razas. Son ejemplos claros de intentos de modernización a través de la privatización que permitió la formación de grandes y medianas propiedades agrícolas, controladas por la casta criolla mestiza, supuesta única clase con capacidad transformadora de la economía del país bajo un signo mercantil y capitalista². No obstante, los efectos reales de la expansión latifundista llevaron a la mercantilización de los *ayllu* y comunidades, y a la contracción del mercado conquistado a lo largo de todo el período colonial, y aún en la primera fase republicana.

El proyecto de modernización, visto como benéfico por el grupo de poder, no anticipaba que las comunidades originarias responderían con actos de resistencia y que todo el proceso culminaría en rebeliones y represiones violentas. Este proceso significó la acumulación del trauma histórico colonial que ya pesaba (y pesa aún) por generaciones sobre el imaginario andino. En situaciones extremas, se avivaron los conflictos de linderos y largos rencores históricos entre excolonos y comunarios "libres"; conflictos que, en su mayoría, se originaron en el proceso de expansión de la hacienda que trajo el liberalismo criollo, cuando los hacendados expulsaron masivamente a los comunarios con apoyo del ejército, y "llenaron" los espacios vacíos con gente traída de otras partes.

A partir de entonces, el sistema de hacienda será avizorado como la forma más deseable de explotación agraria por las élites que manejan el poder estatal. En este período, la élite de poder ve en las tierras de comunidad el mecanismo de acumulación de

² Ver Rivera 1978, Mitre 1986, Platt 1982.

riqueza y poder político, y justifica ideológicamente la recolonización del espacio de los *ayllu* con una ideología liberal que no hace otra cosa que encubrir formas de dominio coloniales. Esta situación, con diversos matices regionales, ha sido ampliamente demostrada en los trabajos de Silvia Rivera (1978), Gustavo Rodríguez (1983), Ximena Medinacelli (1986), Erick Langer (1989), Tristán Platt (1982 y 1987b), Erwin P. Grieshaber (1991), Carlos Mamani (1991) y Fernández Osco (1996).

En vista de ello, el movimiento articulado por Santos Marka T'ula optó por la lucha legal, que consistía en recuperar las tierras de los *ayllu* a través de los antiguos títulos de composición otorgados por la Corona de España. Para el THOA ello se convirtió en el principal programa de investigación; como resultado de todo ello se produjeron varios textos, siendo el principal: *El indio Santos Marka T'ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República* (THOA 1984)³. De este modo, los Títulos de Composición y Venta llegaron a expresar un derecho más antiguo, que permitía apropiarse del poder escriturario ajeno, para afirmar su posesión ancestral, a la vez que revitalizar su sistema político, organizativo y epistémico propios.

La visión de la tierra como espacio material y cultural está enraizada en el culto a los ancestros y a los lugares sagrados. Ello dio sustento a una amplia reorganización y a la alianza solidaria de un vasto espacio geográfico, que reconstruye el poder político de

³ El movimiento de los caciques apoderados, de los 9 departamentos que tiene Bolivia, articuló a las representaciones indígenas de 7 departamentos, a saber: La Paz, Cochabamba, Oruro, Potosí, Beni, Santa Cruz y Tarija (ver Fernández Osco 1996). Se convirtió en un movimiento político nacional sin precedentes, en él estuvieron involucrados más de un centenar de representaciones de ayllus y comunidades, lo que reconstituye al menos parcialmente el poder político, social y ontológico de los pueblos indígenas.

los pueblos indígenas; al menos parcialmente, se unen para pedir la sanción de la Ley de Nueva Revisita y deslinde de tierras de origen. El mosaico de representaciones de autoridades originarias había establecido un sistema de comunicación y se refundía sus peticiones, alegatos, resoluciones, sus propios títulos fueron utilizados como modelos para aquellas *marka* que tenían dificultades de contar con estos documentos. Sobre la base de estas escrituras se solicitaba persistentemente la Revisita, que no era otra cosa que confirmar *in situ* los derechos y la pertenencia a los espacios territoriales.

El THOA se concentró por mucho tiempo en este proceso político indígena, y obtuvo como resultado la realización de la radionovela Santos Marka T'ula, que fue ampliamente difundida por diferentes radioemisoras a fines de la década de los 1980 y principios de los 1990. Tuvo gran impacto político y sobre todo caló en el proceso de reconstitución de la memoria política comunaria de la población *aymara* y *quechua*, principalmente.

Imbuidos por la fuerza de la descolonización, todos los miembros del THOA, como por un acuerdo tácito, hubimos convenido estudiar el tiempo de lucha activa de los caciques apoderados; nos interesaba entender las estrategias de lucha contra los terratenientes, contra los poderes del Estado y la sociedad, para poder comprender el programa político, la democracia, las relaciones sociales y epistémicas indígenas, y cómo también hoy se explicitan los mismos.

En este capítulo, no es mi interés continuar la investigación sobre la lucha del movimiento político de caciques apoderados, sino revelar el porqué el THOA apostó por este movimiento histórico y no así por otro proceso político más contemporáneo,

teniendo en cuenta que la mayoría de sus miembros eran sociólogos titulados y estudiantes de la misma carrera.

En referencia al movimiento de Tupak Katari, entre 1780-1781, y otras luchas indígenas anticoloniales, Sinclair Thomson sostiene que: “existe casi ninguna evidencia de que la insurrección pan-andina estuviera inspirada por la *philosophes* de la revolución francesa o por el éxito de los criollos norteamericanos” (2007, 7).

Estudios como el de Rodolfo Kusch, señalan que existe un conocimiento “autónomo y paralelo a la cultura occidental” (1970, 58), que tiene su propia estructura interna. Precisamente, la cantidad de términos tanto en aymara como en quechua confirma la afirmación de Kusch, quien además señala que “el saber indígena no es entonces un saber del porqué o causa sino del cómo o modalidades” (ibid., 83).

Qhip nayra uñtasis sarnaqapxañani

Qhip nayra uñtasis sarnaqapxañani es un axioma aymara que quiere decir “mirando atrás y adelante hay que vivir”. Es el equivalente a la filosofía que señala Thomson, o el pensamiento indígena según Kusch. Bajo este axioma, el THOA se lanzó a la tarea de reconstitución del ayllu y al mismo tiempo se inició las acciones de reconstitución del conocimiento y la epistemología indígena. Dicho de otro modo, en el *aka pacha*, el presente, se halla la semilla o *hatha*⁴ del *nayra pacha*, que vivirá en el futuro.

⁴ En el *Vocabulario de la lengua aymara*, de P. Ludovico Bertonio, la palabra *hatha* presenta dos acepciones: “semilla de las plantas y los hombres, y todos los animales”; y “casta, familia, ayllu. Mayco hatha, ver Cauqui hathata? De que castha o ayllu eres?” ([1612] 1984, 124). De modo que *hatha* es

Para la cosmovisión de los pueblos indígenas el tiempo-espacio está concebido de modo holístico, formando la cadena vital. Sólo de esta manera se puede entender la existencia.

Esto querría decir que ciertos elementos del pasado se encuentran en el presente y pervivirán en el futuro; entonces, no hay “post” ni “pre”. Marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto, no precisamente en la idea spengleriana de un nacimiento de la sociedad, su maduración y su desaparición, lo cual no difiere del principio de linealidad, por el que el pasado es lo único que se sabe y se conoce. Es una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales; por lo tanto, de acuerdo a las circunstancias, el presente se debe superar, y depende de nuestros actos más que de nuestras palabras. Se trata de un pensamiento que retroalimenta del pasado sobre el futuro. El potencial del presente depende de la profundidad con que se mira y se recuerda el pasado, “de ahí el poder del ahora” (García et al. 2004, 179).

Teniendo en cuenta lo anterior, inmediatamente surgen preguntas como: ¿los indios producimos algún tipo de conocimiento? ¿Tenemos algún legado de filosofía de la vida? Es más ¿podemos hablar de algún conocimiento, de la epistemología o de formas de saber? Estas y otras preguntas intentaré responder a través de la experiencia de trabajo del THOA, en concordancia con los principales pensadores indígenas tales como Waman Puma de Ayala o Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, *Dioses y hombres de*

sinónimo de ayllu. Siguiendo esta vertiente, el *Vocabulario de la lengua general del todo el Peru llamada lengua qquichua o del inca* de Diego Gonzales Holguin define como “parcialidad genealogía linaje o parentesco, o casta”; “El genero, o especie en las cosas” (1952, 39).

Huaro chirí; no tanto porque sean parte del canon de los pensadores indígenas sino porque para estos y otros, la memoria milenaria ha sido fundamental.

Además de producir vida, la memoria se constituye en el lugar genésico del conocimiento. “Así, para el runa-hake, los ‘pasados’ son los presentes; y no porque lo explique, sino porque lo siente Vive” (1957, 93). Notaba en *El Pez de Oro*, Gamaliel Churata, uno de los prominentes pensadores andinos del siglo pasado.

Parte fundamental del pensar andino es aprender de todo lo que nos rodea, del animal, de las plantas, del movimiento cosmológico. Para el ayllu, el tiempo y el espacio es la *pachamama*, que se constituye en un elemento genésico porque en ella vivimos junto a nuestros antepasados; es por todo ello que se le ofrecen rituales de agradecimiento, porque se la considera madre.

Pensamiento de opuestos-complementarios

No recuerdo haber conocido, durante mi formación académica, literatura que refiera a Felipe Waman Puma de Ayala, tampoco a Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui o sobre Huarochirí, entre otros.

La primera vez que me encontré con la obra de Waman Puma de Ayala fue cuando fundamos el Taller de Historia Oral Andina (THOA), el año 1983. Las gráficas del texto me sorprendieron de inmediato, sobre todo los cerros, los rituales con oro y plata, el culto al sol y a la luna, los sentimientos de postración y enojo de las personas, el hablar con la naturaleza, las vestimentas que llevan tanto los varones como las mujeres, el movimiento de los dibujos, entre otras representaciones. Inmediatamente los asocié con

la maneras y actitudes indígenas para brindar ofrendas, alcanzar mesas⁵ y actos rituales a la *pachamama*, a los *apus*, deidades y a otros entes, en los tiempos en que se solicita colaboración para la resolución de problemas y dificultades. Debo confesar que mi interés por la parte textual quedó en segundo plano, sobre todo por el castellano de aquella época más que por el contenido.

También recuerdo haber asociado los gráficos de Waman Puma con la actuación del *yatiri*, el sabio, el que sabe, el pensador, el que ve, el que siente, conocido por la literatura antropológica bajo el nombre de chamán. Esa impresión me quedó grabada en la mente y en mi subconsciente, al punto que se constituyó en mi texto de cabecera, el principal referente de interpretación y de entendimiento del (des)orden de las cosas andinas. Hasta entonces, mis conocimientos estaban orientados por los cánones del saber y la filosofía occidentales, principalmente de orientación marxista.

Lo propio me sucedió con Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, pensador del Quillasuyu. Grande fue mi sorpresa por este legado que daba cuenta de la vida social, política y el conocimiento en los Andes. Tal como hoy se cuenta en el ayllu, sobre la memoria profunda, Pachacuti Yamqui empieza así:

Digo que hemos oído siendo niño, noticias antiquísimas y las historias, barbarismos y fábulas del tiempo de las gentilidades, que son como se sigue (que, entre los naturales, las cosas de los tiempos pasados siempre las suelen hablar). (1995, 7)

⁵ Existen varios tipos de mesa u ofrendas, mucho depende de su destino y objetivo. Una vez determinado el fin, se acopia los elementos necesarios; por lo general, estos son figurillas hechas de azúcar con formas humanas, de animales, del mundo astrológico, plantas aromáticas provenientes de diversos pisos ecológicos, grasa de llama, etc. En más de los casos, quien determina sus componentes es el *yatiri*, el sabio, o el *shaman*. Para mayor información, véase *La senda de los kallawayas*, de Juan Van Kessel (1993), o *Una mesa ritual en Sucre*, de Gabriel Martínez (1987); ambos entienden que la mesa ritual es una forma comunicativa con el mundo de las deidades, con los *Apu*.

Describe el *purumpacha*⁶, denominado también *cállacpacha*⁷ o *tutuyachacha*⁸. A ese respecto, Carlos Mamani distingue cuatro *pacha* o edades: la más antigua, el *ch'amakpacha*, el tiempo de la oscuridad o *paq'ari*, nacimiento u origen; *sunsupacha*, tiempo nebuloso de indiferenciación entre los seres humanos, los animales y la naturaleza; el pre-inca del *chullpacha*, o tiempo de humanidad inacabada; finalmente, el *inkapacha*, tiempo en el que se reordena el espacio andino (Mamani 1992, 8). A menudo, en el ayllu se conoce a esta última como *nayra pacha*, *chullpa pacha*, *ch'amakpacha*, espacio-tiempo formativo.

Para las culturas andinas, las palabras tienen una dimensión filosófica profunda; por ejemplo, en referencia al concepto *ch'amakpacha*, el prefijo *ch'ama* indica fuerza o poder, viene del término *ch'amaka*, que significa oscuridad. Todo sugiere que *ch'amaka* es el espacio-tiempo de mucho poder de transformación más que el día; por eso el *ch'amakani* es el *yatiri* más cualificado, el que tiene conocimiento profundo, el que sabe administrar las fuerzas de la oscuridad. Lo que sugiere que el poder colonial, acaso también el conocimiento occidental, tiene que ver con el poder diurno.

Por su parte, *Dioses y hombres de Huarochiri* inicia el primer capítulo afirmando: “En tiempo muy antiguo existió un huaca llamado Yanamca Tutañamca. Después de estos huacas, hubo otro huaca de nombre Huallalo Carhuincho” (Arguedas

⁶ Palabra aymara, a menudo se entiende como espacio-tiempo de tierra virgen, tiempo de abundancia de tierras.

⁷ Palabra aymara, significa espacio-tiempo del principio, del comienzo, el origen de las cosas.

⁸ Palabra aymara, espacio-tiempo de la oscuridad, del cual no existe memoria.

1975, 24). Notablemente, aparece nombrada la palabra *tutañamca*, tiempo y espacio de la oscuridad, o *ch'amakpacha*; lo cual confirma que el conocimiento profundo mana de la noche⁹. Es interesante también que en la antigua Huarochirí los animales hablaban y respondían a Cuniraya Viracocha; ello coincide con la narrativa actual sobre los tiempos antiguos, pues a menudo se señala que los animales se convertían en personas.

Asimismo, es curioso que en estos cuentos antiguos aparece el cinco como patrón numérico: 5 huevos, 5 halcones convertidos en hombres, 5 montañas, 5 mujeres, 5 hermanas, 5 direcciones, 5 saludos (ibid., 51-53). Si correlacionamos esto con las 5 estrellas del *orcorara* que se encuentra en la cúspide del Altar del Coricancha (ver Figura 15), de Pachacuti Yamqui, se podría asumir como el nacimiento de las cosas, de las ideas, de los entes, la muerte, la vida, el todo y la nada. Según el *Diccionario qheshwa-castellano* (2001) de Lara, el *orcorara* tiene que ver con la constelación Lira, la séptima constelación del zodiaco.

En todo caso, habrá que leer estos escritos con otros ojos para entender a qué cosas los autores se estaban refiriendo. Resulta necesario obviar el esencialismo de la lengua con la que a menudo se lee; si bien pueden existir confusiones, ello simplemente habrá que entender por lo limitado del mismo lenguaje con el que se está leyendo. Sin embargo, se nos ofrece una metodología de clarificación de ideas, de pensamientos, de procesos, de saberes.

⁹ En Popol Vuh, la “inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche” (1947, 89) son los principales tiempo-espacio constitutivos para la creación de los árboles, los bejucos, los animales y la creación del hombre. La primera humanidad en la cultura de los quiche fueron los hombres de lodo, esta generación tuvo fallas físicas, luego vino la generación de hombres de madera pero carentes de sentimiento –sin corazón–, finalmente se perfeccionó con los hombres de maíz.

Cuando hablo de metodología, me refiero al método de comparación entre el “aran” y el “urin”. Esta relación comparativa nos lleva a entender las combinaciones que resultan entre los “halcones” y el “hombre”. Al respecto, haciendo un poco de historia, sabemos que el arqueópterix ha sido un animal del jurásico superior; un animal de transición entre tierra y aire. Con esta referencia podemos entender los contenidos que tiene el “aran” y el “urin”, y en el *taypi* o centro se hallan los dos animales; en su defecto, podemos inferir que se trata de un proceso transformativo o la transición entre el águila y el anfibio, de modo que nos encontramos con que no es un anfibio y tampoco es un águila, sino otro animal pero que resume las dos identidades.

Del mismo modo podríamos razonar con el *orcorara* de Pachacuti Yamqui; según el razonamiento de Kusch, se trataría de la bisexualidad de Viracocha (1962, 62), que tampoco se trata de varón o mujer, pues en Viracocha se encuentran ambas identidades. En cambio, Yupangui Inca advierte como antiguo “Creador de todas las cosas, diciendo Teci Viracochan, que quiere decir principio y hacedor de todos” (1916, 8).

Para el THOA así como para los caciques apoderados, la “historia”, el “pasado”, el *nayra pacha*, el *cha'makpacha*, se encuentran estrechamente conectados al territorio, con todos sus estantes y habitantes, y provee elementos para un buen orden público, de buen gobierno y de un pensar profundo.

Casi en la misma dimensión, Joanne Rappaport señala que la historia hay que entenderla en los términos de ‘territorio, autonomía y cultura’: “On the outer edges of the spiral, the temporal point of ‘the present’ is connected with bidirectional arrows to ‘the

past' and 'afterward,' suggesting a fluid movement between past and present” (2005, 139 y 140).

Entonces, el concepto “historia”, o hablar de historia, no siempre hace sentido con las profundidades del pensamiento de los pueblos indígenas, más aún si se encuentra resituado dentro de la razón. Para los indios, la “historia” se encuentra en el *aka pacha*; se trata de un fluido de memorias, de vidas, por lo mismo, sensibles por el *chuyma*.

Chuyma es vida y saber

Los *chuymani*¹⁰, personas mayores, abuelos, como bien lo señala el P. Ludovico Bertonio, son personas con alto sentido de “discreción” que forman parte de la *intelligentsia* aymara, son portadores de la memoria comunaria.

Intuitivamente, el THOA se ha desarrollado en esta vía. Hemos entendido que estas personas sintetizan el “pasado” en el presente, la memoria comunaria. Gerardo Fernández Juárez, en su estudio sobre los *yatiri* del altiplano boliviano, constata que el corazón “es el órgano físico relacionado con el conocimiento, la sabiduría, la memoria y la prudencia” (2004, 191). Entonces, el *chuymani* es el *jaqi* con capacidad de pensar y estructurar ideas. Para la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, el corazón ha sido considerado uno de los principales órganos de pensamiento (García et al. 2004, 184).

¹⁰ Deriva de la palabra aymara *chuyma*. Ludovico Bertonio ha caracterizado a la palabra *chuyma* como: “Todo lo perteneciente al estado interior del animo bueno, o malo: virtud, o vicio, según lo que le precediere y para que se entienda pormenos algunos exemplos tocantes al cuerpo y al animo”. Anota también otras variantes que refieren al *chuyma*: “**Chuymachasitha**: comenzar a tener entendimiento o difireció. **Chuymani**: Uno que tiene discreción. **Chuymanisa**: Tonto, sin juicio. **Chuyma aphalla**: Tonto sin seso. **Chuymakheara**: Savio entendido.” ([1612] 1984, 94)

En el THOA logramos recuperar la conciencia de que los abuelos y abuelas guardan el saber de las antiguas experiencias de vida del ayllu. En más de los casos, casi teníamos en nuestro frente a los propios caciques apoderados sobrevivientes, a través de sus nietos o parientes; nuestros mismos abuelos eran parte de ese conjunto de personas conocedoras del pasado. Ellos narraban con lujo de detalles los hechos de expansión latifundista y la escabrosa situación política que les había tocado vivir en los tiempos en que la oligarquía terrateniente campeaba, a principios del siglo XX.

Tras haber escuchado la radionovela Santos Marka T'ula, muchos descendientes de caciques apoderados acudían a la casa del THOA, para complementar con sus diferentes experiencias. Producto de esas reacciones, tuvimos la suerte de conocer a prominentes personalidades de la lucha de la red de los caciques apoderados de muchos lugares. El “pasado” o la “historia” no necesariamente se encontraba en los estantes de los archivos o las bibliotecas, estaban conviviendo con nosotros mismos.

El corazón es un elemento también presente entre las culturas septentrionales.

Según Lenkersdorf, para el pueblo Tojolabal el corazón es la parte central de la vida:

La convicción de que todo vive es típica de los tojolabales y se explica a partir del término ‘altzil, corazón. Se habla del yaltzil ja'iximi, el corazón del maíz. En efecto, el maíz tiene corazón, porque no hay nada que no tenga corazón que corresponde al principio de vida, al alma. Por tanto, las cosas pueden ser sujetos de verbos. Nosotros, los humanos, habitamos, pues, en un cosmos que vive. No hay naturaleza muerta. (2004, 51)

Como THOA, hemos entendido que retornar al *chuyma* de nuestra historia es muy importante porque entre los *chuymani* está viva y floreciente nuestra memoria colectiva; nuestra historia no está muerta, como se intentaba señalar desde la visión de la disciplina

histórica. De ahí se puede entender el porqué de nuestro afán por encontrar a los nietos de los caciques apoderados que protagonizaron el movimiento de principios del siglo pasado, a los *chuymani*, el centro del conocimiento, la otra epistemología.

En el *pacha* de Santos Marka T'ula, se había constituido en el *chuyma* de la lucha de los caciques apoderados, para recuperar su *chuyma*, su historia viva, él tuvo que empezar por recuperar su identidad original, ya que había sido obligado a cambiarla para evadir el peso de la discriminación:

Una parte de la familia, seguramente debido al hostigamiento de los hacendados, ya había cambiado el apellido original de Marka T'ula –que aparece como apellido cacical en los papeles coloniales– por el de Warku o Barco. Pero Santos, al ingresar a la lucha, había decidido retomar el apellido original de sus antepasados. (THOA 1984, 19)

Este hecho, más que un elocuente proceso de reconstitución de la identidad, también constituye un proceso reconstitutivo de lo político, social y cognoscitivo; en términos de Pachacuti Yamqui, el sendero del “capac unancha” (1995, 91), suprema orientación o consejo. De esta manera es como mejor es posible explicar el sentido de los antiguos títulos coloniales, sobre los cuales se sustentó la lucha legal y se demostró la legitimidad territorial que estaba siendo acechada por los neo conquistadores amestizados.

Según sostienen algunas personas, Santos Marka T'ula conocía a detalle todos y cada uno de los tantos documentos que tenía en su poder; también se sabe que los mismos fueron traídos desde los archivos de Lima y Argentina. Por su importancia, estos documentos fueron recubiertos con aureola de mitos. Manuel T'ula, descendiente de Santos Marka T'ula decía: “mis documentos están en Sucre echados con llave, con un candado de arroba; de allí (ustedes no más) pueden ir a sacar” (THOA 1984, 30).

Los títulos coloniales no han sido concebidos como simples papeles sino también como otros seres vivos, se los asumió como ley propia (ibid., 32). Se entendía que la palabra de los antepasados se encontraba viva en dichos documentos, que se consideraban cualificados testigos-garantes para demostrar que las tierras y el territorio les pertenecían. Por lo mismo, a menudo eran sujetos de ofrendas de “llamas y ovejas” (ibid., 34) como el *chuyma*, la centralidad de la lucha legal, de mucha ritualidad.

De esta manera, se puede afirmar que los *chuymani* constituyen el foco de la memoria colectiva. Lo que querría decir que el pasado no se encuentra atrás, no yace en un panteón, sino que está vivo, así como tampoco los inkas habrían desaparecido, muy contrariamente a lo que sostienen las enciclopedias y tratados de historia. Reitero, el pasado vive en nosotros; Gamaliel Churata dice: “el muerto vive en el arrullo de quien lo ama” (1957, 114), como que hay una especie de cadena vital que vincula a los vivos y a los muertos –volveré sobre este punto al final de este capítulo, desde otro ángulo argumentativo, que en principio puede sonar a pura poesía.

En otro orden, los antiguos documentos coloniales, que en los primeros tiempos del coloniaje representaban la mejor expresión del colonialismo, en el periodo republicano se habían convertido en los mejores instrumentos de descolonización.

Ahora bien, retomando sus distintas dimensiones, el *chuyma* no es el opuesto al *p'iqi*, la razón; nótese, la filosofía occidental privilegia la vertiente opositiva. Entre los pueblos andinos es común la complementariedad entre el *chuyma* y el *p'iqi*, lo cual tampoco forma parte del pasado histórico sino que es práctica cotidiana del presente.

En Waman Puma de Ayala, esta dimensión de no oposición se encuentra expresada y representada a través de gráficas por el *chuyma*, mientras que el *p'iqi*, la razón, se halla condensado en la escritura; ambos se complementan y de esa manera se explicitan la dimensión del espacio y tiempo. La razón se humaniza en el *chuyma*, es otra forma de pensar.

En el ayllu, las autoridades, los mayores o los *yatiri*, suelen recomendar a las personas que tuvieron algún problema o inconveniente, con la siguiente frase: *chuymaru katuqasita*, “debes recibir las recomendaciones con el corazón”. Cuando la persona ha sido denigrada o ha recibido insultos, usualmente dice: *chuymaruw usustitu*, “he sido insultado o denigrado en mi profunda humanidad”.

En referencia, autores como José Antonio Suárez Alarcón sostienen que en la “cosmovisión amerindia hay un predominio del pensar emocional sobre el acto racional del conocer” (1993, 24). De la misma manera, para la cultura azteca-maya, el *náhuatl*, el “rostro” y “corazón” son grandes símbolos que definen en cuanto a gustos y sentimientos de complacencia, por lo que no se puede llegar a una verdad (ver Lockhart 1992). No es la fría razón la que se lanza tras la verdad; la vivencia de la cotidianidad es lo que en realidad fundamenta todo, es esto lo que da sentido a la realidad. El andino no recurre a lo externo para resolver sus problemas, más bien mira en su interior y allí encuentra las soluciones, tal como lo sugiere *El pensamiento indígena americano*, de Kusch (1970, 38-39).

El colonialismo, tanto en la Colonia como en la República, se ha caracterizado por cambiar el pensamiento, la razón, la manera de pensar del indio; es decir, su *p'iqi*. En

este marco se habla del proceso de colonización del pensamiento y de la subjetividad, a cuyo respecto Franz Fanon dirá “el colonizado no reconoce ninguna instancia. Está dominado, pero no domesticado. Está interiorizado, pero no convencido de su inferioridad” (1963, 46).

El mismo Fanon argumenta que la descolonización tiene el potencial para unificar mundos (ibid., 40), la capacidad de reconstitución. El THOA, precisamente, vino a cumplir esta función; no obstante a vivir la presión de la colonialidad del saber, se orientó hacia la reconstitución de la subjetividad del *jaqi*, de la persona, y de los pueblos de los que nosotros mismos formamos parte.

Esta premisa en parte hace sentido con mi experiencia. Diría que Waman Puma de Ayala ha sido uno de los autores que reconstituyó mi intelecto, mi razón, que se contraponía con mi otra fuente de conocimiento, el *chuyma*, el corazón, por donde se siente y experimenta lo trascendental o la intrascendencia de los hechos, por donde se percibe el mundo circundante, lo grande o pequeño que somos como personas y pueblos. Es de absoluta importancia tener unificados los dos ámbitos de pensares y sentires, entenderlos como la unidad de *chacha-warmi*, la pareja mujer-varón que se complementa, como noche y día, como garantes de la(s) vida(s).

El pensador Ottobah Cugoano, africano liberto, en el siglo XVIII, exponía las consecuencias del colonialismo inglés:

[...] Brought from a state of innocence and freedom, and, in a barbarous and cruel manner, conveyed to a state of horror and slavery: This abandoned situation may be easier conceived than described. From the time that I was kid-napped and conducted to a factory, and from thence in the brutish, base, but fashionable way of traffic, consigned to Grenada, the grievous thoughts which I then felt, still pant

in my heart; though my fears and tears have long since subsided. And yet it is still grievous to think that thousands more have suffered in similar and greater distress, under the hands of barbarous robbers, and merciless taskmasters; and that many even now are suffering in a the extreme bitterness of grief and woe, that no language can describe [...]. ([1787] 1999, 15-16)

Se refería a que el sentimiento sólo puede ser entendido y escuchado por el lenguaje supremo de Jehovah, puesto que el lenguaje y la “gramática se autoriza en función del proyecto modernizador, racionalizador” (Ramos 1996, 14).

La religión ha sido y es uno de los garantes del poder colonial, que en circunstancias de arrecio se hizo más ostensible aún, sin mayor alternativa que subvertir la escritura de la Biblia en beneficio propio, como principal artificio para sustentar la explotación de los africanos. Esta forma también se halla presente en Waman Puma de Ayala así como en Pachacuti Yamqui, puesto que en varios folios se pasan justificando que los indios formaban parte de la cristiandad. Sin embargo, aquel no era el propósito de sus argumentos, sino que lo usaron como medio para justificar la legitimidad de los pueblos indígenas que se encontraban asediados por la política colonial. El propósito final, en realidad, era sostener que los pueblos del Abya Yala tienen la misma edad o más que los cristianos y, por lo tanto, son igual o más civilizados; asentir el *capak unancha*, suprema explicación a la colonización que se expandió.

Los argumentos del THOA, de los caciques apoderados así como de pensadores como Waman Puma de Ayala, estuvieron orientados en la dimensión dual y de complementariedad; entre el *chuyma*, principal interventor de la razón, que funge como el principal, y quizá incluso es el único estabilizador de las ideas, los pensamientos, que emanan del *piq'i*, o razón.

Para el racionalismo, el principio supremo es la razón. El principal artífice del racionalismo, René Descartes, sostiene que la razón o el “buen sentido” (2006, 33) es saber “descubrir la verdad”, pero a la verdad no se llega por la vía del pensar comunitario, “la multitud de votos no constituye una prueba válida para las verdades algo difíciles de descubrir, porque es más verosímil que las descubra un hombre solo que no todo un pueblo” (ibid., 63). En esta vía, de ningún modo sería posible hablar de complementariedad en uno mismo; necesariamente se tiene que buscar fuera del sujeto pensante.

Paradojas de la vida, tanto Waman Puma de Ayala, Pachacuti Yamqui como René Descartes, son parte del mismo *pacha*, el siglo XVII; empero, los primeros perfilan el pensamiento propio, el *capak unancha*, la ancestralidad como presente, y el segundo, diseña un conocimiento no vulnerable a posibles argumentos o pruebas que lo refuten.

La colonización desconoce la facultad del *chuyma*, centro donde también se procesa la argumentación y el entendimiento con base en la realidad cotidiana, precisamente por ser el mundo intersubjetivo, un mundo donde se comparte con los semejantes o entes. De acuerdo a la explicación de Berger y Luckman: “no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros” (2001, 40).

De modo que las gráficas de Waman Puma de Ayala habría que entenderlas como ventanas a través de las cuales observamos a nuestros ancestros luchar contra el colonialismo o la colonialidad, escenas de *llaki*, traduciendo a la lengua *aymara*, pena, dolor, desgracia o desarraigo, difíciles de ser aprehendidas por la escritura en un contexto colonial.

Sólo para citar un suceso como la mejor representación de los daños y dolores causados por el poder y saber colonial, mostramos la Figura 1: “694 [708] POBRE DE LOS INDIOS/ DE SEIS ANIMALES QVE COME que temen los pobres de los yndios en este rreyno/corregidor, cierpe/ “*Ama llapallay que llatanauaycho*” [“No me despojen por amor de Dios; te voy a dar más”]” (Urioste 1992). La invocación en quechua va más allá de la traducción realizada por Jorge L. Urioste. No sólo refiere al despojo material sino de la humanidad, de la fuerza vital del indio, que convertido en seis animales ha extremado sus límites. Si contrastamos el anterior suceso con el de la foja 54 [54], que en quechua expresa:

Ticze caylla uiracocha, maypim canqui? Hana pachapicho? Cay pachapicho? Uco pachapicho? Caylla pachapicho? Cay pacha camac runa rurac, maypim canqui? Oyariuay? O, señor, ¿adónde estás? ¿En el cielo o en el mundo o en el cabo del mundo o en el ynfierno? ¿Adónde estás? ¡Oyme, hazedor del mundo y de los hombres! ¡Oyme, Dios! (Waman Puma de Ayala [1612] 1992)

Habrá que entender no tanto como un dolor meramente humano sino por el advenimiento del estado de desequilibrio, el caos, el desorden; en los propios términos de Waman Puma de Ayala, el “mundo al revés” en el que estaba sumida la sociedad andina.

El mismo autor, en la figura “53 [53] SEGUNDA EDAD DE INDIOS/VARI RVNA” (ver Figura 2), refiere que los que hostilizan a los habitantes de esta generación son el tiempo y el espacio; a diferencia de la Figura 1, esta vez son los conquistadores convertidos en animales los que se comen a los indios. La gráfica y el quechua en estos casos se complementan, porque las palabras expresadas en quechua no se pueden traducir al castellano a cabalidad; por ejemplo, la pregunta *maypim canqui* es al mismo tiempo la

pregunta por el ser o estar de la humanidad del indio, y detrás yace una complejidad hermenéutica que requiere ser explorada para entender.

Continuando con Waman Puma de Ayala, si contextualizamos el porqué los *jaqi* de la “segunda edad” (ver Figura 2) claman ser escuchados por el hacedor, se tendría que entender que sus acciones no estuvieron de acuerdo con la fuerza o la cadena vital del *pacha kankaña*, vitalidad pluriversal del tiempo y el espacio en aquella época. Todo parece sugerir que más del obrar de la gente de aquella época se caracterizaba como errática, será por ello que se conoce como el tiempo del poco saber, el *sunsupacha*. De manera que la sensibilidad de los entes habría impactado en otros mundos, más aún si consideramos que la *pacha* en esos tiempos se caracterizaba por mayor sensibilidad que en el presente, al menos así se lo suele interpretar. Posiblemente esta forma de entender suena a leyenda o simple alegoría, pero cobra credibilidad si recordamos la fuerza Coriolis.

The Coriolis effect, de Edwidge Danticat (1968), afirma que no hay cosa en el mundo que esté libre del efecto Coriolis. La rotación de la tierra, por la que se produce el movimiento circular del sistema, impone el giro a muchos fenómenos, como los huracanes y otras manifestaciones. Inclusive una simple caminata en línea recta no es precisamente directa sino como si estuviéramos caminando en una curva. Por su parte, William T. Wollmann corrobora lo sostenido diciendo:

The Coriolis Effect exerts itself in myriad ways. For instance, the vortices of cyclones turn counterclockwise in the northern hemisphere, clockwise in the southern. It applies to water as well as to air, and according influence the paths of major ocean currents.

Why didn't Ptolomy and Copernicus recognize it? First of all, they lacked what we would now refer to as data histories of fair and water flows for the northern and southern hemisphere. Secondly, the Coriolis Effect is moderated, and at times utterly overruled, by local pressure forces and frictional variations. In brief, our rotating Earth does leave its atmosphere behind, but neither as completely as Ptolemy imagined. (1968, 97)

Lo que quiere decir que para los aymara y los quechua, al igual que para los maya-quiche, la filosofía no se aprende por tanto leer o crear conceptos, sino mirando y observando el movimiento de las estrellas, la luna, la dinámica del viento u otros fenómenos de la naturaleza.

En ese contexto, tampoco debe extrañarnos la manera en que se halla organizado el sistema político, social y cultural de los ayllus andinos. El protocolo del sistema de autoridades en el ayllu se inicia respetando el giro en el sentido contrario a las manecillas del reloj; es decir, de izquierda a derecha. Lo propio pasa en las *ch'alla* o libaciones a la *pachamama*, que se realizan conforme al referido desplazamiento. En el caso del *yatiri*, estructura los elementos componentes de las mesas rituales respetando la misma rotación a la hora de ofrendar a las *wak'a* o deidades. También en las danzas rige el movimiento provocado por la rotación de la tierra.

El hombre andino tiene aprendido desde sus ancestros este giro; se lo considera como un movimiento natural de la *pacha*, y las actividades se desarrollan en función a su curso. Sin duda, este es un saber milenario, aún anterior al descubrimiento del científico francés Gaspard-Gustave de Coriolis, en 1835.

Al parecer todos los entes tienen *chuyma*, su centro vital comunicativo; podríamos decir que se razona con el *chuyma*, se piensa con el *chuyma*, que es el centro de la acción

comunicativa entre las subjetividades. Lo cual no quiere decir que se anula el pensar con el *piq'i*, la razón, sino que el *chuyma* es la guía del *piq'i*.

En el ayllu es frecuente usar la frase: *taqi chuymampiwa lurata*, “con toda voluntad tienes que trabajar”. Nuestros trabajos en el THOA justamente han estado circunscritos a esta dimensión. Las tantas horas de trabajo invertidas no han sido por ganar un salario o en busca de comodidades materiales, sino para alcanzar el *suma jaqaña*, el buen vivir, que conceptualmente compromete a la comunidad en su integralidad.

Reciprocidades y complementariedades

El trabajo del THOA desde un inicio estuvo orientado por relaciones de reciprocidad y complementariedad entre el saber académico y el saber del ayllu, el conocimiento letrado y el conocimiento de los abuelos, la investigación y las formas audiovisuales de conocimiento.

Se podría decir que la radionovela *Santos Marka T'ula* es la oralidad graficada por medio de palabras. La lucha de los caciques apoderados se convirtió en el *taypi* o centro de la opinión comunaria; representaba en el presente el *pacha* del sufrimiento de nuestros mayores, lo cual se convirtió en nuestro pesar.

En Waman Puma de Ayala se observan diversos matices del pensar dual formulados sobre todo en las gráficas, aunque en algunos dibujos se puede observar también variantes epistemológicas como la tetralidad. Mas la estructuración de escritura y dibujos bajo la lógica de la dualidad complementaria no es un principio exclusivo de los

andinos. Según Enrique Dussel, esta lógica se halla también en el mundo Azteca¹¹, y ha sido invisibilizada por el eurocentrismo y la falacia desarrollista (Dussel 1994, 19).

Básicamente, las gráficas se complementan con la escritura en idioma castellano. El castellano y los idiomas indígenas, siendo contradictorios y diferentes en su visión y concepción, se integran y forman unidad en la diversidad. En este contexto es posible entender las gráficas que tienen correspondencia entre la naturaleza y la cultura, las interconexiones entre la sociedad y el cosmos, así como las relaciones sociales con los dioses o deidades que forman parte de ese modelo pluriverso de pensar y hacer.

El THOA, tanto Waman Puma de Ayala como Pachacuti Yamqui, introdujeron el carácter escenificado e interactivo que sustenta el *thaki* o el camino del saber. Las gráficas de Waman Puma de Ayala se asemejarían a las radionovelas, fruto de las investigaciones, del THOA.

La radionovela *Santos Marka T'ula*, compuesta por 90 capítulos en idioma aymara, fue emitida, a fines de la década de 1980, por Radio San Gabriel, una radioemisora de alcance nacional que fue la primera y la más importante, de ahí que sus emisiones causaron impacto entre los pobladores de los ayllus del altiplano boliviano y otras regiones. Se marcó un hito en la radiodifusión aymara; el poder catalizador de la

¹¹ En efecto, la dualidad complementaria entre los Azteca también tuvo significancia epistémica. Según Enrique Dussel: “la razón azteca afirmaba, como el origen absoluto y eterno de todo, no al ‘Uno’, sino al ‘Dos’ (Ome). En el origen, en el cielo trece estaba el ‘lugar de la Dualidad’ (Omeyacan) donde residía la ‘Divina-Dualidad’ (Omeótl) o simplemente la ‘Dualidad’ (Oméyotl). No era como para Hegel primero el Ser y la Nada, pasa por el devenir o movimiento, en segundo lugar: el Ente (Dasein). Para los tlantime el orden es ya codeterminado (i-námic significa ‘comparte’), a la manera metafórica de una ‘mujer-varón’, pero recibía determinaciones de un altísimo grado de abstracción conceptual.” (1994, 142)

memoria política comunaria logró retrotraer el tiempo hacia principios del siglo XX, cuando las luchas de los ayllus en el tiempo del latifundio.

En virtud a la metodología de la historia oral se ha podido reconstituir el amplio movimiento de caciques apoderados. Recopilamos innumerables narrativas orales a través de encuentros con los mayores, quienes nos han mostrado los *kapak unancha*, o caminos profundos del conocimiento aymara y quechua. Como resultado de esta labor, el THOA cuenta con uno de los más importantes archivos orales del país, dando cuenta de las luchas de los ayllus del siglo pasado, entre otros temas.

La radionovela que referimos, resumió también la desestructuración de las parcialidades de los ayllus, tanto del altiplano como de los valles y de tierras de bajas. Al hablar de los ayllus, también se estaba mostrando la función ordenadora del sistema dual, la trialidad y la tetralidad. Estos sistemas habían sido seriamente golpeados por la colonización. Zuidema, al estudiar el parentesco en el inkanato, sugiere que estos sistemas organizativos fueron vitales en la forja del Tawantinsuyu:

[...] dos principios se encuentran en la relación dual entre un grupo definido como *Hanan* o “superior” y otro *Hurin* o “inferior”. Por un lado, quizá bajo influencia del pensamiento dualista, los nombres Collana, Payan y Cayao o sus sinónimos podían aplicarse, ya si tres de los cuatro suyus o a los cuatro suyus con uno de los nombres refiriéndose a dos suyus juntos. (1995, 29)

Me interesa subrayar los elementos de ordenación, no tanto por la condición superior o inferior de las parcialidades; a simple vista se advierte que el análisis se cuelga de los paradigmas propios de la cultura del investigador, cuya matriz al parecer se desprende de la *Gramatología* de Derrida. Ello es lícito, pero sólo capta una parte de la realidad.

La experiencia de los ayllus en el presente nos afirma que la horizontalidad y la verticalidad deben asumirse en proceso; perfectamente, el *Hanan* puede pasar de superior a inferior, producto de la dinámica política, económica o social en la que se encuentra resituada. Mi posición no es negar la superioridad o la inferioridad, pues efectivamente se dan; de hecho, existen en el mundo indígena, pero sólo como un principio, ya que lo que se busca en últimas instancias es la complementariedad y el equilibrio en la unidad.

El principio de triadidad es el menos notorio, compuesto por Collana, Payan y Cayao, que los componentes del sistema de *siqis* del Cuzco. A ese respecto, Zuidema no es claro en su explicación, a momentos funge como modelo organizativo, como realidad de pueblo, probablemente porque el análisis se halla muy ceñido a relaciones de parentesco.

Sistemas y modelos de ordenamiento

“Aranzaya”, arriba, y “urinzaya”, abajo, son las dos partes o parcialidades que integran un ayllu, cuya antigüedad se encuentra nombrada y descrita ya en trabajos primigenios. En esta forma de organización se encuentran todos los componentes sociales, políticos, económicos y cosmo ontológicos.

Así, refiriéndose a los ayllu de Qallahuaya de los Andes, Bastien sostiene: “The methodological assumption is that Qollahuaya look to their mountain-ayllu and hydraulic Systems for understanding their physiology. There is a wholeness characteristic to their ayllu that is projected on their body concepts” (1979, 596).

Por su parte, a través de un estudio entre los Kuraqhuna de Yura en los Andes boliviano, Roger Rasnake sugiere entender al ayllu como “principios fundamentales de las relaciones sociales”, “un medio para categorizar a los seres humanos y estructurar la sociedad” (1989, 53-54).

Lo importante de hacer notar sobre el ayllu, es que se trata de una forma de organización fundante y estructurante de las sociedades andinas, donde circulan múltiples fluidos de vida, memorias y conocimiento. Cualquier avanzada, tal como las políticas exvinculatorias de tierras indígenas de principios del siglo pasado, se considera señal de desconocimiento de la ancestralidad de derechos. Estas luchas en general, en la historiografía andina, se conocen como luchas anticoloniales indígenas.

Pachacuti Yamqui entiende al ayllu en la dimensión de una gran casa. Si observamos el altar de Quricancha (ver Figura 15), tiene mucho parecido con una antigua casa, de las cuales aún se conservan en algunas comunidades, donde la *pacha* se halla organizada por sistemas de ordenación de dualidad, trialidad y tetralidad, como los más importantes.

El sistema dual, o *chiqata*, se encuentra dividido por trazos imaginarios. Partiendo de la cúspide del “orcorara” hasta el medio o “colcapata”, se tiene la división de izquierda o *chiq’a*, y derecha o *cupi*. Si extendemos otra línea imaginaria desde “chuqilla” hasta “granisso”, obtendremos las parcialidades de *anan*, arriba, y *urin*, abajo. Juntando ambas divisiones tenemos la tetralidad; la casa se encuentra organizada en cuatro partes.

La trialidad es mucho más sutil. Trazamos la línea desde “pilcomayo”, pasando por “los ojos. Ymaymana ñaoraycunap ñavuín”, el “mama pacha”, “camac pacha”, “hombre”, “mujer”, “árbol mallki”, hasta “pucyo”, todo ello vendría a integrar el *aka pacha*, el mundo en el que nos encontramos. El *manqha pacha*, o el mundo de abajo, esta representado por “collcapata”. Finalmente, al *alax pacha* correspondería desde “chuqylla o yllapa”, “arco del cielo”, “cuychi o turomanya”, “coramanca” hasta “caua o chuq chinchay” y todos los demás entes que se encuentran en la parte superior.

Por paradójico que parezca, el ayllu contemporáneo se halla organizado en éste esquema, donde todos los estantes y habitantes se encuentran interconectados y no existe elemento o ente marginal. En esta relación pluriversa, el *jaqi* se constituye en el principal artífice para guardar y conducir el equilibrio. El cuadro de Coricancha resume la estructura de la casa, *uta*, lo cual es muy distinto al “ser”, la expresión del “yo”, o el *ch’ulla*¹², que aunque se asuma como una instancia de cognición y conciencia, al final es la conciencia del yo solipsista de Descartes, y no así la conciencia de complementación de fuerzas y energías.

Tristán Platt, en su estudio sobre los ayllus del Norte de Potosí, región de fuerte tradición de la organización de ayllu, desarrolla los múltiples giros y significados del concepto *yanantin*, que significa:

Pareja Hombre/Mujer [...] Izquierda/Derecha es evidentemente una de las dualidades básicas cubiertas por el concepto yanantin [...] Más revelador sería lo siguiente: El hecho de que hombres y mujeres tengan que ser yanantin significa que su unión ha de acercarse, y participar de, la unión perfecta que logran las dos mitades del cuerpo humano. (1976, 29)

¹² Palabra aymara: dispar, impar, desigual. Es sinónimo de incapacidad social, política y de pensamiento.

El *yanantin*, o dualidad, se encuentra casi en todos los niveles del ayllu; la actividad económica, política, la razón y el *chuyma* se inscriben en esa complementariedad proporcional de la paridad materia-energía vital. Visto de esta manera, podemos entender la ley de reciprocidad y complementariedad como otra forma de vida. En esa correspondencia, el sentido comunitario sería la forma más avanzada de organización, porque parte del principio comunal o de la sociedad.

Por lo tanto, la condición de *ch'ulla* expresaría el “ser y estar”, que es una segmentación interesada cuyo propósito se devela en la manera cómo se instrumentaliza la naturaleza¹³; la desestructuración de la sociedad, principal caldo de cultivo de la violencia colonial.

Los pueblos del Abya Yala entendieron perfectamente la naturaleza violenta del ser-individuo y articularon la complementariedad como una forma de autocontrol. La filosofía europea que profesa superioridad, fue incapaz de entender que el individuo, por su misma soledad, constituye un ente potencialmente violento.

Ahora veamos las otras coordenadas de descolonización o el modo descolonial de pensamiento y acción. El “Pontifical Mundo” (ver Figura 3) sería la mejor representación de lo sostenido, pues sería el emblema de la otra modernidad del saber indígena, una de las mejores representaciones del conocimiento tawantinsuyano; asimismo, se lo podría

¹³ *El nomos de la tierra*, de Carl Schmitt (2001), nos refiere cómo la tierra ha sido particionada por la fuerza de la normatividad individual civilizada, que trajo secuelas de violencia; todo, en el afán de responder a las formas de pensar egocéntricas.

entender como la mejor propuesta de descolonización para volver a poner al mundo de pie.

La exclusión se da en la perspectiva de la lucha de clases, en términos del marxismo, cuyos intereses son incompatibles o se contradicen entre sí; propone la dictadura de clase que adquiere nuevas formas de organización, pero en esta vía hay un sector social que pierde, por no decir que se anula su existencia.

Muy por el contrario, en la vía de Waman Puma de Ayala, no se trata de anular al “otro”, sino de enyuntar entre el Abya Yala y España, proyecto geopolítico por demás ambicioso:

[...] se rrepresenta monarca del mundo, que ningún rrey ni enperador no se puede engualar con el dicho monarca. Porque el rrey es rrey de su jurisdicción, el enperador es enperador de su jurisdicción, monarca no tiene jurisdicción; tiene debajo de su mano mundo estos rreys coronado. ([1612] 1992, [963] 949)

Esta propuesta nunca fue comprendida por la miseria de la modernidad europea, cegada por lo mercantil. Precisamente detrás se hallaba la otra ontología que supera la filosofía europea que se debate entre “yo pienso, luego soy” (Descartes 2006, 97); este último, modelo del conocimiento supeditado a la razón dispar, *ch’ulla*, indolente, cuya preocupación es explicar causa-efecto más que los sentimientos y necesidades de la humanidad.

Tampoco los estudiosos contemporáneos lograron aún entender la valía de la compleja propuesta de Waman Puma de Ayala; peor aún, hasta lo consideran “paporrestesco”, argumentando que entrañaba “una visión estática del orden universal” (Ossio 1973, 156 y 181).

Ahora bien, voy a iniciar mi análisis revisando el sentido de complementariedad presente en el pensamiento de Waman Puma de Ayala, explorando la Figura 3, el “Pontifical Mundo”. En esta figura se encuentra substancialmente resumido el pensamiento indígena, con lo cual no estoy diciendo que las otras fojas son simples, al contrario, también presentan mucha dificultad que requiere ser pensada y trabajada.

El otro elemento del porqué me interesa concentrarme en la referida foja es que tiene mucha relación con la lucha de Santos Marka T’ula, quien organizó un gigantesco esfuerzo de defensa legal de las comunidades presentando cientos de expedientes, reclamos y juicios para reivindicar los títulos coloniales de propiedad otorgados a los ayllus en la época del Virrey Toledo. Como solución planteaba el “deslinde” de pertenencias territoriales, lo cual significaba que tanto los criollo-mestizos como los pueblos indígenas vivieran en el modelo de las parcialidades del ayllu.

En el fondo, lo que interesaba era la vida; justamente, el sol en medio de la gráfica de Waman Puma de Ayala expresa esta dimensión, al parecer el día está representando la parte más importante de la vida. La otra dimensión del sol en la parte central, de acuerdo a nuestra experiencia en el manejo y resolución de conflictos, tendría que ver con “*chikxaña, chikpachana, chithapiña*, juntar a dos o más entidades que están separados por cualquier causa; es volver a igualar dividiendo en partes iguales” (Fernández Osco 2007, 65). Ello supone situarse exactamente en el justo medio, tal como se encuentra ubicado el sol en el cuadro. Rolena Adorno, especialista en Waman Puma de Ayala, describe:

[...] el espacio se divide de modo que el concepto de *hanan* une las posiciones de arriba y derecha con las cualidades de masculinidad y/o de superioridad; el de *hurin* une las posiciones de abajo e izquierda con los valores de feminidad y/o de subordinación. (1989, 152)

Esta interpretación de Adorno, sobre Waman Puma de Ayala, aunque no tiene por preocupación central analizar el tema que me ocupa y preocupa, me es de mucha utilidad para leer en contrapunto con el pensador indígena, pues en ese ejercicio también va mostrando las hilachas del pensamiento occidental. Bajo ese marco, entiende que hay cuatro categorías: “los dioses/los humanos, lo sagrado/lo secular, lo masculino/lo femenino, y los amos/los siervos” (ibid., 153).

Como se podrá advertir, el modelo con el que Adorno analiza a Waman Puma de Ayala son las antinomias de la dialéctica, con ello no quiero decir que es una opción equivocada, lo que estoy arguyendo es que se trata de una opción parcial.

Por el momento, conviene seguir rastreando los pasos de Adorno. Sobre dos divisiones diagonales que dividen el mundo espacial andino, según la Figura 4, afirma que “el valor atribuido de las posiciones de *Hanan*, o de arriba y a la derecha del centro, y de *Hurin*, o abajo y a la izquierda del centro, fueron reconocidos en los mismos tiempos de Guaman Poma” (ibid.,154). Esto querría decir que en términos epistemológicos, todos los objetos, los componente vitales del cuerpo humano o conceptuales tienen su par, esto se hace evidente desde la cosmovisión inkásica y la manera como el mundo se halla organizado.

Otro dato de absoluta trascendencia es mirar las gráficas invirtiendo el campo visual, “que ofrece el mismo efecto que la imagen de un espejo, desde el punto de vista

del observador externo, la derecha conceptual estará siempre a la izquierda pictórica” (ibid.). Este dato también lo hube advertido en mi experiencia de vida personal, a través del sistema de autoridades originarias, que se ordena jerárquicamente empezando por la derecha y terminando en la izquierda.

El mismo orden se respeta para el protocolo de los saludos, el *akulliku*, el compartir la hoja de la coca, las libaciones; inclusive en las danzas, los bailarines giran hacia la derecha, y esa sincronía se repite con la pareja: el varón hace girar a la mujer por el mismo lado, para luego continuar con la alternancia derecha-izquierda. Las marchas indígenas también se rigen por el mismo patrón, se acomodan en el consabido modelo, como si estuviera enroscándose la víbora, estos y otros ejemplos tienen relación con las descripciones que Waman Puma de Ayala nos proporciona. Sobre este punto estoy de acuerdo con Adorno, la derecha o la izquierda hay que entenderlas en la imagen del espejo.

Juan Ossio, respecto a la cuatripartición, en relación al dibujo 366 [368] (ver Figura 6), de Waman Puma de Ayala, también corrobora lo sostenido:

el Chinchaysuyo y el Antisuyo aparecen asociados con la mitad ‘Hanan’, que a su vez se orientaba hacia el poniente y la mano derecha, mientras que el Collasuyo y el Condisuyo, con la mitad ‘Hurin’ y hacia el oriente y la mano izquierda [...] *Allí el Inca aparece al centro*, el Rey del Chinsaysuyo es dispuesto a su derecha y detrás va el Rey del Antisuyo; a la izquierda del Inca va el Rey del Collasuyo y detrás va el Rey Condisuyo. (1973, 179; las itálicas son mías)

Considero muy importante la observación que hace Ossio, porque nos introduce al tema del centro, el *taypi*, que se halla representado por la autoridad del Inka; ya no se trata de

un trazo imaginario, está representado por el cuerpo del Inka, y hay que entenderlo literalmente en ese sentido.

Conviene detenernos en la frase “Allí el Inca aparece al centro”. Efectivamente, en el dibujo 364 [366] (ver Figura 5) el Inka se muestra en el medio, rodeado por los máximos de los cuatros suyus por ambos lados, en una actitud de consejería. En el mundo andino, el asesorarse forma parte de las relaciones sociales y de la administración de poder, y tiene mucho que ver con el arte de la mucha escucha; de ahí que Santos Marka T’ula se preocupaba siempre por escuchar a los ayllus a los que él representaba como apoderado. El trabajo investigativo del THOA tampoco estuvo al margen de esta hermenéutica.

No obstante a los cinco siglos que median entre la *Nueva Coronica* y la realidad indígena actual, las autoridades originarias aún se rigen por la ética de la “mucha escucha”, la consulta a sus federados y el pedir consejos de los mayores, o de las ex autoridades. Es tal como el Inka se muestra en la gráfica, porque las decisiones y las acciones que se tomen deben estar orientadas al mantenimiento del equilibrio social, político y cosmológico.

Prosiguiendo, en la Figura 6 vemos que Waman Puma de Ayala se encuentra en el medio, rodeado de los principales de los cuatro suyus del incanato. Se observa al “autor” en franco diálogo con los principales; todo para decirnos que el contenido de la *Nueva Coronica* viene autenticado o legitimado por el conocimiento oral de las principales representaciones del mundo andino. En este caso, él como *taypi* se constituye en la principal figura articuladora del saber y del conocimiento que se halla disperso. Podemos

entenderlo también en la metáfora de Cuzco que articula y sintetiza al mismo tiempo a los cuatro *suyu* interconectados por el sistema de los *siqui*, conectados a los “adoratorios y guacas” (Polo de Ondegardo [1571] 1917, 3-34). El THOA no hizo otra cosa que rearticular el conocimiento indígena a través del proceso de reconstitución del ayllu, por medio de la edición de textos, y fundamentalmente con la difusión de la radionovela Santos Marka T’ula.

Ahora analicemos la Figura 7. Con ésta figura me interesa mostrar el sentido epistemológico de la imagen del Inka, que se encuentra sustentado por los principales de los cuatro *suyu*. Nuevamente, el Inka aparece en la parte central, es el *taypi*, el *qhapaq chuymani*, es el sabio de mucho entendimiento, el que tiene la claridad de las ideas como el día; pero la fortaleza de su conocimiento sólo es posible por los pensamientos de los cuatro *suyus*, de derecha-izquierda, arriba-abajo, es con esa relación compleja que el Inka se convierte en un ente de mucho entendimiento.

Esto nos muestra la integralidad con la que debe tejerse el conocimiento, al igual que la trama de los textiles andinos que debe “convertirse en persona” (Arnold 2007, 61), portando el “flujo de la vida” (ibid., 73). Valga la comparación con el cacique principal de las comunidades originarias de la república, Santos Marka T’ula, quién fungió como la principal bisagra social-política que supo articular el disperso movimiento de los ayllus, bajo la exégesis de los títulos coloniales, solicitando reconocimiento de derechos y el deslinde territorial. Las investigaciones que desarrolló el THOA a este respecto son también otra forma de rearticular la memoria comunaria y las relaciones cosmo ontológicas que el colonialismo intentaba suprimir a través de la expansión del latifundio.

Retornando a Zuidema, hace traslucir ciertos elementos importantes, en la siguiente descripción:

Así, en el Perú central es frecuente el uso de los vocablos Allauca (derecha), Chaupi (centro), e Ychoc, Choque o Lloque izquierda, que en área lingüística aymara, sur del Perú, son reemplazados por las palabras Cupi (derecha), Chaupi o Taypi (centro), y Checa (izquierda). Igualmente la palabra Chauin, usada también en el Cuzco, puede ser considerada como equivalente de Chaupi, Taypi o Payan. (1995,120)

Zuidema transparenta solo una mitad del sentido vertical, que va de arriba-abajo o viceversa, teniendo como los principales componentes al *kupi*, derecha, y *ch'iqqa*, izquierda, orden expuesto también por Adorno. La otra mitad es la que encuentra expresada por el trazo horizontal que divide entre Cuzco y Castilla, tal como se puede observar en la Figura 3, de Waman Puma de Ayala. Adorno, tanto como Zuidema y Ossio, no diferencian estos dos centros o *taypis*; al igual que muchos otros estudiosos, se limitan a señalar las parcialidades de *Hanan* y *Hurin*, arriba y abajo, en sus propios términos.

Veamos ahora la ubicación del *taypi* vertical. El referente principal para entender este *taypi* es guiarnos por la ubicación del sol, ente que se encuentra en el justo medio. Esta línea imaginaria debemos conectarla con el Cuzco, que articula a los cuatro *suyu* ubicados en los cuatro puntos cardinales, y luego prolongarla hasta Castilla, que también se constituye en otro centro articulador de territorios del viejo mundo.

Es así como el “Pontifical Mundo” se halla dividido entre *kupi* y *ch'iqqa*; nótese que no necesariamente se trata de una línea, más bien es un trazo simbólico, pero de vital importancia, y forma parte del sistema de los *siqi*. Sugiere que el centro, en este caso el

Inti, funge como centro que va trazando una línea sobre la cual se encuentra edificado Cuzco tanto como Castilla. Pero también está la idea de que cada centro se conecta con los *suyu* que se encuentran a su alrededor, a través de líneas o rayos imaginarios.

Si bien el equivalente del sol en aymara es *Inti*, conviene ensayar otras explicaciones, tomando sus otras connotaciones, como: *lupi*, que significa rayo de sol. Ampliando otros sinónimos, tenemos: *chiqa aru*, la palabra correcta, *qhana aru*, pensamiento claro o idea visible, como categorías de la razón indígena. Empero, la verdad de las cosas, lo que se piensa en términos de verdad debe contrastarse y corresponderse con lo que se siente, cuya fuente es el centro o *taypi* o el *chuyma*, de ahí que se dice: *chiq-chuyma arusita*, “debes hablar con la verdad”. Implica que todo razonamiento debe tener su garante o conformidad de fe, su mecanismo de comprobación, lo que proviene de la razón, el *p'iqi* y el *chuyma*, el corazón o viceversa.

En términos de Santos Marka T'ula, como equivalente de *lupi* se podría entender los títulos coloniales, donde estaba inscrita la palabra de los ancestros, que fueron frecuentemente arrebatados por los agentes de la oligarquía terrateniente. Sabiendo estos hechos, los *qilqiri*, o escribanos indígenas, se ocupaban de reproducir la noticia y se distribuía como panfletos, para de esa manera evitar los vacíos de pruebas en los estrados judiciales.

Para el THOA, el *Inti*, el *taypi* ha sido la experiencia de lucha del movimiento de los caciques apoderados. Sus legados nos permitieron desenmarañar el conocimiento y el saber de los ayllus, que curiosamente se encontraba descrito por los *amuyiri*, *yatiri* de la talla de Waman Puma de Ayala o Pachacuti Yamqui. Desde la antípoda tenemos otra

palabra: *lup'i*, que en este contexto implicaría “rayos de ideas o concentración de ideas”.

Entonces podemos empezar a entender la razón de Waman Puma de Ayala para dibujar el sol en medio del “Pontifical Mundo” (ver Figura 3).

En aymara, el medio viene a ser el *taypi*, una categoría vital para entender el “Pontifical Mundo”. A simple vista aparecen solamente dos parcialidades encuadradas por una figura geométrica rectangular, en cuyo esquema se encuentra expresado el sistema dual del *aranzaya*, arriba, y el *urinzaya*, abajo, divididos por una línea; por la forma, el trazo no dice mucho, en cuyo caso la explicación de Adorno sería más que suficiente, pero si empezamos a conjugar con otros elementos andinos, también teniendo presente el sol ubicado en la mitad de la gráfica, veremos otros significados.

Para ampliar el análisis usare la metáfora del poncho, el antiguo *unku* que ha sido refuncionalizado en el poncho de origen español. Se trata de una prenda compuesta por dos partes, unidas por un medio, el *taypi*, y contiene una serie de inscripciones y significados. De modo particular, es un símbolo de las autoridades originarias. En este contexto, el poncho representa el territorio del ayllu y los entes que lo habitan, incluidas las personas; de ahí que su otro significado es el de protección al ayllu, por cuya razón las autoridades están obligadas a vestir el poncho durante toda la gestión que le corresponde.

Veamos ahora el significado del *taypi* en este y en el contexto de la gráfica “Pontifical Mundo”. Para entender, voy a acudir a la palabra *manqhalli*, que literalmente quiere decir centro que une dos mitades. Mas no se trata de unir por unir, sino que se debe unir de manera consistente, a modo de una bisagra, como lo ha sido Cuzco que articuló a los cuatro grandes *suyu* o como se imaginó con Castilla que también debería

tener ese papel centralizador y conector, en todo ello se encuentra el sentido de comunidad. Si diseccionamos esta palabra, tenemos que la raíz *manqha* significa: dentro, adentro, debajo, profundo. En principio, esto nos estaría sugiriendo pensar profundamente, lo cual supone no sólo pensar desde las leyes del *Anti-Düring*, de Federico Engels, sino también desde las leyes del *chuyma*, centro que se halla localizado en el corazón del cuerpo humano, desde donde se siente, desde donde se percibe la subjetividad humana. En consecuencia, lo que nos sugiere Waman Puma de Ayala es pensar en términos de rayos de ideas, que traspasan la piel, no quedarse en y con la forma simplemente.

La otra escritura o *qilq'a*

Walter Mignolo (1994) ha desarrollado debate fecundo sobre la escritura, en contrapunto con *De la Gramatología*, de Derrida (1971). Nos advierte que en ese texto subyace una especie de doble moral, en tanto que pasa de largo el problema colonial, un fenómeno que compromete también al contexto europeo. Ello, debido a que el programa gramatológico de la filosofía occidental se sustenta en la genealogía escritural de los griegos, cuyo anclaje tiene directa relación con la voz del conquistador y no así con la voz de los pueblos indígenas, olvidando los distintos componentes de la cultura.

El otro argumento, según Mignolo, es el relativo a haber sido un artificio de colonización de bastos territorios amerindios; no habría sido casual que Antonio Nebrija se haya esforzado por una gramática oficial en el preciso tiempo de auge del proceso

colonial. Esta discusión nos obliga a buscar otras vías argumentativas, no tanto para escapar de la gramatología de Derrida, sino para perfilar el o los sentidos descoloniales.

Por su parte, Joanne Rappaport (1998), para el caso de los paeces del sur colombiano, sugiere que la palabra escrita lleva a un planteamiento de contrapoder que puede ser utilizado por las comunidades en su proceso de resistencia contra el poder Colonial y Republicano.

En *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierra en los Andes*, Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita (2000) insinúan leer a los textiles como otra escritura. A través de los diferentes géneros (*awayu*, poncho, *wallqipu*, *istalla*, faja), es posible encontrar una “dinámica territorial en el textil” (ibid., 46), pues en estos géneros se establecen las raíces ontológicas del ayllu, cuyo anclaje tiene que ver con el mundo cosmológico.

En efecto, los trabajos del THOA nos muestran que los documentos coloniales han sido leídos bajo los códigos de los *quipus* y los textiles. Recordemos que los textiles son la mejor expresión de la sociología del conocimiento indígena, muy vigente entre los ayllus; son elaborados más por las mujeres en la producción de significados culturales y formas de resistencia particulares (THOA 1986a, 31), este conocimiento permaneció periférico al control de los agentes coloniales.

A través de los textiles circula la memoria comunaria, se expresan las particularidades del conocimiento, se sintetizan las relaciones políticas, sociales y la identidad tanto interna como externamente. Por todo ello, se considera a los textiles como otra *qilqa* o escritura compleja, se rememora la relación con el cosmos, el cosmo

conocimiento. A menudo, la complejidad del textil señala lo sagrado de la prenda, se podría decir que la tejedora proyecta en el textil su humanidad, hace que fluyan “las epistemologías relacionales” (De la Cadena 2008, 140). Los trenzados y las urdimbres son equivalentes a los músculos del cuerpo humano o *qachi* en aymara; el zurcir es como curar al ser humano. Sin número de referencias orales dan cuenta del espíritu de los textiles y su relación con los cultivos, que requieren abono, cuidado y cariño.

Para tener una idea completa, conviene retrotraerse hacia el bullado caso del “retorno de los ancestros”. Los antiguos textiles de Coroma¹⁴, ayllu del Altiplano boliviano, encarnaban a los antepasados, y al caer en manos de ilegales compradores extranjeros, ello movilizó a las autoridades y líderes del referido ayllu, dada su connotada importancia. Desde su propia visión, los textiles no son simples antigüedades, sino que representan complejas relaciones y el flujo de memorias.

Es muy común que en los textiles se encuentra el conocimiento cósmico, pues en ellos se suele expresar la Pléyade, *qarwilla*, en aymara, o la Vía Láctea. Se lo elabora en determinados días. Es prohibido urdir durante el *paxsi lastusi*, cuando el sol y la luna se cruzan al medio día; por cierto, este tiempo cosmológico afecta al trabajo textil tanto

¹⁴ Se trata de los textiles antiguos de la comunidad Coroma. Habían sido comprados alrededor de medio centenar de prendas, a bajos precios y con engaños, e importados ilegalmente por traficantes estadounidenses, desde finales de la década de 1970 y 1980. A partir de descubrir estos hechos, la comunidad Coroma empezó a experimentar muchas desavenencias de carácter social, político, y se hizo sentir cada vez más las inclemencias climatológicas, afectando los cultivos y la vida en general. El caso comprometió a las altas esferas del gobierno boliviano y de Estados Unidos, así como a académicos e intelectuales, entre los cuales se encuentran el profesor John Murra y Cristina Bubba, quienes coadyuvaron en la repatriación de los referidos textiles, en el año 1992. Para mayor información ver “U.S. Returns Stolen Ancient Textiles to Bolivia”, *The New York Times*, septiembre 27, 1992, <http://www.nytimes.com/1992/09/27/us/us-returns-stolen-ancient-textiles-to-bolivia.html> (acceso: octubre 2, 2009).

como en la agricultura, y se conoce como tiempo de “guarda”. El fenómeno de la globalización o la relación ayllu-Estado también inciden en los textiles, a través del cambio de colores, pues se van tornando en colores con brillo intenso, pero también los mensajes se replantean en el mismo tono, como sugiriendo cambios del fenómeno colonial.

Tal como vengo insistiendo, todos los objetos, en este caso el textil, también tienen *chuyma* o corazón, que se encuentra localizado en la parte céntrica de la prenda y “kumbi (tapetes)”, tal como se puede observar en las figuras de los “unkus”, según el estudio de Tom Cummins (1998, 117, 122, 135 y 136); en realidad se trataría del corazón del pueblo o del ayllu. Entre otras cosas nos revela que el color de los quipus y las figuras geométricas son memorias condensadas.

Igualmente, Joanne Rappaport, en su estudio de los documentos legales de la Colonia entre los nasa de Colombia, sostiene que los mismos han sido resignificados según la visión indígena: “these documents were employed and the form in which they were cast forced their owners to shift their own vision space of and of time” (2005, 281).

Por paradójico o sorprendente que parezca, los indios de la Colonia dejaron una cantidad impresionante de testimonios escritos, entre los que se destacan los denominados “Títulos de Composición y Venta”, que eran cargados en sagradas prendas textiles, llamadas “*awayu*”, cuyo uso hemos visto al analizar la resistencia cacical en Waqimarka, como bultos sagrados o *qipi* que cargaban las autoridades y los caciques apoderados (Fernández Osco 1996, 48).

La memoria oral nos permite constatar que alrededor de estos antiguos textiles y documentos se tejía un sinnúmero de interpretaciones orales, pues eran sometidos a una "traducción" y a la vez "exégesis", en la que se activaban conocimientos y normatividades más antiguas. La sacralización de los textiles tanto como de los títulos y su puesta en relación con el mundo de los ancestros, a través de los rituales, son prueba de ello. Pero existe también cierta pasión por apropiarse del poder escritural, como *katuri*¹⁵, y rearticularlo en su propia memoria.

El estudio *Hilos sueltos: los Andes desde el textil* de Denise Arnold, Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo Ayca (2007), sobre el ayllu Qaqachaka de Bolivia, sugiere entender los textiles andinos como gente que se ha convertido en prendas de vestir; en tal sentido, las antiguas prendas, los *tocapus*, entre otros, estarían habitadas por espíritus de los ancestros que se convierten en prendas sagradas y marcan la identidad indígena, por lo tanto serían portadores de conocimiento. Esta idea también es compartida por Verónica Cereceda (1987), quién señala que las tejedoras andinas son productoras de pensamiento.

Examinemos la posible relación entre los dibujos de Waman Puma de Ayala y los textiles andinos. Según la tejedora Elvira Espejo, los textiles se leen “desde abajo hacia arriba” (Arnold y Espejo 2007, 101), es fundamental el análisis de cómo se ha empezado y el terminado de tejido. Esto concuerda con el axioma aymara: *sawuñanxa qalltampi*,

¹⁵ La metáfora de la yunta es un buen ejemplo para entender el concepto de *katuri*, palabra aymara cuyo significado quiere decir: el que agarra, el que sujeta. Estoy hablando de la yunta, compuesta por dos toros; de estos dos animales solamente uno de ellos cumple la función de primer sujetador. Dicha función se halla determinada desde cuando se inicia el trabajo como yunta, pues se asigna el rol primordial por cumplir ciertas cualidades, como el predominio de fuerza, paciencia, entendimiento o liderazgo del animal; el segundo será siempre segundo a ser enyuntado. Una vez enyuntados, ambos constituyen la unidad.

tukumpiw ch'amaxa, jaqiptayañax ch'amawa, “en la disposición de cualquier textil el comienzo y el terminado son las partes más complicadas”; es cómo criar un niño, para lo cual se necesita paciencia y conocimiento, situación similar a la vejez, que requiere toda consideración y filosofía.

Para Elvira Espejo, “al urdir el telar para tejer es como si estuviera haciendo una persona de una wawa¹⁶, así es”, a cuyo respecto Arnold define al textil como “naturaleza viva” (2007, 53). En palabras de otra experta tejedora, Emiliana Ylaya, “es como si hubiéramos creado todo un ser, desde los pies hasta la cabeza” (citado en Arnold 2007, 69). Por su parte, Jorge L. Urioste señala que en la obra de Waman Puma de Ayala “existe una correspondencia uniforme entre grafema y sonido” (1992, xx).

Interpretando estas definiciones, para los dibujos de Waman Puma de Ayala se puede asumir, de una parte, que existe correspondencia entre las gráficas y la escritura; de otra, que las gráficas no habría que asumirlas en el profundo sentido de la palabra, sino como la viva representación de ideas, sentimientos, luchas y conocimientos. Siendo así, la pregunta surge: ¿son las gráficas o la escritura los que fungen de cimiento?

Para responder la pregunta referida voy a usar el concepto *tunu*¹⁷, que pone de manifiesto el nexo existente entre la identidad del *jaqi* y su pasado. Es decir que la identidad de una persona o de un pueblo se define por los antecedentes y la historia de

¹⁶ *Wawa*, palabra quechua y aymara, significa bebé. Pero en el contexto que refiere Elvira Espejo, se entiende como el acto de concepción o cuando la mujer queda embarazada.

¹⁷ *Tunu*, palabra aymara. Según *el Diccionario aymara-castellano. Arunakan liwru Aymara-Castillanu*, elaborado por Llanque Chana et al., se traduce como: raíz principal, bisabuelo, sinónimo *awkijan achachilapa* o *achalilajan awkipa*; también se define como: cepa, autoridad principal de la comunidad tradicional (1984, 212).

sus ancestros, que son como los “pies” (Arnold 2007, 63) de una persona, o cimientos sobre los que se sostendría el pensar o la ontología. Procediendo por esta vía, para Waman Puma de Ayala las gráficas desempeñarían el papel de base o *tunu* de su obra sobre la que se sustenta el corpus de la escritura. En últimas instancias, es el *tunu* el que acaba determinando la obra en sí.

Santos Marka T’ula y sus hermanos caciques apoderados se enfrentaron al poder de la escritura con sus propios ancestros escriturales, los antiguos títulos coloniales; los tuvieron amarrados en sus *q’ipi*, o atados, como domesticándolos. Otra forma de domesticación de la escritura ha sido a través de sus propios *qilqiri*, o escribanos, quienes se ocupaban de la desacralización, reproduciendo los documentos como las fotocopias, para distribuirlos como panfletos y de esa manera intentar reapropiarse.

Con frecuencia, los títulos coloniales fungían como prototipos para la redacción de sus propios documentos. Así, Leandro Condori Chura, uno de los escribanos de Santos Marka T’ula, relataba: “Como estaba en los documentos así yo hacia. Cuando escribía oficios me basaba en esos títulos” (Condori Chura y Ticona 1992, 79). Al igual que Waman Puma de Ayala y Pachacuti Yamqui, instrumentalizaron escribiendo en su lógica propia.

El THOA no se apartó de esta práctica de subversión. De hecho, la sedición devino con y desde la academia, pues los miembros terminamos redactando nuestras tesis de licenciatura, para luego apostar por programas de postgrado, al igual que las tejedoras que van aprendiendo la complejidad del arte textil a través de la mucha práctica.

El propio Derrida advierte: “en un sentido corriente la escritura es letra muerta, es portadora de la muerte” (1971, 24). Una situación que se observa mejor en la *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, de Waman Puma de Ayala, cuando intenta controlar cruzando con palabras indígenas, con la pretensión de encontrar armonía en la complementación entre ambas epistemes, claro está, consciente del carácter colonizante que estaba asfixiando el pensamiento indígena.

Waman Puma de Ayala prefiere no enfrentarse contra la escritura colonial y más bien se adscribe e introduce en ella; de manera de ejercer control sobre la tecnología de la muerte, se adentra en la escritura. Prefiere entender y escuchar desde las profundidades de la escritura, y deja que denuncie por sí misma el desgobierno en los Andes; en cambio, los dibujos se convierten en su propio espejo, así como las expertas del textil que se miran en su arte. Va habitando de a poco entre las tramas, hasta lograr que ambos se complementen en una relación dialógica; de lo contrario, sería cómplice de ser o estar *ch'ulla*, solitario, del etnocentrismo y el individualismo. Es así cómo nos muestra que el logos de la escritura es insuficiente para explicar la realidad del mundo, compuesto por la diversidad; bajo ese marco, el *Ser y tiempo* de Heidegger (2006) aún es un pensar autolimitado, no obstante haber vuelto a sus ancestros de la filosofía griega.

ADN de la memoria comunaria

Si bien puede sonar errática la superioridad de pensamientos, lo que sí está claro es que se trata de otro pensamiento, cuyos ejes son la paridad y la complementariedad; serían una especie de códigos vitales, a la manera del ácido desoxirribonucleico (ADN) –

en inglés Deoxyribo Nucleic Acid (DNA)–, que se encuentra casi en todos los entes, en su modalidad más diversa.

Sobre los regímenes del conocimiento del tercer mundo, Arturo Escobar advierte otras epistemologías, conocimientos orgánicos que articulan otras formas de tecnología natural:

[...]they may be characterized in terms of the relative indissociability of the biophysical, human, and spiritual world, vernacular social relations, nonmodern circuits of knowledge, and forms of meanings –uses of nature that do not spell the systematic destruction of nature. Capitalized nature, on the contrary, is based on the separation of the human and natural World and capitalist and patriarchal social relation. From the perspective of historical materialism, it appears as produced through the mediation of labor. Technonature, finally, is nature produced by new forms of technosciences, particularly those based on molecular technologies. (1995, 221)

Estos conocimientos forman parte del “pensamiento fronterizo”, en términos de Walter Mignolo (2003, 38); viven y se desarrollan en los intersticios de la diferencia colonial, que la (in)civilización ha estigmatizado como atrasados.

Santos Marka T’ula, según sostenía Rosendo Zárate, siempre buscó enseñanza y protección de la naturaleza, especialmente para atenuar el proceso expoliatorio de la oligarquía terrateniente. Se dice que tenía pacto con los insectos y los animales:

“*Pasakalli, pasarpayitätaw*, gusanillo, déjame pasar; *k’anasillas k’anarpayitätaw*, escarabajo, desenrédame; *jararank’u jararpayitätaw*, lagarto, desátame” (THOA 1984, 53). En el THOA hemos sobrentendido este tipo de temas, como algo normal y natural, que siempre sucede; de ahí que tales axiomas no han sido motivo de debate.

Ya en los últimos tiempos, más concretamente a la hora de escribir la tesis, he venido planteándome grandes preguntas; me he pasado mascullando tentativas de

respuestas “racionales”. Escribí muchas páginas, y más de ellas las he reescrito una y otra vez en la idea de encontrar explicación “racional” a ciertos comportamientos que tiene el mundo y la naturaleza. A manera de ilustración, recuerdo que el padre de mi madre murió hace dos décadas atrás, tratando de cambiar la “suerte” de una persona por otro destino mejor; fue una de las sesiones más peligrosas, pues pocos tienen esta capacidad de mudar la vida. Desde una posición racionalista, resulta muy difícil entender la muerte de mi abuelo, pues nunca supe de algún médico que hubiese perdido su vida tratando de salvar a su paciente.

Motivado por ese tipo de vacíos de racionalidad, a menudo, acostumbro platicar extensamente y sobre diversos temas –entiéndase conversación filosófica– con mi madre. Su nombre es Pastora Osco, del ayllu Yanari de la provincia Ingavi, de Bolivia; si bien ella no es *yatiri*, conoce bastante sobre los secretos de ese saber como también sobre cuestiones filosóficas de la vida del ayllu.

Normalmente, iniciamos los diálogos, siempre en aymara, comentando sobre los últimos acontecimientos familiares o comunales. Acostumbro contarle sobre el estilo de vida en USA, donde la abundancia también tiene sus problemas. A mi madre le gusta saber sobre el sistema alimentario, cómo vive la gente, le describo las grandes cadenas comerciales y empresas alimentarias, que todos los alimentos tienen fechas de vencimiento, que a la hora de comprar los alimentos las personas evalúan la cantidad de calorías u otros. Así, saltamos a la realidad boliviana y acostumbramos terminar evaluando al gobierno de Evo Morales; cuando me pregunta lo que se dice de él en USA, le comento que los noticieros americanos no hablan mucho sobre Bolivia, pero que mis

estudiantes del curso Andean Oral Tradition, le conocían con algunos altibajos, que muy a menudo se le asociaba como un gobierno de izquierda y que defiende la hoja de coca, aunque no se conoce nada sobre el uso ancestral de la hoja milenaria, menos sus facultades curativas, rituales y sociales.

Entre otras cosas, le pregunto sobre la producción en los últimos tiempos, y con mucho énfasis de voz ella responde: *janiw suma marakiti, mach'akiw arqanakistu, pachax janjamakiw walinxiti*, “no estamos en buenos tiempos, el tiempo de la sequía nos viene persiguiendo, la vida, la existencia cada vez se hace más difícil”, refiriéndose a la escasa producción agrícola.

En determinada oportunidad, me llamó bastante la atención su relato sobre un hecho acaecido en el ayllu durante la segunda quincena del mes de noviembre del año 2008. Se trataba de la descarga de un rayo producida sobre un árbol de eucalipto crecido en la otrora propiedad de mi abuelo, a poca distancia de nuestra *sayaña*, predio familiar completamente seco, que hoy por hoy había pasado a formar parte de la posesión de uno de mis tíos.

Aquella descarga había destrozado completamente la corteza del árbol, y medio año después aún se podían advertir algunos de sus vestigios; era como si algún gigante le hubiera dado un hachazo de por medio. Al respecto, mi madre decía: *tatitukiw purxi, kunanxapinchiñani*, “el cosmos nomás está llegando, no se qué tiempo nos espera vivir”; y es que, en el ayllu, las descargas eléctricas se entienden como signos o manifestaciones contra cierto tipo de actitudes negativas de los habitantes en general.

Un día después de aquel inusual acontecimiento, el conjunto de las autoridades originarias junto a la comunidad se habían movilizadado para considerar la dimensión y consecuencias de la descarga eléctrica. La primera interrogante que circulaba entre los presentes era conocer el sexo del rayo, si era un *tata*, padre, o una *mama*, madre; la segunda cuestión se refería a la calidad de las relaciones familiares existentes en la propiedad; finalmente, la interrogante giraba en torno a las relaciones entre la comunidad y al *pacha*. Según mi madre, el fenómeno sugería que no estaban bien las relaciones familiares entre los poseedores del predio, como que estaban envueltos en serias desavenencias intrafamiliares; pero también se trataba de una señal de irrespeto colectivo respecto al *pacha*.

Dada la magnitud del suceso, las autoridades habían resuelto la urgencia de celebrar un ritual de “despacho”¹⁸ después de ocho días, y durante esa semana, familiares y no familiares empezaron con romerías, libaciones o *ch'alla* con alcohol, vino, compartiendo coca e invocando plegarias de perdón alrededor del árbol. El panorama presentaba un aspecto doloroso y extraño, a ello se sumaba la actitud taciturna de los concurrentes, con comentarios recatados lamentando lo ocurrido, como si hubiera fallecido y al mismo tiempo llegado algún ser querido.

Se había decretado una especie de duelo comunal; cubrieron con un manto negro el rededor del árbol y guardaron luto hasta el octavo día. Al cabo de ese tiempo se realizó el ritual del despacho a cargo de un *yatiri*, y las demás personas se mantuvieron en

¹⁸ Similar ritual se suele realizar cuando alguna persona fallece. Después de ocho días, es norma efectuar el ritual del despacho con el oficio del *yatiri*. Por lo general, el ritual se realiza ofrendando un *chiwchi* o mesa ritual, acompañada de algunas flores, preferentemente blancas y otros elementos propios de la región.

ayunas hasta el medio día. El ritual se celebró de manera muy sencilla, quemando una ofrenda compuesta por elementos habituales como la hoja de coca, incienso y copal, entre otros, a manera de integrarlo en el espacio del ayllu.

Los preparativos para el despacho y todos los gastos corrieron a cargo de la familia poseedora del predio donde se hallaba el árbol; también ellos prepararon una comida, obviando la carne, para servir a todos los asistentes, quienes a su vez concurrieron con el *apthapi*¹⁹. De esa manera, posterior al ritual, todos participaron de una comida comunal, compartiendo el dolor del duelo.

Se tenía que cumplir con el ritual de despacho sí o sí; de no hacerlo, se dice que: *rayuxa arqh'atasiriwa*, “vuelve el rayo a la misma familia”, causando mayores daños y con efectos comunales. A su vez, la familia propietaria estaba obligada a la inmediata resolución de sus posibles conflictos intrafamiliares.

El lugar donde cayó el rayo, en nuestro caso, pasó a convertirse en una *wak'a*, o lugar sagrado, tanto para la familia como para la comunidad; se empezará a respetarlo en el ámbito de las prácticas rituales de los *yatiri* y otros eventos importantes. De esta manera se redimensiona la jurisdicción del espacio territorial y se sacraliza la pachamama, al mismo tiempo que se incrementa el número de los tutelares de la comunidad; con ello también se reajusta los conocimientos ontológicos. Asimismo, se sobreentiende que no se podrá discutir o dar lugar a peleas en estos espacios, tampoco se podrá disponer libremente del árbol ni de su radio de ocupación espacial. Es así que el

¹⁹ Palabra aymara, significa: almuerzo comunitario, los concurrentes llevan comida, por lo general seca y colocan en la larga tarima que suele tenderse en el suelo para que todos coman.

hecho se torna en una especie de enclave sagrado, referencia de justicia, y se reactualiza la relación hombre-naturaleza.

Cuando pregunté a mi madre el porqué de estas cosas y cómo se las puede explicar, muy enfática, ella me reitera que entre nosotros –léase aymaras y quechuas–: *kalas, pirqas jinchuniw, taqikunasa aka pachanxa lakani, jinchuniw, jiwaxama munañaniwa*, “tanto las piedras como las paredes, así como todas las cosas (plantas, animales o insectos) tienen boca, oído, al igual que seres humanos”.

Ese carácter bio cósmico es también propio de la filosofía Tojolabal, sobre la cual Lenkersdof afirma: “vivimos en una red cósmica que es cíclica como la misma naturaleza, es decir, Nuestra Madre Tierra que se manifiesta cíclicamente” (2004, 153).

De la misma manera, entre la cultura maya-quiche, particularmente en su primera generación, los cuatro hombres fueron creados por “el corazón del cielo y de la tierra” (Popul Vuh 1947, 92), sobre cuya base se perfeccionaron la generación de hombres de maíz. Por lo tanto, los humanos y no humanos habitamos en un cosmos que vive, donde nada muerto hay. Ello concuerda con la filosofía aymara, cuando se dice que todo tiene vida y por ello nos conviene ser humildes y no sentirnos superiores, como si el mundo y la naturaleza estuvieran a nuestra disposición.

Bajo estos axiomas, los seres humanos no somos los únicos que tienen sentidos y sentimientos. En realidad todos los entes, en tanto animales, plantas, la tierra, las montañas, el cosmos o los ríos y lagos, generan información, aunque no precisamente posean los cinco sentidos humanos: vista, oído, gusto, olfato y tacto. Los sentidos nos ponen en contacto con toda la información que proviene de nuestro exterior, a lo que

consideramos objetos y cuyas cualidades incluso se convierten en medicina y nos proveen otras facilidades.

Así, el oído nos transmite información sonora diversa. El *yatiri*, por ejemplo, tiene el oído más desarrollado que cualquier mortal común, de ahí que escuchan las conversaciones de los *achachila*, los *apu*, los abuelos, las montañas y otros entes, y también pueden conversar con ellos, a través de la lectura de la coca, los sueños o hablándoles como a cualquier otra persona, es así como saben el carácter de cada uno de ellos, lo cual es de suma importancia a la hora de negociar con estos entes.

A través del gusto y olfato podemos saborear y oler información e inclusive recordar algunos eventos del pasado. Aromas y sabores diversos llegan a nuestro cerebro a través de los sentidos; en el mundo ritual-ceremonial, el incienso y el copal tienen fragancia fuerte y agradable, y son destinados para ofrendar al mundo de las deidades, la *wak'as*, los ancestros. Por su parte, palpando recibimos información sobre la textura de las cosas, muy a menudo los *yatiri* utilizan el sentido del tacto para diagnosticar de la enfermedad de las personas, por ejemplo.

Carlos Yujra Mamani, *yatiri* letrado, en su libro: *Los grandes pensamientos de nuestros antepasados*, describe al *pacha* como una idea de tiempo-espacio, que abarca todos los elementos de la naturaleza, desde el cielo hasta la tierra (2005, 2). Todos los elementos del *pacha* son necesarios para el planeta tierra, las personas y el ayllu. El *Pacha* está dividido en tres partes –el subsuelo, el cielo y la tierra. Existen varios *ajayu*, o espíritus en aymara, asociados con cada parte del *pacha*, y que sostienen la vida en el planeta tierra.

Según el referido autor, en el cosmos, cada elemento físico –el sol, el viento, las estrellas, etc.– tiene su propio *ajayu*. Esta multitud de *ajayu* es colectivamente referido como el padre del cielo, o el “Pachataata,” que da fuerza a la tierra, y controla las condiciones climáticas en el mundo. En contraste, los *ajayu* de la tierra funcionan como “las venas del planeta,” que dan vida a todas las criaturas en el mundo (ibid., 5). Los *ajayu* de la tierra son conocidos juntos como la madre naturaleza, o la *Pachamama*.

La *Pachamama* es la encarnación de todas las cosas asociadas con la tierra, tales como la siembra, la cosecha, la fertilidad y el crecimiento. La balanza ontológica del mundo se mantendría por la interacción entre *los ajayu* del cielo y los de la tierra. Este equilibrio, sin embargo, es tan delicado que puede ser perturbado por las acciones mercantiles y por la instrumentalización de la vida.

Según Jaime Vargas Condori, autor de “El concepto Ayni”, es esencial para el hombre andino, o *jaqi*, conducir una vida espiritual, de acuerdo con la naturaleza y los varios *ajayu* (2002, 149). El *ayni* es leído como una “regla de reciprocidad” o “ley de la fraternidad” (ibid., 136)

Todos los *ajayu* también forman pares, masculino y femenino. Cuando los *ajayu* varones y hembras se juntan, adquieren una gran fuerza, como huracanes, granizos, etc. (Yujra Mamani 2005, 6). La *Pachamama* y el *Pachataata* reflejan la dualidad en el nivel más ontológico y se complementan entre sí. Por ejemplo, la estación de crecimiento se asocia con la *Pachamama* –abril hasta noviembre–, mientras que la estación seca se asocia con el *Pachataata*. El concepto del *chacha-warmi*, “varón-mujer”, pareja andina o *jaqi*, expresa la dualidad y el carácter complementario de la relación entre hombre y

mujer, muy similar a la unidad entre la *Pachamama* y el *Pachatata*, que son fuerzas que se complementan constantemente.

Todo parece indicar que la reciprocidad o complementariedad se encuentran en todos los elementos del *aka pacha*, *alax pacha* –rayos solares, estrellas, rayo o luna–; se podría decir que funcionan como códigos estructurantes comunicativos a manera de genética de la conciencia y la memoria.

En Santos Marka T'ula así como en los cientos de caciques apoderados estaban muy presentes complejas formas y dimensiones de información y planteamiento, las cuales no han podido ser verbalizadas, y menos plantearse por escrito, por las limitaciones del idioma. Tal afirmación deviene de la lectura de una frase reiterada: “siempre fuimos dueños desde los tiempos de los Inkas. Estas tierras, los lagos, los cerros, incluyendo las aves, las plantas están compradas y recompradas con grandes cantidades de plata o oro desde los tiempos de los españoles” (Testimonio del abuelo Manuel Cruz de la comunidad Sullkata, Marka Waqi, marzo de 1991; citado en Fernández Osco 1996, 170).

Recordando mis lecciones de teoría marxista, en el lenguaje racional, todas estas y parecidas formas de pensar y planteamientos, se suelen llamar “conciencia del hombre”, producto del reflejo de la “realidad objetiva”. Para esta corriente, la conciencia constituye un conjunto de procesos psíquicos que participan activamente en lo que conduce al hombre a comprender el mundo objetivo y su ser personal. De ahí que la conciencia sea un producto del desarrollo social, y no existe al margen de la sociedad.

En contraste, para nosotros el pensamiento abstracto y lógico, vinculado a la razón y al lenguaje, no sólo permite reflejar el perfil externo, sensorial, de los objetos y fenómenos, sino, además, comprende su alcance, sus funciones y su esencia. La conciencia histórica sería el equivalente a la *sarnaqawinaka*, “memoria milenaria”, antiguos andares y pesares. No existe un sistema de conocimiento adquirido solamente por la actividad social o de otra índole. El conocimiento también se aprende de los entes del mundo exterior, del *aka pacha* o espacio-tiempo en el que se sintetiza el pasado y el presente, del *manqha pacha* o mundo subterráneo que a menudo se conoce como espacio de fuentes de recursos no renovables, del *alax pacha* o mundo cósmico.

En esta compleja relación se forja la conciencia comunaria. Por lo tanto, la conciencia no sólo es una cualidad innata de los seres humanos o de la sociedad, sino que también forma parte de los entes que nos rodean, si bien no de igual manera, existe reciprocidad y complementariedad. No sólo el hombre y la sociedad reaccionan en respuesta a las exigencias que el medio plantea, ello se da de ida y vuelta. Por ejemplo, el viento o la helada, igual que un animal o los malos espíritus, pueden ser amarrados a través de un ritual sumamente especializado y por un *yatiri* de alto nivel. Los *yatiri* suelen tratar a los fenómenos naturales con mucho rigor y hasta son objeto de riñas cuando se exeden, como cualquier persona que ha cometido alguna falta.

Algunos estudios sobre el ADN sugieren que la conciencia de alguna manera se encuentra reducida al nivel molecular. Los chamanes, los *yatiri* o sus equivalentes, serían los que mejor sabrían sobre estas hermenéuticas de información y conocimiento. Son

muy sintomáticas las referencias a “espíritus”, “almas”, *qamasa*²⁰, *saqapa*²¹, *ajayu*²² o el *apallu*²³.

Carlos Yujra Mamani sostiene que hay “ajayus del cielo y de la tierra [...] Cuando la gente actúa mal, saqapa y qamasa se van y son reemplazados en su cuerpo por otros ajayus malos y desconocidos” (2005, 96). El desarrollo del capitalismo y el imperialismo, por lo tanto del colonialismo, serían la mejor expresión de los *ajayu* malos.

Entonces, la explotación del trabajo ajeno, la acumulación de capital y la discriminación se explicarían por la pérdida o falta de estas subjetividades, “todas esas personas están enfermas del ajayu porque no tienen los ajayus sagrados qamasa y saqapa, ni la fuerza espiritual de la naturaleza” (ibid.).

Concebir la vida en equilibrio es un saber milenario, se encuentra en muchas culturas y se lo nombra de distinta manera. Así por ejemplo, en la filosofía oriental es fundamental la dualidad del *yin yan*, entendida como dos fuerzas vitales que se complementan y se encuentran en todas las cosas; se entiende que son ritmos propios de la naturaleza, el cosmos y el organismo humano.

En la cultura quiche, la primera generación del hombre ha sido de barro, la segunda de madera y finalmente se perfeccionó a la de maíz. En toda esta probanza, está

²⁰ Palabra aymara, significa carácter, modo de ser, coraje, valor, osadía, atrevimiento, audacia, ánimo.

²¹ Palabra aymara, literalmente se entiende como cascabel, *katari* o víbora. P. Ludovico Bertonio define esta la palabra como “saccapa, una frutilla prolongada, a modo de avellana de corteza muy dura, y suelen los indios servirse Della para cascabeueles por el sonido que haze no con lo que tiene dentro sino encontrandose, o golpeando y no con otro” ([1612] 1984, 305).

²² Término aymara, significa espíritu, alma, energía, viveza.

²³ Palabra aymara, significa fuerza vital o espíritu fuerte y cualificado. Para el saber *yatiri*, esta fuerza se consigue a través de una ceremonia-ritual especial, a manera de solicitud de autorización para ejercer el oficio. En la región del Altiplano boliviano, el cerro Paxchiri es uno de los sitios más importantes de graduación de los *yatiri* (Huanca 1989).

la idea de que el hombre forma parte de la existencia del mundo de la naturaleza, de modo que forma parte de la misma matriz de vida (Popol Vuh 1947, 89-103).

Entre los chamanes de las tierras bajas a menudo aparece como bejuco, una cuerda, una escalera o liana. Jeremy Narby, en su clásico estudio sobre los chamanes de la Amazonía peruana, sostiene: “efectivamente, había ADN en el interior del cerebro humano, tanto como en el mundo exterior de las plantas, puesto que la molécula de la vida, que contenía información genética, es la misma para todas las especies. El ADN podría así ser considerado como una fuente de información, a la vez, interna y externa” (1997, 57).

Por su parte, *Vegetalismo shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*, de Luis Eduardo Luna, describe que las plantas tienen propiedades especiales: “such as narcotic, poisonous (for killing fish or for the use as arrow poison), medicinal plants, or very important food, are particularly endowed with spirits. I tried to find the criteria among the vegetalista to determine which plants were considered as doctors” (1986, 63). Es muy probable que estas y otras afirmaciones sobre el saber y el conocimiento indígena suenen como chiste de mal gusto; empero, sobre todo en el contexto de una tesis como la que me ocupa, intento en lo posible presentar los elementos de entendimiento racional.

Sign of life, de Roberto Pollack, otro estudioso sobre el ADN, nos dice: “The ADN in every cell of a person –called the person’s genome– is closet to an encyclopedia in design and content. Like any proper encyclopedia, a human genome is divided and subdivided into volumes, articles, sentences, and words” (1994, 19). El ADN es una

propiedad compartida entre los seres vivos, por lo mismo, es el único o uno de los elementos invisibles de comunicación y comunidad.

En el mundo andino, todas las cosas, entes o conceptos tienen su par. Como relata Javier Lajo, en su monografía *Qhapaq ñan: La ruta inka de sabiduría*: “**TODOS HEMOS SIDO PARIDOS**, es decir, el origen cosmogónico primigenio **NO ES LA UNIDAD** como en occidente, sino es la **PARIDAD**” (s.f.). La idea del origen de la existencia en el mundo andino es así conceptualizada como ‘LA PARIDAD’.

El ADN está formado por veintitrés cromosomas. Los seres humanos heredamos los cromosomas de nuestros padres y así disponemos de veintitrés pares de éstos. “De esta manera, todas nuestras células contienen *dos* genomas completos tanto como sus copias. Nuestro mensaje genético, por consiguiente, es *doblemente doble* y contiene en total seis mil millones de *pares* de bases, o sea doce mil millones de letras” (Narby 1997, 95).

Apelando a la hermenéutica del *suqullu*, especie de antípoda, si recreamos nuestra imaginación con los 23 pares de cromosomas, podemos sumar sus dígitos de la siguiente manera: $2+3=5$. Si recordamos bien, las mujeres dedicadas al comercio calculan contando por cincos y no por unidad. Al respecto, el pensador aymara Mario Torres indica que el número 5 tiene que ver con el nacimiento de las cosas, de las ideas, de los entes y la muerte o la vida, el todo en la nada (comunicación personal). Por su parte, relacionando con las cinco estrellas de Pachacuti Yamqui (ver Figura 15), se podría también entender como señal del origen de las cosas y de la nada. En la cultura aymara,

al conjunto de estrellas se conoce bajo el nombre de *uchu* o *puch'u*, fango, *qhut'u*, comunidad de estrellas, se suele decir *qhutux phalliw*, se han desparramado las estrellas.

Como otro elemento, el ADN consta de una sucesión de nucleótidos distintos, los cuales reciben los nombres de las bases nitrogenadas que lo comprenden: Adenina (A), Timina (T), Citocina (C) y Guanina (G). Cada uno de esos elementos se complementa con el otro; es una de sus principales características, de esa manera establecen equilibrio. Mis conocimientos sobre genética no alcanzan para continuar mayores descripciones, pero me interesa aplicar el concepto *suqullu*.

El Tawantinsuyu estuvo formado por cuatro grandes *suyu*: Chinchasuyu al norte, Antisuyu al este, Kuntisuyu al oeste y Qullasuyu al sur; grandes unidades político-territoriales, cuyo centro o *chuyma* era Cuzco, con sus cuatro espacios del sol y cuatro espacios de la tierra (ver Figura 4). Lo que interesa resaltar acá es la dualidad y la tetralidad, formas de ordenación del espacio y del tiempo en el incanato. Este modo de ordenamiento aprendido de los elementos de nuestro mundo externo e interno aún rige entre los ayllus contemporáneos. A este respecto, el THOA ha invertido buena parte de su existencia, a través de la política de Reconstitución y Fortalecimiento del ayllu.

La descolonización, para la comunidad THOA, es también el abandono de la visión etnocéntrica; es decir, concitar que las estructuras mentales y organizativas de la sociedad boliviana entiendan que el mundo indígena posee un conocimiento milenario de hermandad en busca del *suma qamaña*, el buen vivir.

CAPITULO III

Fundamentos del conocimiento aymara

El concepto de la dualidad ocupa un lugar destacado en la estructura ontológica, el conocimiento, la organización y la política aymara. Sobre estos temas hablan propios y extraños y se representan en distintos tiempos y eventos de la lucha anticolonial indígena. Durante la lucha de los caciques apoderados, sus alegatos a menudo hacían referencia a: “aranzaya y urinsanya”, como una forma distintiva de plantear que eran dueños y representantes de vastos territorios indígenas del país.

Esta relación de dualidad cobra mayor importancia en el plano del conocimiento. Así por ejemplo, en los primeros tiempos, el THOA se constituyó con base en los “*jiliri* y *sullka*”, los mayores y menores, pero no precisamente bajo el sentido de minoridad o mayoría, sino para subrayar la complementariedad entre quienes ya habían logrado liderazgo intelectual, experiencia por méritos propios, y miembros con menos currículo pero con mucha vitalidad de trabajo y reflexión intelectual. Este dualismo complementario ha sido uno de los principales artificios organizadores de la institucionalidad del THOA, heredado a través de la memoria colectiva.

La complementariedad según ancestrales narrativas

Ancestralmente, la dualidad en el pensamiento y la cosmovisión indígena han sido representadas por dos formas: el círculo y el cuadrado. Según Pachacuti Yamqui, la Pachamama ha sido simbolizada por el círculo, significando los ciclos de la naturaleza y

de la vida humana. En contraste, el *Pachatata*, el “orcorara”, ha sido representado por el cuadrado, formado por las cinco estrellas (ver Figura 15), entendidas como una especie de fuerza vital; en aymara ello se conoce como: “*qullanajayu, qullanaqamasa, qullansayt’a, qullanapu* (gran espíritu, fuerza inmensa, lugar inmenso, gran señor)” (Flores Apaza et al. 2005, 205).

Según la tradición oral andina, en la época antigua, previa al imperio inka, los seres humanos supuestamente vivían sin ley ni rey. El Inti, el padre sol, frente a este “caos” en el mundo, mandó a sus hijos Manco Capac y Mama Ocllo para perfeccionar los saberes y enseñar a los habitantes cómo trabajar la tierra. Cuando Manku Kapak y Mama Ucllu completaron su misión, desaparecieron en el lago Titikaka; es en memoria de estos hacedores que se asume existen la isla del Sol y de la Luna. Esta leyenda se cuenta en varias versiones y forma parte de la memoria colectiva de los pueblos andinos, principalmente entre los que viven en las regiones adyacentes al lago sagrado.

En la isla del Sol, las construcciones de la época inka presentan dos formas: círculos y cuadrados, ello se halla reflejado en los diseños de sus vasijas¹ y textiles, al igual que en la civilización Tiwanakuta. La paridad en términos de figuras geométricas, el cuadrado y el círculo nos ayuda a entender el movimiento y la existencia de los entes, principalmente.

¹ Para mayores detalles, ver las 31 láminas en: *El pasado prehistórico del Perú (Alto y Bajo Perú)*, de Arthur Posnansky (1940). Igualmente, en “Aproximaciones a una estética Andina de la belleza al tinku”, de Verónica Cereceda advierte en los textiles andinos expresiones de belleza, las cuales tienen relación con las representaciones de la naturaleza, ciertos colores recuerdan a la luz solar (1987, 215).

La sociedad se organiza y se mueve conforme a la dinámica de las fuerzas cósmicas y la naturaleza. Así, la estructura ontológica aymara y quechua se hallan montadas sobre un sofisticado sistema de paridad, en correspondencia a las fuerzas externas, al *jaqi*, por cuya relación el pensamiento andino se estructura no en el clásico modelo de “acción-reacción”, sino en la experiencia de relaciones con los entes externos y las manifestaciones de la subjetividad del *jaqi*. Laimi Ticona entiende esta correlación de la siguiente manera:

Dimensiones esenciales de la realidad universal: ‘laqampu’ y ‘sarāwi’, es decir, espacio y tiempo. La dimensión ‘laqampu’ es todo lo que es espacio y como condición real y natural de existencia y comportamiento de las cosas tangibles; en cambio, la dimensión ‘sarāwi’ es expresión real y natural de sistemas de movimientos. (2002, 32)

Espacio y tiempo son entendidos como un sistema articulado. Otra forma de entender la descripción de Layme Ticona, es a través del *muyu*, o movimiento espiral; justamente, de acuerdo a esta dinámica las autoridades originarias ejercen gobierno en el ayllu, según el *tumpa*².

En la práctica de los *ayllu*, el cuadrado tiene que ver con el principio del orden equilibrado. A ese respecto, Javier Lajo esgrime el concepto “duo-verso” (s.f., 7), en referencia al cuadrado y el círculo como hermenéuticas prevalentes de larga data, muy presentes en la cultura Tiwanaku y en el Tawantinsuyu. Para la cultura Tiwanaku, la Pachamama y el Pachatata a menudo fueron representados por la cruz cuadrada, la

² Concepto aymara, significa visita, echarse de menos, son prácticas socio-políticas que las autoridades originarias realizan en circunstancias especiales, como los matrimonios, los fallecimiento u otros eventos trascendentales.

chakana, formada por repetidos círculos dentro del cuadrado, atravesado por diagonales. Así, la cruz cuadrada de Tiwanaku fungiría como un “puente” entre el ayllu y el cosmos.

Para la cosmovisión indígena, la dualidad también se manifiesta en Viracocha, la deidad con mayor potencia en la cultura andina. Tanto el “orcorara” como el “Uiracochan pachayacha” se asumen como principales fuerzas vitales, cuyo otro destacado signo es la bisexualidad. Rodolfo Kusch, en su libro *América Profunda*, discute el concepto de bisexualidad como fuente de la creación, la dinámica doble en el mundo es al mismo tiempo varón y mujer (Kusch 1962, 30).

Juan de Santacruz Pachacuti, en la parte superior central de su famosa gráfica, el Altar de Coricancha, nos muestra cinco estrellas, denominadas “orcorara”, como elementos genésicos (ver Figura 15). En criterio de Kusch, la palabra Orcorara en quechua se traduce al español literalmente como “macho-vulva” (ibid., 34) y simboliza la autocopulación o la bisexualidad del “orcorara”. En el mismo esquema, se divisan todos los elementos masculinos (como el sol) a la izquierda, y a la derecha lo femenino (como la luna).

La autodualidad del “orcorara” se vincula también a la división entre el cielo y la tierra. El cielo se conecta con el varón, y la tierra con la mujer. La relación sexuada de los componentes de la naturaleza no busca dividir, sino que demuestra cierto dinamismo de los entes que componen el altar. El esquema de Pachacuti Yamqui refleja los dos pares, pero que se complementan, como una pareja de varón y mujer.

En la misma línea he intentado explicarme el significado de “collcapata”, figura rectangular (ver Figura 15), semejante a una tabla, que se encuentra en la parte inferior

del Altar. En términos de *pacha*, correspondería al *manq'a pacha*, el mundo subterráneo. Estaría indicando la gama de los “recursos naturales”, como los minerales u otras riquezas para el buen vivir. Siendo que este mundo se halla compuesto básicamente por el electrón y el protón, se trataría de otra forma de campo energético que expresa químicamente la complementariedad.

Haciendo un poco de aritmética, la figura de “collcapata” se encuentra dividida en su interior en 17 columnas y 7 filas, sumando un total de 119 celdas ($17 \times 7 = 119$). Si descomponemos la cifra de este resultado, de la sumatoria de sus tres dígitos podemos obtener un 11 ($1+1+9=11$) y repitiendo la misma operación con los dos dígitos de la nueva cifra obtenemos un 2 ($1+1=2$). Este último resultado vendría a ser la expresión fundamental del pensamiento andino, la dualidad, complementariedad o reciprocidad.

Razonando desde otro ángulo. Recordemos que el ADN, como la serpiente cósmica, no es ni masculino ni femenino, tiene doble principio vital (Narby 1997, 77), y todas las culturas milenarias hablan sobre la serpiente cósmica. ¿Tendrá alguna relación el que Julián Apaza, principal líder de la rebelión de 1780-1781, haya optado por llevar el nombre de Tupak Katari³, al igual que Gabriel Condorcanqui al identificarse con Amaru, o es otra variante de serpiente, o estaban manifestando además derechos y la igualdad de naturaleza cósmica?

A la izquierda los elementos masculinos y a la derecha los elementos femeninos, hacia arriba los componentes del cielo y hacia abajo los elementos de la tierra. Según este

³ En Popul Vuh, la serpiente es una dimensión sagrada entre los cakchiqueles: “El dios de los cakchiqueles se llamaba *Chamalacán* y tenía la figura de un murciélago” (1947, 203).

orden, la cosmovisión de Pachacuti Yamqui propone un “entrecruzamiento” de identidades diferentes. Es más, en la paridad y la complementariedad se concibe la vida, y la vida como tal no deviene de la soledad, sino de la relación comunitaria de entes.

Coricancha el templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su Altar Mayor, de R. Lehmann-Nitsche (1928), precisamente sugiere esta comunidad de entes, pero buena parte de su análisis está orientado hacia el conocimiento astronómico de la cultura andina y la relación que existe con la vida práctica de los andinos. Lo más interesante es que para este autor los elementos del mundo sideral se encuentran estructurados en términos de “macho” y “hembra” (ibid., 67-155).

El componente *ch'ulla*, el impar, sería el principal elemento que acarrea el “caos” en términos de Kusch (1970, 53), las injusticias, las prácticas discriminatorias, incluido el desarrollo del capitalismo, ya que para desarrollarse como sistema se nutre y recurre a otras vitalidades ajenas. Naturalmente, esta disparidad puso el “mundo al revés”, en términos de Waman Puma de Ayala; en el léxico marxista, ello se conoce como “alienación”.

En la mayoría de los relatos orales está muy presente la creación del mundo. Con frecuencia se hace referencia a los “héroes gemelos”, que ayudaron en el establecimiento del orden y la estructura de la sociedad; aunque aparentemente se contradicen en su contenido, su significado es el establecimiento del equilibrio del cosmos.

Según relata Carlos Yujra Mamani, el autor de *Los Grandes Pensamientos de Nuestros Antepasados*, en la antigüedad, antes del imperio Inka, los chullpa, la primigenia civilización, vivían en la penumbra, sin el sol. Se podría caracterizar este

tiempo como el oscurantismo indígena, para cuyo periodo cuenta que entre los *chullpa* vivía una pobre señora que se llamaba Kuntur Mamani⁴ (2005, 11). Ella tenía dos hijos: *Phaxsi Willka* e *Inti Willka*, quienes juntos eran conocidos como “los Willkas”. Estos hermanos tenían gran sabiduría y eran muy hábiles, y por eso podían hacer cualquier tipo de trabajos. Los Willkas, sin embargo, no eran tan sensatos, pues a ellos les gustaba jugar con el fuego y no les preocupaba producir alimentos. Cuando su madre les pidió sembrar papa, ellos prefirieron el juego, y en uno de esos días cuando ya no tenía alimentos para cocinar, pero los Willkas exigían comer, *Kuntur Mamani* se cortó un pedazo del músculo de su pierna y con ello preparó comida para sus hijos. Después de ése fatal incidente, los Willkas tomaron conciencia de cultivar la tierra, y con el trabajo de dos días tenían cultivadas grandes extensiones de maíz, quinua y papa. En ese momento, “del cielo una luz les alumbró y apareció ante ellos una hermosa tierra con muchas frutas que colgaban de los árboles.” (Yujra Mamani 2005, 19); los Willkas entraron en la hermosa tierra, y después de un año, volvieron a su tierra, destruyeron los chullpas, y crearon el nuevo mundo. Inti se convirtió en el sol, y Phaxsi en la luna. Así, los Willkas establecieron la dualidad más obvia en el mundo: la diferencia entre día y noche. Estos hermanos transfirieron su dualidad al cielo en la forma del sol y la luna.

En *America Profunda*, igualmente, Kusch describe a un par de héroes gemelos. Wiracocha, en su tarea de crear el mundo, se desdoblaba en dos hijos que tenían funciones opuestas. El hijo mayor se llamaba Llullpacturo o el “hijo caritativo”, y el hijo

⁴ *Kuntur Mamani* es la principal deidad responsable de las *sayaña*, se la considera como *quri tapa* y *qulqi tapa*, nido de oro y plata.

menor se llamaba Guauque, que significaba: “necesidades que ocurrían” (1962, 71). El hijo mayor representaba al género masculino y solar. En su adoratorio, muchos niños vestidos de oro y plata fueron sacrificados. Los inkas claramente trataban de devolver las riquezas del mundo a Llullpacturo para que la deidad viera con buenos ojos a los inkas. El otro héroe tiene una esencia más agraria y se conecta con la “búsqueda de alimentos” – el objetivo principal de los inkas (ibid., 74) Así, los dos héroes gemelos se refuerzan mutuamente; el primer hijo permite a la gente a sembrar cultivos, con su aspecto caritativo, y el segundo hijo provee las necesidades de la tierra, los alimentos.

En otra leyenda andina, el tema de los héroes gemelos reaparece con la narración del ordenamiento del mundo. Wiracocha era la deidad más alta y divina, y no podía estar asociado con el caos –el “hervidero espantoso” de la tierra (Kusch 1962, 29). Entonces, durante la creación del mundo, Wiracocha transfirió su esencia a otros como Tunupa. En el proceso de ordenamiento de la tierra, Tunupa encontró muchas luchas y participó en muchas peleas, en el intento de imponer orden y entendimiento, pero fue apresado por espíritus malos, acusado de pretender relaciones con la hija de uno de tales espíritus. Siendo que, de todos modos, los héroes terminaron civilizando al mundo, volvieron al cielo por el lago Titicaca. Tunupa se convirtió en la luna y la matrona en el sol. De esta manera, los héroes reintegraron a sí mismo al ritmo cósmico. Como describe Kusch, “el significado de la andanza de estos héroes gemelos es lograr el equilibrio de las fuerzas cósmicas, especialmente entre el orden y el caos” (ibid., 47).

Aunque existen varios mitos y leyendas que relatan la historia de la creación de manera diferente, según Jorge Miranda Luizaga y Viviana Del Carpio Natcheff, autores

del artículo “El ‘en sí’, el ‘para sí’ y el ‘porqué sí’ de la Filosofía Andina”, insisten en que lo más importante para el hombre andino es el “amor a la sabiduría y el ordenamiento cósmico” (2002, 25).

Complementariedad y “conocimiento culto”

Históricamente, el “conocimiento culto” y la escritura son las caras ontológicas de la colonialidad. Walter Mignolo puso en claro las diferencias conceptuales entre colonialismo y colonialidad:

This opinion, however, confuses ‘colonialism’ with having ‘colonies’ in the sense of maintaining the physical presence of institutions, administrators, and armies in the colonized country or region. And it confuses also ‘colonialism’ with ‘coloniality’. Coloniality is the logic of domination in the modern/colonial World, beyond the fact that the imperial/colonial country was once Spain, then England and now the US. (2005, 7)

Tanto el colonialismo como la colonialidad se caracterizan por generar violencia epistémica. Que duda cabe, la violencia epistémica en la realidad boliviana se muestra a cara descubierta. La minoría criolla, cuya mentalidad es mucho más occidental que la del propio europeo, cree que el conocimiento letrado es exclusivo legado del colonialismo.

De manera elocuente, en “Pachakuti: los horizontes históricos del colonialismo interno”, Silvia Rivera describe:

[U]na minoría de origen occidental monopolice desde hace siglos el poder social que le permiten dictar unilateralmente normas de convivencia que adquiere fuerza compulsiva para el conjunto de la sociedad. (1993, 35)

Los estudios contemporáneos sobre descolonización señalan que el colonialismo se ha caracterizado por segmentar identidades, poblaciones y conocimientos. Edgardo Lander, en su monografía “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocentrismos”, señala que el

pensamiento científico moderno en la búsqueda de la “buena vida” hubo de naturalizar las relaciones sociales (2003, 11). Por su parte, Fernando Coronil explora la avanzada del discurso sobre la globalización que se especializa por obviar el fenómeno del colonialismo en “diferentes regiones y disciplinas académicas” (2003, 88).

En la misma línea, en “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postmodernismo?”, Arturo Escobar advierte que la filosofía occidental por obvias razones se ha ocupado de desconocer, ignorar “el lugar” del conocimiento propio, con el advenimiento de los paradigmas globales de desarrollo, en franco “rompimiento del lugar” (2003, 114).

Acerca de la filosofía postmoderna, según la monografía “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, Santiago Castro-Gómez rememora que durante fines del siglo pasado la razón y el humanismo, reconfigurado en el “*conocimiento científico-técnico*” (2003,146), se ocupó de fabricar al “otro” de manera de ejercer el control sobre la vida humana. En el fondo, el conocimiento occidental no pudo purgar su pecado original; el colonialismo o la colonialidad más bien demostraron la capacidad camaleónica de recubrirse con renovados discursos y poses civilizatorias, de manera de fragmentar, dividir poblaciones, identidades y desconocer otros conocimientos, mitologizando y convirtiendo en meras leyendas a los bioconocimientos logrados por los pueblos indígenas.

Carlos Mamani realizó una evaluación sobre la concepción de la arqueología y la historia bolivianas, concluyendo que a través del concepto “prehistoria”, estas disciplinas anulan el “desarrollo histórico de nuestros pueblos, y nosotros mismos, somos para ellos

sólo prehistoria, pasado muerto y silencioso” (1992, 6). El saber, el conocimiento o la historia, desde la percepción de los pueblos del Abya Yala, son considerados como patrimonio de la humanidad.

En efecto, lo que en el léxico académico se conoce como la función de un especialista, en el ayllu se asume como prestación de servicios. Justamente, el *yatiri*, shamán, *ch'amakani* u otras variantes, ejercen su saber en ley de prestación de servicios. Por ejemplo, el *yatiri* Policapio Flores Apaza, a tiempo de narrar la historia de cómo se convirtió en *yatiri*, señalaba: “Pacha Mama, yo soy sólo un servidor tuyo, yo soy tu portavoz, tú tienes poder. Dame un corazón puro y claro” (2005, 45).

Los filósofos occidentales señalarían a la razón o razonamiento, como única fuente de conocimiento por la que se llega a la verdad. No obstante, a través de los distintos *pacha*, los pueblos indígenas estructuraron sistemas ontológicos fundamentales, basados en la observación, el intercambio recíproco, entre el *jaqi*, el cosmos y la naturaleza. Además, es indispensable tener en cuenta, en primer lugar, “el estado de incomplitud de la persona que va superando con la pareja” (Fernández Osco 2006, 21), pues se considera que su existencia depende de las buenas relaciones que se tenga con los entes del mundo exterior.

Jaime Vargas señala que el “equilibrio del mundo [...] depende de la reciprocidad” (2002, 138). En el mundo occidental, más concretamente “La tercera ley de acción-reacción” de Isaac Newton, nos señala que cada acción produce una reacción similar u opuesta. Lo más interesante de esto es que el saber de los pueblos indígenas ya se tenía constatado este principio desde mucho antes que Newton formulara su ley de

acción-reacción; es decir que la complementariedad siempre existió pero nunca fue planteada.

El saber de los pueblos indígenas es preexistente a esta u otras leyes, y se viene practicando sin haber leído a Newton o parecidos. Mas este desconocimiento no se da por el simple no conocimiento de determinada cultura, sino porque los designios de la colonialidad del saber siempre han buscado y buscan por todos los medios el control y el derecho autoral.

Por otra, el concepto del equilibrio y la armonía, entendidos como sistemas duales y complementarios, como vengo insistiendo, constituyen los cimientos para el sistema de conocimiento indígena. Kusch afirma que todas las cosas de la tierra se hallan compuestas por pares (Kusch 1962, 62-67), en términos masculinos y femeninos. Es mucho más contundente Yujra Mamani, al señalar que el mundo está gobernado por espíritus femeninos y masculinos (2005, 6).

Para la biología occidental, el sistema binario, es decir la dualidad y la complementariedad, es por demás axiomático en la composición genética del ADN. Como vengo sugiriendo desde el anterior capítulo, el ADN se halla compuesto por dos cadenas de líneas moleculares, unidas por bases que los conectan uno a otro; así, los 46 cromosomas en pareja forman 23 pares de cromosomas. Esta relación está muy presente en el saber shamánico, a cuyo respecto Luis Eduardo Luna sostiene que tanto las plantas como los animales se convierten en profesores y médicos al mismo tiempo (1986, 47-60).

Según Robert Pollack, los cromosomas del ADN son las células más antiguas que han sobrevivido billones de años (1994, 29); según el conocimiento *yatiri*, tanto en aymara como en quechua, esto se conoce bajo el término de *illa*⁵.

El *yatiri* Policarpio Flores Apaza nos clarifica de modo contundente las definiciones realizadas por los lingüistas de la época colonial; entendiendo como *ajayu* o espíritus a todas las fuerzas vitales, señala que todas las cosas tienen *ajayu* y *wak'a*⁶:

Chacha wak'a (wak'a de hombre), warmi wak'a (wak'a de mujer) y usuwak'a, wak'a wak'a, y después hay wak'as de todos los animales: urqu wak'a (wak'a de los animales machos) y qachu wak'a (de las hembras). También hay illas: chacha illa, warmi illa, waka illa, iwij illa, qarwa illa (de las llamas), khuchi illa, asnu illa: hay illas de todo. Por eso la papa tiene su illa, la quinua también tiene illa, la qañawa tiene illa todo producto tiene su illa. Todos tenemos illa. Nuestros abuelos nos enseñaban de estas illas, ajayus, qamasa, de todo. Nuestros abuelos, a las illas les agradecían, a este conocimiento de nuestros abuelos. (2005, 128)

Cuando se hace referencia al tema de las *illa*, pareciera carecer de importancia; probablemente su valor no es creíble porque no se halla explicitado en el idioma de expertos. Al respecto, Mignolo habla de las lenguas imperiales –castellano, inglés, portugués, alemán, francés e italiano– como “languages of modernity, modern colonialism” (2000, 194) sobre las cuales se ha construido el conocimiento experto, pues

⁵ P. Ludovico Bertonio define: “Illa: cualquiera cosa que uno guarda para prouision de su casa, como Chuño, Mayz, Plata, Ropa, y aún joyas” ([1612] 1984, 173). Por su parte P. Diego González Holguín, desde el horizonte de la lengua quechua recupera dos variantes: “Ylla. La piedra vezar grande, o notable como un hueuo, o mayor, que la trayan consigo por abusion para ser ricos y venturosos” (1952, 366), de otra: “Ylla. Todo lo que es antiguo de muchos años guardados” (ibid., 367). Además, describe otras variantes con el prefijo “illa”: “Yllayoc runa. El hombre muy rico y venturoso, que tiene guarda tesoro”, “Ylla huaci. Casa rica y abundante y dichosa que tiene ylla”, “Yllapa. Rayo arcabuz, artillería”, “Yllapa kari. Los famosos en valentia”, “Yllarini. Resplandecer, relumbrar, reluzir y alumbrar”, “Yllarik. Cosa resplandeciente”, “Yllarirccupun. Tornar a aclarar el tiempo” (Bertonio [1612] 1984, 367).

⁶ Sobre la palabra *wak'a* existen muchas definiciones pero todas apuntan a la cuestión sagrada, a sitios sagrados de culto a las divinidades tutelares, las divinidades del lugar en sí. Piedras sagradas que poseen energía.

supuestamente en estos idiomas se construye la ciencia y el conocimiento y el mismo se importa o exporta y se discute, por el simple hecho de que son lenguas imperiales o han tenido ese pasado. Entonces, la supuesta manera experta de explicar las *illa* sería hablando del ADN, para al menos tener algo de veracidad.

En las tierras del Abya Yala, el tema del ADN era una cuestión cotidiana hasta antes de la llegada de Cristóbal Colón, como vengo insistiendo, la diferencia era que se lo conocía como *illa*, con un carácter sagrado, tal como hoy se continúa concibiendo. Para la filosofía occidental, esto se llamaría la “cosa en si” o noúmeno en el lenguaje de Kant, incognoscible, “fuera del dominio de sensibilidad, no se trata de una ficción arbitraria, sino que se halla ligado a limitación de la misma” (Kant 2002, 272). Será por este tipo de motivos que el conocimiento indígena ha sido por siglos ninguneado doblemente, más allá de la diferencia colonial, primero por no representarse a través de la escritura, pero también porque se trataba de gente que supuestamente aún no había llegado a las complejidades de la universalidad.

Resulta revelador y de exuberante discursiva, sin embargo, que por cierta corriente de la antropología esto haya sido estudiado profusamente como parte de “ritos” o “actos rituales”, a menudo asociados con las prácticas de gente primitiva, como mecanismo de control del mana o creencias en poderes sobrenaturales.

La cultura civilizada se refugió en la palabra “religión” para escapar o supuestamente no ser confundidos con los practicantes de magia o con los ritualistas. Esta necesidad de diferenciación simplemente se explica por la mediación de la matriz civilizatoria que ha llevado a jerarquizar la labor intelectual especializada por encima de

los conocimientos indígenas logrados a través de la práctica, estigmatizándolos como no serios.

Para el conocimiento experto se ha convertido en una tradición certificar los logros o ciertas propiedades del mundo indígena, lo cual es otra forma de reeditar la condición colonial de minoridad del indio. La academia boliviana se ha convertido en un espacio natural de reproducción de certificadores de indios, los eternos mediadores entre la vida política, social, jurídica y ontológica, como una manera de neutralizar y desmantelar la autonomía del pensamiento aymara y quechua.

Ahora se entiende porqué las culturas andinas ofician y ofrecen rituales a todas las entidades tanto cósmicas como terrenales, incluidos los *jaqi*, las personas. En parte, estas prácticas están destinadas a balancear las fuerzas positivas y negativas, puesto que nuestro movimiento de modo alguno está determinado por estas fuerzas. Inclusive el movimiento físico del cuerpo humano, los músculos se mueven en acción coordinada en sentidos opuestos pero complementarios.

Por mis limitados conocimientos sobre biología he aprendido que los músculos trabajan en pares, la discordinación puede producir efectos contraproducentes en el cuerpo; simplemente observemos nuestro sentido de la vista, ambos ojos se movilizan de manera sincrónica y combinada. Al parecer, sólo las esponjas marinas se comportan de modo distintos a la mayoría de los seres pluricelulares, pero estimo que tienen algún tipo de simetría. Es así que, los pares son cruciales para la vida en sí tanto como para los ámbitos organizativos, políticos, económicos y culturales, del mismo modo sucede para el resto de los otros mundos de la naturaleza y el cosmos.

Además de los pares, el número cinco tiene importancia en el pensamiento andino, ya que contribuye en el equilibrio, como el corazón “se convierte [...] en un símbolo visual equiparable a una especie de centro mágico. El corazón ha constituido siempre el quinto elemento de todo ser viente” (Kusch 1970, 67). Además, el cinco está representado en los cinco signos de Wiracocha (Kusch 1962, 26). Habrá que añadir que el número cinco tiene relación con las cinco fases del ciclo celular que rige en la renovación y reproducción; estas repeticiones se encuentran casi en todos los organismos vivos del planeta. Las células se dividen en cinco fases, siendo la más importante la quinta, la “interfase”.

Dentro del conocimiento indígena, el cinco no sólo es un número más. Si recordamos los relatos de *Huarochiri*, el patrón cinco se encuentra disperso en muchas partes de la obra. A esto podemos añadir la manera de contabilizar en el proceso de intercambio comercial, como tengo descrito arriba, y también advertimos que son cinco los dedos de cada mano.

Las conexiones con la astronomía son otra complejidad en el pensamiento andino. Por ejemplo, cuando Yujra Mamani habla sobre la creación del universo, dice que “estalló” como si fuera tostado de maíz (2005, 3). Esa forma de descripción está muy cerca de la teoría occidental del "Big Bang", según la cual el universo comenzó como una pelota pequeña que explotó hacia el exterior y de ahí nació el universo, de igual manera que el maíz tostado. De pronto esta metáfora no tenga mucho sentido, pero vale tenerla presente.

El camino inka, el *Qhapaq Ñan*, también aporta información sobre el vasto conocimiento astronómico de los pueblos andinos. Javier Lajo explica que para el diseño de las construcciones colectivas, como el camino del inka, se han utilizado cálculos matemáticos complejos con inclinación no mayor a 45 grados, el "Gran Diagonal" (22 grados 30 minutos). Lo que quiere decir que la cultura andina conocía la inclinación de la tierra (Lajo s.f., 15) antes del proceso colonial. De hecho, la tradición oral es mucho más fecunda a este respecto, pues se dice que la antigua ciudad inka del Cuzco fue construida de acuerdo con el movimiento cósmico (Magli 2005). Además, es también común escuchar que el lago sagrado Titikaka se halla conectado con las vertientes de Cuzco, haciendo referencia a muchos conductos subterráneos o *chincana*; se dice que, tanto la isla del Sol como de la Luna estarían conectadas por túneles con Cuzco.

Como se podrá advertir, la supuesta falta de lenguaje escrito ha sido motivo suficiente para desvalorizar los conocimientos andinos. Como sabemos, la escritura por sí misma no necesariamente constituye la única, ni la mejor forma de transmisión de la experiencia y el conocimiento. Los propios intelectuales de la colonización advirtieron la existencia de complejas formas de prácticas escriturales:

[H]abía, y aún hay, particulares historiadores de estas naciones, que era oficio que se heredaba de padre a hijo. Allegase a esto la grandísima diligencia de Pachacuti Inga, el cual hizo llamamiento general de todos los viejos historiadores de todas las provincias, que él sujeto, y aún de otros muchos más de estos reinos y túvolos en la ciudad de Cuzco mucho tiempo examinándoles sobre las antigüedades, origen y cosas notables des estos reinos. Y después que tuvo bien averiguado todo lo más notable de sus antigüedades y de sus historias, hízole todo pintar por su orden en tablones grandes, y dispuso en las casas del Sol una gran sala, a donde tales tablas guarnecidas de oro estuvieron como en nuestras librerías y constituyó doctores que supiesen entenderlas y declararlas. (Sarmiento de Gamboa 1943, 54)

Según este testimonio, se refuta el carácter oral de las culturas andinas; las *qilqa* o escrituras se realizaban en los textiles.

El mismo Waman Puma de Ayala afirma que los naturales eran “sin letra ninguna”, pero ya sabemos que el significado de esta afirmación se refiere únicamente a la existencia de una escritura alfabética; sin embargo, en varias partes de su obra utiliza la palabra “quilca” con un significado de escribir. La palabra *quillca* está asociada con el “quillca-camayoc”, “secretario del inga” (Waman Puma 1992, 358 [360]), encargado de llevar las cuentas de modo sistemático, por meses y años, para la contabilidad del imperio. En el Figura 8, dibuja al *quillca-camayoc* escribiendo; en otra foja aparece un padre entregando un papel escrito en castellano a un natural y de la boca del padre salen estas palabras: “Caymi churi quilcayqui, [Aquí tiene, hijo, tu mensaje]” (ibid., 627 [641]).

Dick Edgar Ibarra Grasso escribió *La escritura indígena andina*, donde recopila referencias de escritos de distintos tiempos, para demostrar que en los Andes había una forma de “escritura jeroglífica”; como parte de su argumentación, cita al cronista Fernando Montesinos, quien habla de un tipo de escritura:

Dicen los amautas que sabían las cosas de estos tiempos (los del 3º rey, Huanacauí) por tradiciones de los antiquísimos, comunicados de mano en mano, que cuando este príncipe reinaba, había letras y hombres doctos en ellas, que llamaban amautas, y que éstos enseñaban a leer y escribir; la principal ciencia era la astrología. (citado en Ibarra Grasso 1982, 45)

Independientemente de ello, la memoria comunaria, por vía de la tradición oral, enfatiza los eventos más que las fechas, los acontecimientos colectivos, los sucesos naturales, tal como lo sugiere Gonzalo Espino, en su obra *La literatura oral o la literatura de tradición oral* (1999).

Existen ciertos conocimientos de carácter general o pluriverbal que no son cosa nueva para los pueblos indígenas, tales como las leyes del movimiento de la tierra, o la información genética, que hoy por hoy se conoce como ADN, o *illa*, en el lenguaje de la gente, en el *jaqi aru*.

No es novedad alguna que las leyes del cosmos y de la naturaleza sean constantes, y no hay necesidad de tenerlas fijadas en un papel a manera de un documento histórico. Quizá la disciplina experta no pudo advertir estos conocimientos por el simple hecho de que no estaban expuestos de forma visible y medible bajo los estándares occidentales, porque estaban entreverados con maneras y formas religiosas; no obstante a ello, estas han sido estructuradas en la práctica social y cosmológica desde tiempos pretéritos. Que duda cabe, son impresionantes e innegables los conocimientos logrados, lo que se precisa y resulta necesario es una adecuada traducción de la lengua y el idioma.

La astrología y el conocimiento andino

Las actividades investigativas del THOA indirectamente estuvieron guiadas por la dinámica cosmológica, a través de ofrendas rituales⁷ a las *wak'a*, o deidades, bajo el oficio de los *yatiri*.

Es fecha especial para ofrendar una mesa ritual (Van del Berg 1985) cada 21 de junio, en el año nuevo andino, pues en el saber experto esta fecha se conoce como solsticio de invierno, tiempo en el que tanto el sol como la tierra toman la máxima

⁷ Sobre la cuestión ritual, existe profusa literatura. Durante la Colonia, la historiografía tiene registrado el tema bajo el rótulo de “extirpación de idolatrías” (ver Arriaga 1917); posteriormente, hubo un giro del lenguaje pues con el advenimiento de la República se empezó a acuñar el término: “ritos” o “rituales” (ver Girault 1988; Fernández Juárez 1995).

distancia y al mismo tiempo retornan. De igual manera, Agosto es importante para este fin por ser el mes de la *Pachamama*, en aymara esta fecha se conoce como *lakan pajxi*, tiempo en que la boca de la Pachamama se encuentra abierta, y por lo tanto todos expuestos a posibles peligros, siendo una manera de evitar cualquier inconveniente ofrecer una “mesa de salud”.

Aparte de las anteriores fechas, en el THOA también se suele realizar el ceremonial de ofrenda al iniciar la gestión de un nuevo directorio. La idea de estas celebraciones es agradecer a las distintas categorías de deidades, la madre tierra, los *apus* (montañas y cerros sagrados), al sol, la luna, el rayo, entre los más importantes. La ofrenda de una “mesa ritual” es una forma simbólica de dar gracias por permitir la vida y para renovar las buenas relaciones con todas las fuerzas vitales.

Según los testimonios orales, también los caciques apoderados tenían estas atenciones con el mundo de las *illas* o deidades, en la idea de que las almas, los *ajayu* o *qamasa* de los ancestros concurren en la lucha por los derechos territoriales. Estas prácticas se encuentran enmarcadas en la concepción de mantener equilibrio con el mundo cosmológico, lo cual implica el conocimiento del movimiento de las estrellas y los astros.

Como sabemos, entre los tantos elementos del universo existe interacción electromagnética de diversa intensidad, que influye en el comportamiento de las personas, los animales, las actividades. Por lo tanto, el desarrollo del conocimiento de los pueblos indígenas se halla estructurado según la dinámica del movimiento planetario, el cosmos y las vitalidades de los ancestros.

La astrología es central en los escritos de los pensadores indígenas. Para Waman Puma de Ayala, el sol y la luna son vitales; aunque no exclusivamente, en sus gráficas estos astros tienen movimientos de izquierda a derecha y viceversa, pero en varios momentos el sol se halla representado en la parte central de las gráficas. A modo de ejemplo cito la Figura 9, “149 [149] EL TERCERO CAPITAN/Cuci Uanan Chire Ynga: Fue hijo de Lloque Yupanqui Inga y fue baleroso capitán para dar la batalla. Primero auía que ueuer con el sol su padre y comensó a pelear” (Waman Puma de Ayala [1612] 1992, 150 [150]). En el presente, el referido acto se conoce como *ch'alla*, brindar o libar; antes de comenzar cualquier actividad trascendental, lo primero que se debe hacer es la *ch'alla*, que consiste en rociar, espacir gotas de alcohol o vino sobre la tierra, a la Pachamama, con dirección a los cuatro puntos cardinales. De seguro que Santos Marka T'ula hacia lo propio, más cuando se trataba de buscar justicia y derechos en favor de los ayllus. En la Figura 10 y la siguiente foja, Waman Puma explica que se ofrendaban en todo el reino “gran suma de oro y plata y ganados a las dichas uacas ydolo principales, primero al sol y a la luna y a las estrellas y a los tenplos y dioses y uaca bilca [divinidad local] queseaban en los más altos serros y nieues” (ibid., 239 [241]). Lo propio en la Figura 11 y siguiente foja, se ofrenda una llama de color negro a los “ydolos y dioses, uaca bilca, cerros, questauan nombradas por el *Yngas*” (ibid., 241 [243]).

En mi ayllu de origen, cada cuatro años es obligación ofrecer una gran mesa ritual al cerro de nombre Jallawaya, que es el *apu*, padre principal de la comunidad. Hace cuatro años atrás, cuando mis padres desempeñaban sus funciones como máxima autoridad del ayllu, les tocó hacerse cargo de esta celebración. Este ritual suele realizarse

en el mes de noviembre, ese día es como feriado del ayllu, porque la comunidad entera está obligada a participar y acompañar en el ritual, que es un gran acontecimiento. Parte central consiste en ofrecer una llama, del mismo color que Wamam Puma de Ayala refiere, a la que todos deben convidar hojas de coca y gotas de alcohol o *ch'allar* en su cuerpo y adornarlo con flores, encargado por el buen vivir de la comunidad.

En la Figura 12, “ualla uiza, pontífice”, se observa el ofrecimiento de una mesa ritual, quemándola para refrendar la repartición de las tierras, para la buena producción y “para no dañase el sol ni las aguas a las dichas comidas y sementeras y *chacaras*” (ibid., 249 [251]). Nótese en la Figura 12, por un lado, el humo se separa en dos direcciones y en el medio está el sol; por otra, el humo produce unas figuras circulares que van en el sentido contrario a las manecillas del reloj, es la fuerza Coriolis representada en esta gráfica. La figura de “ualla uiza” es equivalente contemporáneo del *yatiri*, el que sabe, el filósofo, el consejero principal de la comunidad y cuidador de la relación con el mundo cosmológico. Las figuras establecen la centralidad del mundo cosmológico en los rituales: “Capac Ynti Raymi [festejo del señor sol] y Ynga y su muger, Quilla Raymi [fiesta de la luna], y sus hijos, Chuqui Ylla [Marte], Chasca Cuyllor [Venus], y su dios, uaca, Uana Cauri Urco [un cerro] y Tabo Toco [los agujeros del tampo] y Titi Caca” (ibid, 263 [265]). Así por el estilo, podemos apreciar varias gráficas donde se describen correspondencias y dependencia con los distintos entes.

A menudo, los centros rituales han sido caracterizados como “oráculos⁸”. Marco Curatola Petrocchi sostiene que los oráculos constituían instrumentos de normatividad y legitimación del poder de los inka, además de sitios de confesión de culpas gravísimas, se suscitaron guerras por el control de estos espacios, los oráculos estaban conectados con las distintas categorías de las *wak'a* (2008, 24-34). El movimiento anticolonial del Taky Unkuy había establecido una red de *wak'a* en rebelión contra el poder colonial, al igual que el movimiento de los caciques apoderados. De igual manera, John R. Topic analiza el papel de los oráculos argumentando su importancia en el ejercicio de la autoridad, la cosmología y la función “regenerativa” (2008, 83-88) de la sociedad en la región ecuatoriana.

Cesar W. Astuhuamán Gonzáles, en el análisis comparativo de Pariacaca, relatado en *Dioses y hombres de Huarochiri*, establece que los cerros, los ríos, los fenómenos meteorológicos, regulan e influyen sobre la fertilidad de las plantas, los animales y los hombres (2008, 98-99). En la misma línea argumentativa, Mariusz S. Ziolkowski, en su estudio sobre los oráculos de Condesuyu, establece que los *wak'a* juegan un rol importante para los dominios territoriales (2008, 129-150).

Finalmente, Tom Zuidema, en su ensayo: “Calendario, presagio y oráculo en el mundo inca”, relata la función e importancia del calendario y la organización de las generaciones en el sistema político del Cuzco y la práctica de predicción en el incanato.

⁸ Recordemos, para la religión y la cultura del mundo griego los oráculos eran fundamentales en el manejo de las relaciones sociales y el poder; es el caso del famoso oráculo de Delfos. Si hacemos una somera analogía entre “ualla uiza”, “yatiri” y pitonisa, los tres comparten ciertos elementos como la adivinación o la consulta a los dioses, curioso que los dioses griegos también hablen al igual que las illas de los Andes.

Llama la atención su referencia a la aparición de una cometa y el planeta Venus, los cuales han sido leídos como señal de tiempos catastróficos (2008, 217-218) para el futuro de la sociedad del Tawantinsuyu.

En suma, en las diferentes monografías se advierte que el proceso de construcción del saber y la relación ontológica se realizaban tomando en cuenta el movimiento y la dinámica del cosmos, al menos se lo conceptualizaba en el esfuerzo de mantener equilibrio con los astros naturales y otros entes.

Ahora veamos el estado del conocimiento astronómico entre los ayllus contemporáneos. En mi ayllu no es novedad alguna este tipo de conocimiento, es más, tanto la actividad agrícola, ganadera y la pesca, como la construcción de casas, nacimientos, defunciones o la elaboración de textiles, casi siempre son efectuados teniendo como referencia el movimiento solar y lunar.

Entre los *yatiri* este tipo de conocimiento es mucho más especializado y profundo todavía, pues las curaciones, las ofrendas o los rituales se los realiza casi siempre tomando en cuenta el estado y la posesión de los astros, *sara* y *thaki*, caminos del conocimiento en aymara.

Por ejemplo, se manifiesta que el tiempo de *jitinuqa*, cuando el sol y la luna entran en el ocaso al mismo tiempo, no son días favorables para la agricultura; se asume que en este tiempo tanto el sol como la luna se miran de frente y esto produce que se quemé la chacra o que cualquier trabajo significativo se eche a perder. ¿Será que el cruce de energías de ambos astros afecta? Tampoco las personas enfermas pueden fallecer en

cualquier momento, mueren de acuerdo al movimiento lunar, especialmente en el *jairi*, novilunio o interlunio.

De igual modo, la Vía Láctea, conocida bajo el nombre de *lamar jawira*, se encuentra llena de constelaciones conocidas en el mundo andino con nombres de animales; en estas constelaciones radicaría su *qamasa*, el *ajayu* de los animales, las *illa*, que he interpretado como ADNs o “soplo vital” (Reinaga 1978a, 25); quizá estos se tendrían que explicar por la dinámica de niveles energéticos que entre ellos circula. Recordemos que el movimiento de la tierra tanto como el de la luna se efectúa en función a la dinámica de rotación cósmica.

En *Astronomía Andina*, de Manuel de la Torre, se establece que los pueblos andinos conocían a Marte, Jupiter, bajo nombres como Nina Kampu y Yatiri Phaqueri, respectivamente, éste último tendría mucha relevancia en el oficio del saber *yatiri*, de la misma manera que los *Niqala* o cometas que han sido conocidos como lejanos mensajeros de noticias trascendentales. Así, se tienen referencias explícitas de las constelaciones, tales como: el Boyero o Urpaka, en aymara, que es admirado por su brillantez en el día; igualmente Lira, Laran Kaja; Aries, Ali Pakita o árbol desgajado; el grupo de las Híadas, Qutu Sank’a; Orión, Wara Wara Qaxawa (De la Torre 2005,12-39).

Policarpio Flores Apaza también nos ofrece sus conocimientos profundos sobre los astros; como *yatiri*, puntualiza que los astros son fundamentales en el ejercicio de su oficio, que el movimiento cosmológico determina todas las actividades, sobre todo la agricultura. Por ejemplo, Kurusa Warawara, la Cruz del Sur, más conocida como *chaqana*, provee señales de tiempo apropiado para la siembra:

[S]e entra antes anuncia nayra sata, o primera siembra. Cuando se entra el 5 o 6 de mayo, es taypi sata, o siembra central. Cuando se entra el 5 o 6 de mayo, es qhipa sata, o última siembra atrasada. Esta Kurusa Warawara hoy día se ha agachado y se ha vuelto chiquita, ya no está yendo bien. (2005, 85)

Es decir que prácticamente no existe actividad que se realice fuera del movimiento de las estrellas, los hacedores del cosmoconocimiento van más allá del conocimiento letrado, del conocimiento experto. El principio de relacionalidad, o la concepción holística, se encuentra vivo en cada una de las actividades, por el simple hecho de que alrededor del *jaki* no hay objetos sino existencias; cada ente representa alguna forma de organismo vivo, y por lo tanto, con todos los sentidos, de manera diferente ocurre con el “científico occidental sólo conoce la vida destruyéndola [...] es decir: deshacer, abrir, violar, dividir y separar” (Estermann 1998,104). Esto se encuentra resumido en la filosofía de Heidegger, para quien el concepto Dasein justifica al “ser”; el ser humano en singular es el único ser existente con vida en la “mundaneidad”:

Es un concepto ontológico que ser refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo. Ahora bien, el estar-en-el-mundo se nos ha manifestado como una determinación existencial del Dasein. Según esto, la mundaneidad misma es un existencial. Cuando preguntamos por el ‘mundo’ desde un punto de vista ontológico, no abandonamos de ningún modo el campo temático de la analítica del Dasein. Ontológicamente el ‘mundo’ no es una determinación de aquel ente que por esencia no es el Dasein, sino un carácter del Dasein mismo. (2006, 92)

Esta es la mejor expresión de superioridad de la racionalidad occidental con respecto a otras maneras de racionalidad, en la mundaneidad:

[N]aturaleza no debe entenderse como lo puramente presente –ni tampoco como *fuerzas de la naturaleza*. El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento ‘en las velas’. (ibid., 98)

Como se habrá podido advertir, la ontología andina, aymara en concreto, no concibe al mundo en los términos del “yo” egocéntrico, *nayax*⁹, porque el *nayax* es un (des)constitutivo del *jaqi*, es la incomplitud existencial, es imperfectible, incapaz de responder integralmente a la vida y con las vidas. Por el contrario, los aymara concuerdan con el *jiwasa*¹⁰, “nosotros”, pronombre inclusivo no sólo en términos de personas sino con respecto al resto de los seres, muchos de los cuales tienen carácter de *illa*, sagrado e interrelacionado; por definición, en esta dimensión hace sentido hablar de complementariedad, reciprocidad, correspondencia y “relacionalidad” (Estermann 1998, 115).

La acción comunitaria no tiene punto de comparación con el ejercicio del poder o la administración de justicia, así como tampoco tiene correspondencia con la construcción del conocimiento, menos cuando éste saber se halla directamente relacionado a un conocimiento de prestación de servicios, el *suma jaqaña*, el “vivir bien”, el cual es distinto al “buen vivir”.

Kant dividía los objetos en:

Fenómenos y númenos, al igual que la del mundo en mundo sensible y mundo inteligible, no puede ser admitida [en sentido positivo], aunque sí podamos dividir los conceptos en sensibles e intelectuales. En efecto, no podemos señalar ningún objeto a éstos últimos, ni, por tanto, considerarlos como objetivamente válidos. (2002, 273)

⁹ La palabra aymara *nayax*, literalmente se traduce como “yo”, pero el *nayax* es un (des)constitutivo del *jaqi*, su incomplitud lo hace imperfectible, incapaz de responder y asumir responsabilidades de modo integral, sobre todo en las funciones de autoridad.

¹⁰ Pronombre personal aymara: tú y yo, yo y ustedes.

Como vengo insistiendo, en la ontología aymara no existen verdades o entes absolutos, pues “la concepción de la absoluteza en el mundo andino es un concepto ana-tópico u occidentro-génito. Para el runa, hasta Dios es un ente relacionado, y no solamente por decisión propia, sino esencialmente” (Estermann 1998, 116).

El dios y el diablo forman las dos caras de la misma moneda. Esta relación se halla representada en el Altar de Quriqancha de Pachacuti Yamqui, donde Wiraqucha, en su condición de hacedor del mundo, es un ente bisexual, una condición que se halla inscrita en el mismo altar:

Uiracochan pachayachachip pa unanchan o ticcicapacpan unanchan o ttonopa pachacayocpa unanchan o cay caricachon cay uarmi cachon nispa unancha payta yurarina uarmi intip intin tuccimoyo [...]. (1995, 43)

Precisamente, lo concreto es lo integral, según este criterio hay que entender el concepto de *pacha*: tiempo-espacio, pasado y presente; entre esas coordenadas se manifiesta la organicidad de la vida.

Haxis del conocimiento

El punto de partida de análisis sigue siendo el ayllu, en tanto principal sustento de la vida. Desde y en el ayllu se han desarrollado diversas maneras mnemotécnicas de tradición oral; justamente, el altar de Coricancha del Cuzco, dibujado por Santacruz Pachacuti yanqui Salcamaghua, forma parte de la tradición oral. La casa, *uta* en aymara, y el ayllu son análogos; es muy probable que nuestro autor de referencia haya entendido que el altar de Coricancha era la mejor manera de mostrar el *axis* del conocimiento, la organicidad de la vida en el ayllu a través de la casa.

Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales, de Denise Y. Arnold, Domingo Jiménez y Juan de Dios Yapita, es un estudio que trata sobre el ayllu Qaqachaka del sur del altiplano boliviano, y revela a la casa de Qaqachaka como “cosmos y cosmogonía” (1992, 72) aymara, afirmando que existe similitud con el altar de Coricancha.

Todo sugiere que el altar de Coricancha es propiedad intrínseca del conocimiento y de la vida, se hace muy complicado entrar a la temporalidad, espacialidad del altar. Empero, como tengo anotado al principio, la casa en el lenguaje sagrado es *quri tapa* y *qulqi tapa*, nido de oro y de plata. No podía haber sido expresado de mejor manera, de pronto esta forma de nombrar tenga relación con “Uiracocha”, ya que tiene forma ovalada, muy parecida a la forma de un huevo, porque *tapa* significa nido de pájaros, y muy a menudo en el hablar cotidiano se utiliza la palabra *tapa* como casa; también se suele decir *kuntur jipiña*¹¹, origen de las cosas.

Es muy sintomático que, en *Dioses hombre de Huarochiri*, Pariacaca haya nacido de “cinco huevos en el sitio llamado Condorcoto” (Arguedas 1975, 35), uno de los principales Apu del Chinchaysuyu junto a Pachamak, que hoy se llama mallku.

La metáfora del *kuntur jipiña* sugiere también la reconstitución en su dimensión integral; justamente, el THOA ha insistido, en lo político, por la reconstitución del sistema de autoridades originarias, de los mallku.

Según Kusch, Uiracocha es un ser bisexual (1962, 30), otra dimensión. Si hacemos una disección terminológica de la palabra Uiracocha, tenemos que *wira* se

¹¹ Palabra aymara, literalmente significa nido del cóndor.

refiere a la grasa, la fuerza vital, y *cocha* significa laguna pequeña. Recordemos también que otro nombre del lago Titikaka es *wiñay marka*. Entonces, por extensión, se podría establecer como el origen de la buena vida, o como el lugar genésico de la vida.

Un aspecto importante de mi experiencia indica que el altar de Coricancha se trataría de un centro integrado de energía vital en el *alax pacha*, bien podría significar la Vía Láctea entendida como un campo magnético de intensas radiaciones electromagnéticas, otra dimensión de *illa*, al igual que las fuerzas del sol y la luna. La pregunta es ¿porqué los pensadores indios insisten por la energías, como el *Illapa*, Cruz del Sur, *qamasa*, *ajayu*, entre otros? ¿Será acaso que el *jaqi*, el ayllu, son también campos de radiaciones electromagnéticas? De hecho, forman parte del campo cromosomático.

El conocimiento aymara se construye en un proceso interactivo, de pronto la metáfora aranzaya-urinzaya son formas interactivas de sujeto-sujeto o *jiwasa*. En el criterio de Silvia Rivera, el sujeto-objeto es el mejor instrumento epistemológico por el cual se reproduce la asimetría (1990, 56), de modo que la verdad, por más verdadera que sea, ha sido formulada a espaldas de la comunidad, de hecho lo que ha primado es la fuerza del sujeto más que del objeto, en tanto cotidianidad, empirismo o lo que fuere.

Vuelvo a la propuesta de campo magnético. Como se sabe, todo campo magnético se halla compuesto por: el protón, partícula subatómica con carga eléctrica positiva; neutrón, donde se sintetiza tanto la carga positiva y negativa, y de ahí la función estabilizadora de casi todos los átomos; y electrón, otra partícula subatómica de carga eléctrica negativa, esto de manera muy esquemática. Por nuestra parte, pensamos las

parcialidades bajo el esquema de *aranzaya* (positivo), *taypi* (neutro), y *urinsaya* (negativo).

Referimos, entonces, dos tipos de triadas que resultan muy características y su sentido se halla reflejado en Waman Puma de Ayala, Pachacuti Yamqui o en *Dioses y hombres de Huarochiri*, sobre todo la estructura del ayllu que está ordenada en este esquema. Acá el *taypi* tiene una función vital, pues es donde se pierde las fuerzas energéticas, sociales y políticas. El *yatiri*, las autoridades o líderes indígenas juegan con este esquema de conocimiento, ya que bajo esta hermenéutica se ordena la ontología, las relaciones de poder gubernativo o social. Lo interesante es que también la naturaleza, el cosmos, los animales y la sociedad se hallan ordenados por el mismo esquema. Por lo tanto, el problema está en saber entender ese orden, para producir el buen gobierno y el buen vivir. Si pensamos desde el punto de vista de los cromosomas, tiene mucho de parecido también.

El pensador indígena Fausto Reinaga, redondea éste capítulo al enfatizar que el andino es cosmos hecho conciencia:

Conciencia amaútica que es más que el ‘cogito ergo sum’ de Descartes; más que el ‘Dios Razón’, ‘Razón en sí’ y ‘para sí’; más que el imperativo ‘Puedes, pues debes’ de Kant; más que lo ‘Lo racional y lo real son lo mismo’ de Hegel; más que la ‘razón es Revolución’ de Marx; y más que el ‘Superhombre’ de Nietzsche. (Reinaga 1978a, 29-30)

La conciencia amaútica, para Reinaga, es un concepto multidimensional, al igual que el concepto *illa* o el Altar de Corichancha de Pachacuti Yamqui. Las relaciones complementarias: varón-mujer, sol-luna, lucero de la mañana-lucero del atardecer, rayo-granizo, etc., habría que entenderlas como partes del gran campo energético, a la vez que

cada ente sería un subcampo. En tal sentido, la ontología aymara definitivamente no es resultado de la acción del pensante solitario, el *ch'ulla*, la incomplitud; sino de la comunidad, la dualidad o la tetralidad.

CAPITULO IV

Reconstitución del ayllu y “renovación de Bolivia”

Antecedentes

El THOA había entendido la “Reconstitución y Fortalecimiento del Ayllu” como parte del proceso de descolonización organizativa de la sociedad boliviana, para la construcción de sujetos sociales de nuevo tipo, más orgánicos y efectivos en su interpelación al Estado boliviano, y como un “retorno a lo propio”, para “volver a ser nosotros mismos”.

En el proceso, también se concibió el objetivo de la reconstitución de los antiguos territorios originarios, con sus ancestrales sistemas organizativos de *marka*¹ y *suyu*². desestructurados en los diferentes periodos históricos. Así, bajo la administración colonial, los territorios se transformaron en virreinos, capitanías, audiencias, encomiendas.

Con el advenimiento de la República de Bolivia, la lógica fragmentadora colonial ha tenido continuidad, bajo esta matriz se impone la de división político-administrativa, en departamentos, provincias y cantones.

¹ Palabra aymara, significa pueblo. Unidad supracomunal a menudo organizada por un sistema de parcialidades de aranzaya y urinsaya, donde confluyen determinado número de ayllus. En la Colonia ha sido conocido como “pueblo de reducción”.

² Segmento dual o cuatripartición que conforman la escala superior de la organización social andina.

En el presente, con la aplicación de la Ley de Participación Popular³, que entró en vigencia en Bolivia en 1994, si bien se otorgó relativa autonomía de gestión pública a los municipios rurales, y reconocimiento jurídico con determinados derechos de participación a nivel local, se consolidó la fragmentación territorial de los ayllus (Fernández Osco 2000).

Frente a las referidas medidas, la reconstitución territorial viene siendo un aspecto históricamente reivindicado que implica la recuperación de la identidad de pueblo aymara y quechua, como principal elemento para la construcción de la ciudadanía y la participación política. La condición de ciudadanía que el Estado ofrece es muy distinta a la identidad de pueblo, ya que no expresa los derechos políticos buscados y reivindicados en la historia.

Entonces, la reivindicación de la diferencia identitaria se inscribe en la perspectiva de hacer más democrática la sociedad boliviana; de ahí la importancia de la recuperación de las lenguas originarias, como continuación de la identidad, al igual que la producción del conocimiento, la manera de ver el mundo, la interacción recíproca y respetuosa con el cosmos y los otros seres vivientes, acorde con el principio de “la vida y la claridad”⁴ (Popul Vuh 1947, 91). En la misma línea se encuentra el objetivo de la reconstitución de las funciones ceremoniales y políticas de la democracia ayllu.

³ Ver Ley de Participación Popular (LPP) y sus reglamentos (Gaceta Oficial de Bolivia 1994).

⁴ En Popul Vuh, todas las cosas tienen vida, todos dependen de todos, incluidos los dioses. Los dioses buscan que los animales tengan un lenguaje igual que los hombres: “llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento” (1947, 90).

Así, entre los elementos ceremoniales más frecuentes podemos mencionar a la coca como la primera palabra y tecnologías rituales como la *thinka*⁵, con las cuales se hace partícipes a las almas, los ancestros, son parte activa y efectiva de este sistema de democracia, muy a diferencia de la democracia estatal.

Ya en el plano político, caracteriza a la democracia del ayllu el ejercicio gubernativo en el sistema complementario varón-mujer, *chacha-warmi*, así como las ancestrales vestimentas y símbolos de autoridad –chalina, bastón de mando o vara, poncho, *awayu*⁶, *tari*, la *cruz chakana*, sombrero, entre los más importantes–, soterrados por la imposición del modelo sindical para estar a tono con la modernidad. Con el implante de la estructura sindicalista se hubo impuesto también el modelo centralista y jerarquizado, anclado en la autoridad del “secretario general”, generalmente varón. Que duda cabe, la égida del nacionalismo oficial, inspirado en las ideas y el pensamiento europeo, permitió recrear la imagen del indio como un ornamento retórico del poder que servía para legitimar el monopolio de la palabra de los criollo-mestizos, ahora revestidos de nacionalistas y revolucionarios.

¿Por qué la descolonización de la sociedad? Los ayllus organizados en el modelo sindical habían perdido la eficacia de su fuerza política respecto a cuando estaban organizados en el sistema ayllu, pues se convirtieron en meros contestatarios, que se oponían o protestaban ante lo establecido. Notablemente, tal languidez político-

⁵ Palabra aymara que significa libación de alguna bebida alcohólica, degustar y compartir juntos con los otros vivientes.

⁶ El *awayu* es la principal prenda simbólica de vestir propia de las mujeres autoridades, que lo llevan puesto a manera de manta. Simboliza el territorio del ayllu con todos sus estantes y habitantes.

organizativa se hizo evidente tras las reformas de la Revolución Nacional de 1952, y mucho más con las posteriores políticas estatales.

Todo este proceso transformativo del indio en “campesino” tuvo como efecto mayor la desestructuración de sus formas organizativas; ello condujo al desarraigo de su profunda conciencia histórica, de sus derechos ancestrales, dada su condición de pequeña burguesía, por ser pequeños propietarios de tierras.

En consecuencia, el advenimiento de la fase del nacionalismo, conceptualizada por Rivera Cusicanqui como el “ciclo populista” (1993, 34), fue un momento político de transformación de la identidad de los pueblos del Qullasuyu. Los efectos de este periodo fueron mucho más civilizatorios que la propia política colonial, ya que se intentó borrar la condición de pueblos, y a menudo se los confunde con “etnias” o minorías étnicas, encasillándolos en treinta y seis estancos o reservas territoriales.

Pero no hay porqué sorprenderse, esta es una tradición colonial. Recordemos que la empresa colonial, cuando adoptó oficialmente la palabra “indio” o “indígena” para encubrir a los tantos pueblos existentes en el Abya Yala, terminó negando su condición humana, adscribiéndolos a la categoría de “miserables, rústicos y menores”⁷.

⁷ A comienzos del periodo Colonial, los pueblos andinos fueron asimilados con el animal o con alguna sub-categoría de seres de extrema “mostrificación” (Colón 1982, 32; Vespucio 1986, 74-80; Todorov 1987, 44; Amodio 1993, 59-82). Matienzo, principal artífice del plan de colonización, alegaba que los indios “no difieren de los animales, que ni aun sienten la razón antes se rigen por sus pasiones” ([1567] 1967, 18). En esa línea inventaron la discusión de los “justos títulos” (ver Pagden 1988 y Vittoria s.f.), en la intención de encontrar el artificio jurídico que legitimara el control y la explotación del poder colonial sobre los pueblos andinos a través del implante de instituciones tuitivas, la curaduría, la protectoría de naturales, todas ellas destinadas a resolver aquella minoridad de los indios. Así, se terminó encerrando en los estancos coloniales, a los potencialmente racionales y, de este modo, de posibles esclavos pasaron a ser legítimos vasallos de la Corona. Dicho de otro modo, así empezó la tradición de transformar al indio en un europeo dócil y obediente.

El proceso de reconstitución, entonces, no hay que entenderlo en el tradicional sentido de rebelión, como lo hacen la mayoría de las historiografías, menos como meros levantamientos espasmódicos, sino como una propuesta de cambio estructural y gubernativa del Estado y la sociedad colonial.

En tal sentido, asentimos cuando Walter Mignolo habla de la “opción decolonial”, más o menos como el equivalente a la descolonización; esto vive en “exterioridad está dentro porque está fuera. En ese borde donde mora el pensamiento fronterizo” (2009, 253). En términos de Felix Patzi, el “sistema comunal” como una alternativa al sistema liberal (2004: 9). Recordemos también la propuesta geopolítica omniabarcativa del Pontifical Mundo de Waman Puma de Ayala, por la que Castilla y el Tawantinsuyu son integrados en el modelo dual complementario.

Se ensayaron en la historia republicana varios intentos de transformación o *pachakuti* del Estado boliviano; sin embargo, sus planteamientos tan sólo forman parte del cúmulo de experiencias de revoluciones anteriores. Un ejemplo connotado, muy contemporáneo a las revoluciones de Francia y Haití, es el movimiento descolonial de 1780-1881; en parte, el libro de Sinclair Thompson, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* (2007), resume tales intentos políticos de renovación.

El gobierno de los Willka y la “Renovación de Bolivia”

Ramiro Condarco, a través de su libro: *Zarate, el “Temible” Willka*, insinúa que el apellido Willka “denota sol o hijo del sol, y parece apuntar hacia el concepto teocrático

de la autoridad y el poder [...] persona de alto rango político y social representativa en una época de regeneración” (1982, 423).

La propuesta de renovación o cambio también se hallaba expresada en el movimiento político liderado por Pablo Zárate Willka, principal artífice de la lucha indígena en la guerra civil de 1899, cuando la disputa por la capitalidad entre las oligarquías de La Paz y Sucre.

En esa guerra interna, el *mallku* Zárate Willka si bien colaboró con las fuerzas federalistas de La Paz, a cambio de revertir las políticas exvinculatorias promovidas por las élites liberales, que empezaban a colgarse de los paradigmas del desarrollo de Europa, en el fondo abrazaba un programa político autónomo de reconstitución territorial y formas de gobierno propio.

En efecto, la opción política de “regeneración” se imponía por su propio peso. Se llegó a plantear un gobierno propio, a la cabeza de los tres Willka, con títulos y rangos más o menos idénticos. Naturalmente, el triunvirato del gobierno indígena se hallaba liderado por Pablo Zárate Willka, secundado por Manuel Willka y Feliciano Willka (ibid., 423). Este carácter colegiado de gobierno es muy propio de la democracia del ayllu, donde los intereses de la comunidad o la sociedad se anteponen; no importa la sigla de un partido sino la política del buen vivir. Una manera del buen vivir es colectivizar el poder.

No obstante haber establecido pacto político con las representaciones de los liberales, para detener la avanzada latifundista, sin mayor pudor jurídico ni político, tanto liberales y conservadores enfrentados determinaron ejecutar a los Willka, fusilándolos.

El exterminio del líder indígena Zárate fue determinado una vez que el movimiento político que encabezaba empezaba a tomar autonomía, sin dejar de lado la concepción de que el indio “vegeta desde tiempos inmemorial [...] como bestia de bosque, entregado a sus ritos gentiles y al cultivo e ese suelo estéril en que, a no dudarlo, concluirá pronto su raza” (Arguedas 1937, 34).

Según Silvia Rivera Cusicanqui, la participación de Zárate Willka en esta guerra contribuyó a “poner al desnudo las tensiones sociales y étnicas acumuladas con la consolidación de la economía exportadora” (2003, 72).

Que duda cabe, el criollo-mestizo vivía la borrachera del “positivismo y darwinismo social” (Demelas 1981, 37). Una de las nefastas caras de la colonialidad que desembocó en el más recalcitrante racismo y xenofobia, a nombre de la (in)civilización.

Mas la historia se vuelve a repetir en los albores del siglo XX. Los indios continúan siendo una amenaza para la pax de los liberales criollo-mestizos, quienes se esforzaban por prolongar su secular racismo, ahora colgados de paradigmas científicos; con ayuda de las ideas positivistas y sociales (ibid.), asentían ser una raza superior.

Después de la masacre del movimiento político de los Willka, reaparece otro movimiento político: el de los caciques apoderados. Entre fines de la década de 1920 y principios de 1930, surge la propuesta de “Renovación de Bolivia”, lanzada por el líder y apoderado Eduardo Leandro Nina Qhispi, como una ala del movimiento de Santos Marka T’ula.

Dicha propuesta de “Renovación” hay que entenderla como el planteamiento de una nueva Asamblea Constituyente, ya que la primera Constitución Política del Estado se

había redactado con completa omisión de la población indígena, no obstante a que representaba el grueso poblacional de la naciente República.

En principio, Nina Qhispi perfiló su lucha por la vía de las letras y la lectura para los indios. El acceso de la población indígena a las escuelas ha sido resultado de un proceso histórico cuyo contenido social y político está reflejado en la dinámica activa del indio por alcanzar una mejor ubicación en la sociedad boliviana (Choque 1992, 23-29).

La larga lucha de los caciques-apoderados por la creación de escuelas en las comunidades se convirtió en una estrategia de sobrevivencia, para frenar las expropiaciones de tierras comunales (Soria 1992, 75-76). Las primeras tentativas de escuelas indígenas estuvieron sustentadas por maestros salidos de la propia sociedad india, esto para evitar acciones violentas (Mamani Capchiri 1992, 82).

En síntesis, la oportunidad de escuelas indígenas fue una apuesta casi generalizada, desde la década de 1930. La lucha iba en paralelo con los objetivos de legalizar los títulos coloniales para asegurar la posesión comunal de las tierras; reinstalar a los descendientes de los antiguos caciques como herederos y representantes de los ayllus (Conde 1992, 110-111).

En ese contexto es que Leandro Condori fundó la Sociedad Centro Educativo Qullasuyu, que llegó a funcionar con aval del gobierno de turno. Desde éste centro de enseñanza propuso irradiar la educación en los ayllus, no tanto para simplemente aprender a leer y escribir sino como medio para plantear derechos territoriales y políticos, “resulta revelador el tipo de proyecto alentado por su organización: su propuesta

‘civilizadora’ encubría y legitimaba su propuesta restitutoria y autonomista” (Mamani Condori 1991, 134).

De otra parte, el objetivo del Centro apuntaba también al cambio de mentalidad de la aristocracia latifundista, de la clase política cegadas por el fenómeno de la colonialidad, como caballos con anteojeras que sólo ven lo que tienen en frente. De ahí que se trata de una entidad doblemente descolonial; bien podría ser el equivalente del THOA, en aquellos tiempos.

Volviendo a la propuesta de Renovación de Bolivia, la misma ha sido planteada en base a una lectura crítica de los antiguos títulos de Composición de la Corona de España:

De los títulos de Composición de la Corona de España. Composición a Títulos de usufructo como se entiende la excensión revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la Corona de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777, 1825 y 1925. (Nina Qhispi 1932)

Es un documento que no pasa de diez páginas, pero entraña la complejidad de los diversos ángulos del pensamiento indígena, no obstante a que sus detractores criollos y mestizos le estigmatizaban como “sublevador” y “comunista” (Mamani Condori 1991, 135).

No es nada inocente la relación de años que comprende el documento de Composición. 1536, 1825 y 1925 son gestiones paradigmáticas para la población indígena: la primera fecha tiene que ver con las hazañas de conquista de Francisco Pizarro en el Perú, la segunda con la creación de la República de Bolivia, y la tercera está relacionado con el centenario de la creación de Bolivia. Todos estos eventos tienen que

ver con la expoliación de la condición humana del indio, así como con su exclusión de todo lo que significa la construcción de Estado nacional. Obviamente, para la memoria corta de los criollos-mestizos de aquel entonces tales hechos no tuvieron mayor trascendencia, pero fueron paradigmáticos para la memoria indígena.

En lo formal, a través del referido documento, Nina Qhispi plantea que los indios necesitan acceder a la tecnología de saber leer y escribir. A su vez, explicita que el problema central radica en que los pueblos indígenas han sido ninguneados en sus derechos desde los primeros tiempos coloniales, y que la manera de revertir ese estado de cosas era mostrando los antiguos documentos a la élite gobernativa, como diciéndoles que sus ancestros les habían otorgado derechos territoriales, aunque legítimamente siempre los tuvieron.

Suscribiendo el concepto descolonial⁸ de Walter Mignolo (2008), podemos decir que el proyecto de Renovación de Bolivia es una crítica descolonial, por cuanto fue dirigida a los cimientos ideológicos del poder y del pensamiento criollo-mestizo, el cual que no sólo erosiona la vida de los indios sino también la de la oligarquía terrateniente.

Dicha premisa ya había sido formulada a principios del siglo XIX por el Inka Tito Yupanqui, Diputado por Perú en las Cortes de Cádiz, quien fustigó la vejaciones tanto de los españoles como de la casta criolla-mestiza, denunciando: “nuestras presentes calamidades son el resultado de tan larga época de delitos y prostituciones”, porque “un pueblo que oprime a otro no puede ser libre” (Berruezo 1986, 125). Esta sentencia nos

⁸ Afirma que la opción está disponible desde el siglo XVI, como una opción-selección cuya meta es la construcción del orden policéntrico. Para nuestro propósito, esto es la “renovación del conocimiento”, acuñando el concepto de Nina Qhispi.

indica que tanto indios como no indios requieren descolonizarse para la construcción del Estado boliviano, bajo la matriz de la “hermandad”.

La descolonización, en términos de Fanon, “introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización es creación de hombres nuevos” (1963, 31). Implica, si no es un desconectarse abruptamente del imperio de la modernidad y la colonialidad, al menos tener conciencia de estos viejos paradigmas de la muerte.

De hecho, descolonizarse es repensar y forjar a un hombre/mujer nuevo, al igual que instituciones, sociedad y democracia plurales. Requiere un pacto social-político que aglutine a los pueblos al margen de la invención del racismo y la explotación.

Nina Qhispi propuso también el cambio de la República de Bolivia por la República de Qullasuyu, teniendo como instrumento fundamental la política de la “hermandad”, para conservar la libertad de “los idiomas aymara y quechua, habla la raza indígena, el castellano, lo hablan las raza blanca y mestiza. Todos somos hermanos” (Nina Qhispi 1932, 5).

Al menos hay dos cosas que requieren ser puntualizadas de la anterior cita. Primero, asumir los idiomas indígenas como epistemologías del saber holístico. Segundo, la “hermandad” es el “nosotros comunitario de extensión cósmica” (Lenkersdorf 2004, 86), porque todo lo que conocemos y requerimos conocer se encuentra a nuestro lado o lo percibimos por nuestros sentidos, si se encuentra a distancia estelar, como los rayos del sol o las estrellas en la oscuridad. En cambio, la concepción occidental moderna lo ve a la inversa; la relación de un “universo viviente y espiritual fue remplazada por la del mundo

como máquina y ésta se convirtió en la metáfora dominante de la era moderna” (Medina 2006, 34)

En el pensamiento de Nina Qhispi, el idioma aymara ha sido la fuente epistémica para la propuesta de “renovación de Bolivia” con base en la hermandad, dimensión distinta a la condición de “compañero”, que conceptualmente conlleva la competición, el individualismo, el etnocentrismo.

Cuando Carlos Lenkersdorf estudia el comportamiento de los alumnos de las escuelas tojolabales, advierte que se individualizan y cada uno de “ellos representa un ANTINOSOTROS, que tiene tantos adversarios cuanto alumnos forman la clase” (2002, 63). En el pensamiento de Nina Qhispi, el hermano⁹ es el “otro” a quien en el saber occidental no se termina de conocer y menos se lo incorpora como un sujeto equivalente a sí mismo (Fernández Osco 2006, 90).

Nina Qhispi quiso saldar el consabido problema de los antagonismos coloniales a través de la hermandad, “convivialidad que sustituye a la noción de coexistencia de sistemas antagónicos” (Yampara 2008, 17), un mecanismo hermenéutico por el que se quiere evitar el enfrentamiento, en espera de que las cosas cambien.

En síntesis, el proyecto de los Willka del siglo XIX tanto como el de Nina Qhispi, son propuestas de renovación de estructura de la nación-Estado de matriz civilizatoria que reproduce los añejos fundamentos y cuyo cimiento es la diferencia racial. El objetivo es la conversión en una nueva estructura cuyo fundamento no sea la clase social, menos

⁹ Viene de la palabra aymara *jilata*, “hermano”, o *kullaka*, “hermana”, indica relación de fraternidad que se extiende más allá de las relaciones de parentesco.

la raza, sino la hermandad cósmica, como modo de desterrar formas coloniales civilizatorias. De otra parte, también plantean el autogobierno, la autonomía de las voces indígenas, que demandan diálogo entre iguales; proceso que se planteará en el escenario de la Revolución Nacional de 1952.

La cooptación nacionalista y el precio de las novedades

La espiral de propuestas indígenas de renovación del modelo de Estado boliviano fue cooptada y capitalizada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) de 1952, que más tarde tradujo los planteamientos indígenas en diferentes mecanismos de integración, a través de reformas de leyes y políticas vinculadas al programa nacionalista, pero desvinculadas de su carácter descolonial: la Reforma Agraria de 1953, el Voto Universal, Reforma Educativa, entre otros.

Es así que el nacionalismo revolucionario se dio a la tarea de transformar la identidad de indio a campesino, a través del sindicato agrario. Esto fue una muestra clara de su intencionalidad por borrar la profunda conciencia comunaria, forjada en las luchas anticoloniales, en una conciencia sumisa y de mínima cuantía. Asistimos a un nuevo periodo de recolonización, bajo el ideario de “nación”, que en criterio de Anderson no es más que una “comunidad imaginada”, pero que ha sido un instrumento de reconfiguración del Estado nacional en función de los intereses imperiales. Es de ahí que Sergio Almaraz lanzó su consigna de “nacionalizar nuestro propio gobierno” (1970, 13), pero no precisamente en la legitimidad política de criollos y mestizos.

El modelo sindical era otra forma de nacionalizar a los indios, cada vez que las antiguas organizaciones de ayllus y comunidades convertidas en sindicatos pasaron a

depender del poder de los partidos políticos, en este caso del MNR, que coadyuvó al proceso de bolivianización del indio para pretender hacerlo parte de la cultura nacional. Como se sabe, ese proceso condujo a la construcción de la ciudadanía de segunda clase, como masa electora y no precisamente como sujetos políticos con plenos derechos. La emergencia de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), a fines de la década de 1970, que reivindica la independencia sindical, se explica como parte de esa hegemonía estatal, que no permite libertad social ni política de los indios transformados en campesinos.

Ciertamente, con la nueva política del nacionalismo, según Almaraz, “ningún problema boliviano puede resolverse” (ibid., 105). En lo que atañe a los pueblos indígenas, la situación era muy desastrosa, la erosión del sistema de autoridades indígenas y la declinación de la memoria histórica comunaria eran más que evidentes, debido a la instrumentalización política de las comunidades y ayllus a través del modelo sindical.

René Zavaleta, uno de los artífices de la Revolución Nacional, había quedado desencantado, porque las tareas nacionales se esfumaban ante la imposibilidad de un “Estado burgués sin burguesía” (1990, 156). Con los indios transformados en campesinos, subordinados a la estructura vertical del Pacto Militar-Campesino, junto a El Sistema Mayo¹⁰ (Almaraz 1970, 106-119), se van cancelando los postulados de la revolución nacional.

¹⁰ Se afectó también a la estructura social y económica de los trabajadores de la minería estatal, con la rebaja de salarios decretada en mayo de 1965, por las recomendaciones de las empresas transnacionales.

Ante esa forma de conversión social, de la noche a la mañana a través de la fuerza de la ley, Zavaleta sostenía que el futuro de las “naciones no es el de las generaciones. Las patrias son más largas que los hombres y los pueblos, a su turno, son interminables” (1990, 163). Todo ello obligó a optar por nuevas formas y estrategias de rearticulación, en la búsqueda de procesos de autonomía organizativa.

Fue así que se establecieron vínculos entre fracciones de la inteligencia aymara urbana y corrientes emergentes del pensamiento katarista e indianista, que se expresaban en espacios urbanos (Rivera Cusicanqui 2003, 42-52). De esta conjunción social y cultural emerge en la Universidad Mayor de San Andrés, el Movimiento universitario Julián Apaza (MUJA). En el criterio de Hurtado, este frente universitario tenía por objetivo “luchar contra la segregación racista del sistema universitario, los catedráticos y los propios mestizos y criollos; se propusieron asimismo divulgar los problemas del campo” (1986, 33).

Tal tipo de emergencias inaugura un nuevo debate político y cultural en el país, planteando la democracia participativa. La principal bandera ideológica de lucha fue la legendaria frase lanzada por Tupak Katari: “volveré convertido en miles y miles ha empezado a movilizar a los aymaras en pos de una utopía propia” (ibid., 34).

Por paradójico que parezca, incluso el principal gestor de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, el propio Genaro Flores, había

Tras esas medidas se suscitaron protestas, marchas, represiones, masacres y despidos de trabajadores mineros, otrora el principal soporte social de la Revolución Nacional de 1952.

anticipado planteamientos renovadores sosteniendo que: “El dirigente debe responder a su base y no al gobierno” (ibid., 37). Como tal, aquella afirmación de Flores hubo de cumplirse en la siguiente década, de los noventa, cuando el mismo dirigente en su comunidad opta por el ayllu y reconstituye el sistema de autoridades originarias aymara. Lo que quiere decir que el sindicato en su sentido amplio empezaba a presentar problemas.

Lo que cabe notar es que la ola nacionalista y después el proceso político de la dictadura militar de la década de 1970 no cambiaron la estructura racista del Estado y la sociedad; continuaban las prácticas de exclusión y autoritarismo de origen colonial. Es más, la implantación del modelo sindical como principal signo de la modernidad ha sido uno de los soportes para crear una nueva cultura nacional. La relación: sindicato-campesino, propia de la cultura europea, se podría argüir, parafraseando a Enrique Dussel, como parte del espíritu (1999, 147) del europeo, siempre ha estado en oposición y menoscabo de las culturas y valores indígenas, cuyas raíces se remontan a los tiempos milenarios y por ello mismo no han dejado de funcionar.

La moda del nacionalismo necesitaba grados sociales y organizativos sofisticados, pero no toda sofisticación conlleva a estructurar un Estado pluralista. De acuerdo a los antecedentes suministrados, podemos advertir que la ecuación sindicato-racismo no pudo ser superada por el estado colonial, al contrario, éste fue el ropaje con el que se cubrió y así se remozaron los modos de discriminación, al igual que el ideal de “ciudadanía”, principio que se descuelga del sistema mundo moderno (Wallerstein 1999, 175).

Definitivamente, el referido modelo tampoco llegó a cuajar en la realidad boliviana. Resulta que los indios convertidos en campesinos no pudieron entrar a la democracia por la puerta ancha, tuvieron que permanecer fuera, como masa votante, menos pudieron ser opción para ser elegidos como representantes nacionales.

Según concluye Madan Sarup, el nacionalismo es “producto del imperialismo y frecuentemente su triunfo se limita a cambiar la situación del imperialismo territorial por neocolonialismo” (1999, 41). Por medio de esta interpretación se entiende por qué este hijo del imperialismo se lanzó con el programa de la Reforma Agraria, que más que solucionar agravó el problema de la tenencia de tierras, en detrimento de los neocampesinos. Lo propio pasó con la Reforma Educativa, aparentemente benefició a los ayllu y comunidades excluidas de éste saber, pero en realidad formó ciudadanos de segunda categoría con sentimientos cívicos y patrióticos; campesinos que sabían leer y escribir. Ni qué decir del Voto Universal, útil no más que para vanagloriarse como Estado democrático ante el mundo. En el fondo, el racismo incubierto revistió al campesino como letrado, ciudadano y demócrata.

Wallerstein había anunciado que la “modernidad, como tema central universalizador, le otorga prioridad a la novedad, al cambio y al progreso” (1999, 179). Claro está, el nacionalismo tampoco es una invención latinoamericana, menos boliviana, es otra novedad adoptada frente a los límites de ciertos paradigmas como el liberalismo boliviano que se agotó por égida de la oligarquía latifundista.

En su obra *Nacionalismo y Coloniaje* (1945), Carlos Montenegro, principal ideólogo del nacionalismo revolucionario, había adelantado que tanto el indio como el

mestizo son realidades abigarradas por reproducir mecánicamente horizontes culturales europeos; con ello se profundiza el despojo de los recursos naturales, se aniquila la soberanía y la dignidad, a partir del fracaso de la construcción de la Patria boliviana, por el hecho de haber sido moldeadas bajo los ideales de la modernidad europea. Al parecer, la búsqueda de la novedad tiene su costo, sobre todo en la realidad Latinoamericana y ello hace mucho sentido también en el panorama boliviano.

Anibal Quijano e Immanuel Wallerstein se preguntan: “What was this ‘newness’? The newness were four-fold, each linked to the other: coloniality, ethnicity, racism, and the concept of newness itself” (1992, 550). Como era previsible, por obvias razones, el nacionalismo pasa de largo estos cuatro elementos de la modernidad, el “poder indio se planteaba como el exterminio de lo no indio, en un país en el que nadie sabrá nunca dónde comienza el color de una piel” (Zavaleta 1998, 81). En consecuencia, siendo que para el nacionalismo importaba la novedad, en este panorama, el sindicato o el ideal de ciudadanía se habían convertido en nuevos artilugios en los que pervivieron la colonialidad y el colonialismo.

La descolonialidad de la reconstitución del ayllu

En un contexto de activa discusión político-ideológica, de crisis y recomposición de las formas organizativas indígenas, emerge la propuesta de reconstitución de los ayllus, cuestionando las estructuras excluyentes e influyendo de múltiples maneras en los cambios sociales y políticos de las décadas de 1980 y 1990. Producto del referido movimiento, se estructuraron propuestas transformativas, tanto para los propios ayllus como para el Estado.

En el primer caso, referente a los efectos a nivel de ayllu, como se tiene anunciado, la reconstitución del ayllu ha sido uno de los ejes sobre el que se articuló el proceso de reconstitución¹¹ de los antiguos territorios de *suyu*, *marka* y ayllu, sobre todo la conciencia comunaria. Más tarde, ello se plasmó en la constitución del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), entendido como el mecanismo político ideológico que permitiera la restitución y reconstitución del poder de las elites organizativas y políticas indígenas conculcadas en la larga historia colonial y republicana, aunque de manera paralela a la CSUTCB pero con la diferencia de que ésta sólo se circunscribe a demandas agrarias y apuesta por el “socialismo como ideología” de alivio (Tapia 2000, 73).

En lo que corresponde a la transformación del Estado, fue planteándose la necesidad de cambios estructurales concernientes a derechos territoriales –subsuelo, suelo y vuelo– y no sólo de tierra –capa arable o suelo. A su vez, el planteamiento de la Asamblea Constituyente ha sido el más trascendental, como una forma de modelar un Estado libre de racismo y que asuma la pluriculturalidad no sólo como un derecho sino como una norma de vida y coexistencia entre diferentes, pero en su momento intrascendente, no pasó más allá de una quimera.

En el presente, los cambios políticos que se experimentan en Latinoamérica en general, así como en Bolivia y Ecuador en particular, se deben en parte a las luchas políticas de los movimientos indígenas. “El retorno del Indio”, según Xavier Albó (1991), es al mismo tiempo el retorno del indio como actor político, la otra política; ante

¹¹ Ver Gutierrez Callisaya s.f.; Archivo Documental CONAMAQ y THOA.

todo, retorna el pensar o la epistemología indígena. La ancestralidad ontológica de los pueblos originarios retorna cargada de un profundo sentido crítico, interpela al Estado boliviano desde su propio *locus* epistémico, poniendo al desnudo la contemporaneidad del colonialismo y la colonialidad.

Reconstitución territorial

Como señalé en los anteriores capítulos, el eje del proceso político de reconstitución y fortalecimiento de los ayllu emergió de la combinación entre la recuperación de testimonios orales, que los ayllus conservaban frescos en la memoria comunaria de los mayores, y de la palabra escrita de los antiguos títulos coloniales, que aún se encontraban en poder de los descendientes y familiares de los caciques y apoderados. En muchas comunidades, las autoridades aún gobiernan entre códigos éticos y organizativos, como la complementariedad varón-mujer y las prácticas rituales, que perviven aún como normas.

En una primera instancia, las acciones de reconstitución se iniciaron en los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí, desde mediados de 1980. En Oruro, los ayllus de la otrora nación o “señorio” Killaka-Azanaque se reorganizaron en la Federación de Ayllus del Sur de Oruro (FASOR), como resultado de un trabajo antropológico anclado en potenciar la organización local aunque sin mayor correlación con otras áreas. El THOA no tuvo mucha incidencia en el proceso de organización en esta región.

En La Paz, con la intervención de organismos no gubernamentales y el THOA, el proceso de reconstitución de autoridades originarias empezó con la reconstitución de la Federación de Ayllus de la Provincia Ingavi - FACOPI, en 1983; la Central Agraria del

Cantón Jesús de Machaca - CACJMA, en 1989; la Federación de Markas y Ayllus Qhichwa Aymara de Muñecas - FAMQAM y la Central de Ayllus y Comunidades Originarias de Umala - CACOU, en 1990.

En Potosí, por los mismos años se constituyó la Federación de Ayllus Originarios Indígena Norte de Potosí, FAOI-NP, resultado de la concurrencia de varias instituciones no gubernamentales así como el THOA.

Cabe reiterar, uno de los elementos ideológicos estructurantes del proceso político de reconstitución del ayllu ha sido la difusión de la radionovela “Santos Marka T’ula”, que se transmitió entre 1987 y 1992, en idioma aymara, a través de radios de largo alcance nacional y radios locales. En la medida del avance de los capítulos, fueron apareciendo los descendientes y familiares de diferentes caciques apoderados, así como representaciones de autoridades originarias de distintas comunidades, pidiendo información complementaria sobre las emisiones o simplemente para ponerse en contacto con el THOA.

Ciertamente, la radionovela generó profusa dinámica comunicativa, que a la vez generó contactos entre el THOA y las comunidades. De esa manera se pudo establecer diferentes estrategias y las mismas acciones de reconstitución.

Para ilustrar este proceso, líneas abajo presento la trayectoria genealógica metodológica y práctica del proceso reconstitutivo, a través de las organizaciones más importantes: la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi - FACOPI, y la Federación de Ayllus y Markas Qhichwa-Aymara de Muñecas - FAMQAM. En mi concepto estas dos organizaciones han sido paradigmáticas, y junto a

ellas fueron redefiniéndose los mecanismos metodológicos y prácticos del proceso de renovación de Bolivia.

***Nayra punta*¹²: FACOPI**

Los ayllus de esta región, de la Provincia Ingavi, han sido los más golpeados por la expansión de la hacienda, pero también los más rebeldes, a principios del siglo XX. En el caso de las comunidades de Jesús de Machaca y Taraqu, además de haber sido fragmentadas por la división política administrativa nacional, también fueron sometidos por el patronazgo colectivo de los vecinos (Mamani Condori 1991; Choque Canqui 2003; Rivera Cusicanqui s.f.).

Esteban Ticona y Xavier Albó (1997) reflejaron que en las comunidades de Jesús de Machaca el sindicato se hubo implantado por la violencia colonial internalizada en las nuevas generaciones de campesinos. En su afán de ser modernos, los jóvenes terminaron dividiendo la Central Agraria principal en dos Centrales (Ticona 1993, 120).

Las nuevas generaciones se ensañaron por la destrucción de los valores del poder comunal que simbolizaba el bagaje cultural de los ayllus y los fundamentos morales de la autoridad (Rivera Cusicanqui s.f.). Esta situación es confirmada por Lorenzo Inca, uno de los artífices del proceso de reconstitución del ayllu:

Yo también era dirigente, tengo ese signo, ese don, un poco para lograr nuestra identidad, quiénes somos, de dónde somos, y nuestra autoridad dónde está. Vemos el sindicato, quizá en esa temporada tenía mucho poder, el 52, los comandos aparecían, nos imponían, una temporada había una pugna entre el cabildo y el sindicato. Entonces eso ha pasado y se ha calmado. Los mallkus

¹² Palabra aymara, etimológicamente significa primero, el primer modelo, resultado de haber analizado el pasado para caminar hacia delante, para enfrentar el *modus vivendi* de la renovación de Bolivia.

seguían manteniendo con sus usos y costumbres en las comunidades, haciendo rituales. Porque el mallku se preocupa en todo: en aspectos productivo, en aspecto de repartición de terrenos para sus comunarios y en aspectos de los usos rituales. En ese sentido el sindicato, el secretario general simplemente era un servidor de la política, libro de actas nada más hacían, no se preocupaba de los usos y costumbres. (citado en Rivera s.f.)

A través del testimonio de Lorenzo Inda se puede asumir que el proceso reconstitutivo territorial, organizativo como ontológico, pasa por tener saneado el problema de la identidad.

Recordemos que para Fanon la negritud también ha sido una cuestión identitaria, que definía como “conciencia” y “trascendencia” (1968, 3). Mientras la identidad se encuentre recubierta por la máscara francesa será imposible reconstituirse como sujeto y como humanidad:

El hombre es un SI que vibra con las armonías cósmicas [...] El negro es un hombre negro; es decir, que al calor de una serie de aberraciones afectivas, se ha instalado en el interior de un universo del que bueno será hacerlo salir. El problema tiene su importancia. No busca otra cosa, nada menos, que liberar al hombre de color de sí mismo. Caminaremos muy lentamente, porque hay dos campos: el blanco y el negro. (ibid.)

En el contexto de las comunidades, la armonía cósmica sería el retorno al ayllu; como tal, implica dejar de ser materia prima de los partidos políticos, y romper el cordón umbilical del sindicato, cuyo objetivo final es convertir al campesino-indio en un boliviano con identidad blanca. En referencia a esta, Césaire ya había advertido sobre lo que significa la asimilación:

The barbarian world was Africa, and the civilized world was Europe. Therefore the best thing one could do with an African was to assimilate him: the ideal was to turn him into a Frenchman with Black skin. (1972, 73)

Tanto entre los africanos como entre los aymara, se plantea que el autoreconocimiento es una cuestión básica para el proceso de descolonización. Lo que querría decir que no basta la reconstitución territorial, se necesita tener reconstituida la identidad y la subjetividad.

Para el THOA, la investigación localizada, hecha desde los códigos propios, ha sido uno de los principales artífices de reconstitución de la subjetividad del *jaqi*. Esto lo hemos considerado como el *nayra punta*. En principio, Silvia Rivera había anticipado el trabajo sobre los orígenes de la expansión del latifundio en el altiplano boliviano a comienzos del siglo XX (1978).

Mas luego, los estudios focalizados catalizaron la fuerza social-política de las comunidades. Es el caso de Carlos Mamani, quien hizo su tesis sobre las comunidades de Taraqu. Lo propio ocurre con Esteban Ticona, quién se concentró en las comunidades de Jesús de Machaca. En mi caso, mi tesis trata sobre las marcas de Waqi y Tiwanaku.

Las tres experiencias referidas, de estudios de tesis, son parte de la región de referencia, muestran que los Títulos de Composición y Venta son como Títulos Revisitarios¹³ que han tenido un papel importante en la reivindicación territorial. Muchas de sus fuentes documentales y otras informaciones orales fueron usadas en la elaboración de la radionovela Santos Marka T'ula.

De modo que el THOA volvió a desempolvar los antiguos documentos y, como una actividad paralela, nos encomendamos la búsqueda de contactos con historiadores aymaras y a un activo debate en la Federación Sindical Única de Trabajadores

¹³ La ley del 23 de noviembre de 1883 permitía homologar los títulos de composición coloniales con los títulos otorgados por las mesas revisitadoras. Con este mecanismo legal se esperaba frenar las usurpaciones territoriales (Rivera Cusicanqui 1986b, 60).

Campeños de La Paz. Con estos antecedentes, se sentaron las bases para el movimiento de reconstitución de las antiguas jurisdicciones y límites territoriales, lo cual se hubo extendido hacia otras zonas del altiplano y valles interandinos, y se expresaría en el plano político más amplio.

Spivak escribió un artículo sugestivo: “can the subaltern speak?” (1995); dicho de otro modo, los subalternos no pueden hablar. Y el hecho no es que no pueden hablar, sino que hablan y su discurso es interpretado de acuerdo a los códigos oficiales. Esto no contribuye a un pleno ejercicio político, pues los conocimientos propios no pasarían de ser parte de un mundo mítico, rayando en lo ficticio; así, tan sólo se reedita la condición colonial.

En fin, hablar en clave aymara, como lo hizo el THOA, ha implicado abrir un mundo de otra sabiduría humana que ha sido y sigue siendo desconocida y despreciada hasta el presente, como la hermana incómoda del pensamiento filosófico dominante realmente existente y de los poderosos no menos reales que disponen del mundo sin darse cuenta de que lo destruyen. Se trata de conocimientos y códigos aymara-quechua, forjados en el tiempo y espacio milenario, en el *nayra pacha*.

En diferentes momentos, la reconstitución de FACOPI ha tenido que sopesar diferentes problemas internos; entre otros, los ocasionados por el modelo sindical, así como de origen territorial, producto de la aplicación del moderno sistema político administrativo y la Reforma Agraria. Estos fueron resueltos por mecanismos propios, en sucesivos encuentros y magnos congresos, donde participaron las comunidades

comprometidas; la experiencia del pasado fue propicia en la resolución de conflictos, con el protagonismo de los mayores.

En todo este proceso fue importante el papel del THOA y el de otros intelectuales indígenas, ya que fueron una especie de soporte a la vez técnico e ideológico, en muchos casos de manera indirecta e informal. Este es el caso del historiador Roberto Choque o Simón Yampara, quienes desarrollaron parecidas actividades al THOA con sus trabajos y participación, al rescatar historias de los ayllus en constante interacción con los protagonistas.

Sin duda, fue de mucha importancia el evento realizado en 1984, en la comunidad Ilata-Qallapa, comunidad de Santos Marka T'ula, donde se presentó el texto: *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de la comunidades originarias de la República*. Este texto mostraba los nombres de las principales representaciones de muchas comunidades del altiplano boliviano, por cierto olvidados por las propias comunidades. Tras esta entrega, el texto ha sido leído por las comunidades a manera de conmemorar el aniversario de Santos Marka T'ula. Aquel evento se convirtió en un modelo de reconstitución de líderes propios.

El 12 de marzo de 1989, las comunidades de Jesús de Machaca organizaron parecido acto conmemorativo al de la comunidad Ilata, en memoria de los principales caciques-apoderados que lucharon por los intereses de los ayllus. Masiva concentración se dio cita en el cementerio de Jesús de Machaca, alrededor de la tumba de Faustino LLanqui, uno de los líderes oriundos del lugar que acompañó de cerca el trabajo de

Santos Marka T'ula, para recordar los hechos de su muerte por primera vez en la historia de los machacas.

Una vez terminada la ceremonia en aquel cementerio, los concurrentes, en suma aproximada de mil personas, marcharon hacia la plaza central del pueblo de Jesús de Machaca ataviados con sus tradicionales ponchos y otros símbolos propios de las autoridades originarias. La marcha fue impresionante, se asemejaba a una víbora en busca de su objetivo. Fue así que ingresaron a la plaza, rodeando de izquierda a derecha hasta quedar en el centro –conviene recordar el fenómeno Coriolis–, al igual que una víbora que va enroscando todo su cuerpo para reposar. En la plaza se había preparado un palco principal, donde tomaban lugar las autoridades para emitir palabras alusivas.

A partir de aquella fecha, fue como si el *ajayu*, la *qamasa* o la fuerza vital hubiera vuelto a los machacas. Se podría decir que la memoria de los ancestros se convirtió en su mejor medicina, pues empezaron a solucionar los conflictos internos de faccionalismo, crisis de identidad y organizativos. Desde aquel entonces, cada 12 de marzo se efectúa esta celebración, para conmemorar la sublevación y masacre de 1921 en Jesús de Machaca.

Parafraseando a Fanon o a Césaire, estos eventos conmemorativos han sido como excavar en el archivo del colonialismo interno y al mismo tiempo su entierro, porque se recuerda los detalles de la masacre de 1921, la naturaleza cíclica de la violencia en el contexto neocolonial.

Analizamos la situación de los machacas como espacio neocolonial, desde una perspectiva más amplia. Según Fanon, la destrucción del mundo colonial no es suficiente

en sí misma porque debe llevar necesariamente a la creación de nuevas relaciones, y por tanto “la descolonización realmente es creación de hombres nuevos” (1963, 28). La manera cómo es posible el hombre nuevo en la propuesta de los ayllus reconstituidos sería por la vía del *suma jaqaña*, el buen vivir, una forma de oposición y al mismo tiempo una alternativa. En otros lugares del altiplano boliviano también se habían empezado a emular los focos de reconstitución del ayllu.

A fines de 1991, el libro de Carlos Mamani Condori fue presentado por el THOA en Taraqu, ex hacienda del prominente liberal Ismael Montes, Presidente de la República a principios del siglo XX. A esa presentación acudieron personas de todas las edades, en número de 300. Al cabo de la presentación, sobre todo las personas mayores empezaron a rememorar la nefasta experiencia de vida en la hacienda, ante la nueva generación que la conocía sólo de manera difusa. Se convirtió en un espacio de catarsis comunal.

El argumento que planteo aquí es que es que el reencuentro de memorias tiene un potencial crítico y pedagógico que podría ayudar a entender las estrategias de descolonización de las generaciones. Asimismo, es muy notable que las conmemoraciones se hayan realizado en el pueblo principal, la marka, el centro ceremonial, político, el microcosmos de las comunidades, más propiamente el *chuyma*, el corazón del ayllu.

En adelante, casi en todas las comunidades reconstituidas se tuvo que redactar su “Estatuto Orgánico”. Resulta interesante la incorporación de este artificio de poder de la escritura en la cultura de los ayllu, introducido por el sindicato a través de la elaboración de actas. Consecuentemente, el Estatuto resumiría los derechos y obligaciones de la

comunidad sindicalizada. Sin embargo, los ayllu recuperan esta tecnología y la injertan en la estructura normativa comunaria que se practica en las comunidades, al igual que antiguos títulos coloniales que fueron incrustados en su propia normatividad por el movimiento de los caciques-apoderados. De esta manera se convirtieron en *tayka títulos*, o títulos madre.

Con todo, la reconstitución de FACOPI influyó ideológicamente sobre muchas áreas del movimiento más amplio de reconstitución de los ayllu, extendiéndose a varias provincias y departamentos.

Un largo periplo de reconstitución: FAMQAM

Las comunidades de la Federación de Ayllus y Markas Qhichwa Aymara de la Provincia Muñecas - FAMQAM, se hallan localizadas en el norte del departamento de La Paz; una región de valles interandinos cuyos antecedentes de hacienda datan desde el periodo colonial. En la República no tuvo mayores variantes hasta después de la Reforma Agraria de 1952, que aparentemente no tuvo el impacto necesario, como sí en la zona tradicional del altiplano boliviano. En esta zona, el sindicato jugó el papel que debió jugar, la recolonización de las comunidades cautivas en manos de los señores terratenientes, un papel mediador político y clientelar del Estado.

El THOA había determinado trabajar en la región por los antecedentes etnohistóricos de la tesis de Roberto Santos, que refería que la civilización Inka había recibido importantes legados de carácter multiecológico, de racionalidad productiva, de la cultura Mollo, que pervivía en el presente al igual que otras culturas andinas.

El proceso de reconstitución, entonces, se planteó en la dimensión de rearticular las antiguas jurisdicciones territoriales verticales e interdigitadas, por medio de la reconstrucción del tejido de alianzas y normas de rotación entre las zonas del altiplano, los valles y tierras calientes; se hablaba de rehabilitar los canales de riego prehispánico.

Sin embargo, en esta región aún había que resolver el tema espinoso de los sobrevivientes patrones, lo cual pasaba por volver a discutir el valor de ser ayllu y el valor de ser indígena, pues la palabra ayllu había sido vulgarizada como referente principal de civilización y como el eje de la memoria política, “se había vuelto una mala palabra” (Rivera Cusicanqui s.f.). Esto, por la continuidad de la hacienda y la condición de indígena que no había cambiado de la concepción colonial de “miserable”, “rústico” y “menor”.

Manuel Morales, uno de los promotores comprometidos con la reconstitución sostenía: “la reforma agraria allá no ha llegado”, lo que quiere decir que las tierras permanecen en manos de los terratenientes, quienes se convirtieron en militantes del Movimiento Nacionalista Revolucionario y de esa manera conservaron las haciendas:

[L]a dirigencia (sindical) de mi provincia es la más débil, o sea tan fácil de dirigentes en los tiempos del 60, cuando ya la reforma agraria? Son los hijos de los propios mestizos, siempre fueron ellos los dirigentes sindicales. Es más, el actual alcalde que ha sido el actor en la reforma agraria (Ángel Vera), él es de sangre azul, como nosotros decimos, blanco, no es de nuestra raza. Ellos manejaron en ese tiempo. Es más, decía del de Ayata, del Jorge Burgoa, su padre fue ex patrón, y él fue 17 años dirigente sindical, fue ejecutivo en varias oportunidades de la provincia. (M.M. 27-11- 96: 10; citado en Rivera s.f., 44)

En esa línea, refiriéndose a la hacienda del arqueólogo oficial del MNR, Carlos Ponce Sanjinés, ubicada en esta región, Silvia Rivera sugiere que el proceso nacionalista para

estas comunidades sufrió una “suerte de cosificación y ‘arqueologización’ de la cultura local” (ibid., 45).

Fanon usa el término de violencia en contextos y significados diferentes que comprenden la fuerza, el daño físico y psicológico, la coerción y la praxis militante radical, todos ellos para describir fases diferentes de un proceso histórico determinado, a saber, la descolonización. Advierte que es importante conocer la dialéctica de la violencia emprendida en el proceso de descolonización, sobre todo lo que podría llamarse el efecto catártico o emancipador de la violencia para los colonizados:

La violencia que ha presidido la construcción del mundo colonial, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencia de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decida a convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetre violentamente en las ciudades prohibidas. (Fanon 1963, 32)

Los colonizados podrán no sólo arrebatarse su libertad mediante la lucha de liberación sino también purgarse. Para el caso de los Mollo, la historia, es decir la memoria de los antepasados, el pasado nuevamente hubo de convertirse en el elemento liberador.

Es por demás paradigmática la manera cómo emerge el liderazgo de Manuel Morales. Él cuenta las peripecias de las elecciones municipales que se llevaron por primera en el año 1987:

Y ahí, ganando las elecciones en la primera vez [...] La única forma de poder relacionarnos de una comunidad con otra comunidad es el fútbol. Yo jugaba fútbol y por fútbol¹⁴ conocía Mollo, conocía otras comunidades [...] Yo soy de

¹⁴ La actividad deportiva del fútbol ha tenido un papel fundamental para el surgimiento de la *intelligentsia* aymara-quechua. Genaro Flores se convierte en el principal de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia, jugando fútbol, lo propio sucede con el liderazgo del actual Presidente de Bolivia Evo Morales.

altura, no soy ni siquiera de Chuma. De esta manera me relaciono con las comunidades [...] por primera vez ahí llega un campesino a ser elegido concejal. Entonces resulta de que primero dice: “No puede ser que un indio nos maneje, porque nunca nos había manejado un indio, nunca había sido autoridad de Chuma, sólo me dan la presidencia del concejo municipal [...] ese año me toco decir como Víctor Hugo Cárdenas: después de tantos años me dan la palabra” [...] entonces en ese año me tocó diremos también decir lo mismo: “por fin aquí un campesino tiene la voz”. El campesino solamente se dedicaba a barrer la plaza, teníamos que limpiar los jardines, los pastos [...]. (MM 27-11-97: 8; citado en Rivera s.f., 47-48)

Manuel Morales se hizo líder saliendo de su comunidad, donde también experimenta la discriminación, aunque no niega el valor político del sindicato. Al momento de faccionar el Estatuto Orgánico de la Federación de Markas y Ayllus Qhichwa-Aymara de Muñecas, si bien se tiene como base la estructura del sindicalismo, se recupera y combina con las formas propias de organización y se declara vigente las costumbres, ritos y tradiciones de sus antepasados.

Este reencuentro entre una generación sindical aculturada y la vieja generación sometida al dominio patronal, con el único custodio del saber ontológico, la política del ayllu y los valores ético-morales, también fue norma casi en todos los ayllus reconstituidos. El propio THOA había experimentado el encuentro y diálogo intergeneracional.

Definitivamente, el FAMQAM se consolidó como organización autónoma en constante trabajo con el THOA, a través de seminarios, cursos y talleres interactivos, en los que se reactivaba la memoria de la lucha comunaria, a la vez que se diseñaban las estrategias para ingresar a la nueva ola de leyes, como la Ley de Participación Popular, promulgada en 1994, con la que se inauguraba otro ciclo político y organizativo para las comunidades indígenas, a través de los municipios.

El proceso de reconstitución y fortalecimiento del ayllu coronó su trabajo político organizativo el 22 de marzo de 1997, cuando se fundó el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). Una organización indígena originaria autónoma, que continúa la tarea de reconstitución.

Al presente, el CONAMAQ es una instancia representativa de tierras altas que aglutina a ayllus, markas y suyus organizados en los siguientes Consejos Regionales: Suyu Sura, Jatun Killakas Azanaqui (JAKISA), Jach'a Carangas, Nación Urus, en el departamento de Oruro; Jach'a Suyu Pakajaqi, Larecaja, Nación Kallawayá, Nación Umasuyu, en el departamento de La Paz; Consejo de Ayllus Originarios de Potosí (CAOP), y Suyu Charka - Qhara Qhara, Ex Federación de Ayllus Originarios Indígenas-Norte de Potosí (FAOI-NP), en el departamento de Potosí; Nación Chuwi, y Ayllus de Cochabamba, en el departamento de Cochabamba; Colonizadores de Yapacani, en Santa Cruz; y Nación Qhara Qhara, en el departamento de Chuquisaca.

Todo este proceso es expresión de continuidad política y ontológica de las luchas anticoloniales, de las propuestas transformativas de los Katari y Amaru de fines del siglo XVIII, de los Willka de fines del siglo XIX, de la propuesta de "Renovación de Bolivia" de Nina Qhispi.

Reformas constitucionales y ayllus reconstituidos

El proceso político de reconstitución y fortalecimiento del ayllu es la crítica descolonial al Estado boliviano occidentalista y colonial, que puso al descubierto la fragilidad de la acción y discurso estatal y logocéntrico de la derecha y la izquierda que se debate entre el racismo político y cultural.

Guha ha mostrado la insuficiencia de la tesis de que “los grupos subalternos están siempre sujetos a la actividad de los grupos que gobiernan, incluso cuando se rebelan y sublevan” (1997a, 24), que ofrece estrecha y parcial visión de la política de los subalternos. Diría que es una premisa colonial que reedita la clásica interpretación de la historiografía tradicional dando por sentado que las clases subalternas reaccionan en el consabido código colonial de “minoridad”, “rusticidad” y “miserabilidad”. De esta manera se anula la condición de sujetos políticos, portadores de otro conocimiento.

En efecto, la propuesta de reconstitución y fortalecimiento del ayllu no se desprende del consabido locus epistémico “sujeto-objeto”, no forma parte de la matriz civilizatoria, de la relación dicotómica, el hombre no es su centro epistémico, sino en general la(s) vida(s) en equilibrio.

Mignolo sugiere que tanto las lenguas como las culturas requieren ser reubicadas en el *lucus* que le corresponde; de modo que no es lo mismo pensar desde el marco de las epistemologías coloniales que desde las epistemologías de la expansión colonial/imperial (1999, 74).

El proceso de reconstitución del ayllu se ha estructurado no como alternativa política, sino resignificando la profunda ancestralidad, tampoco la conquista es su momento constitutivo, sería más bien el tiempo de reajuste metodológico, cuando tuvo que adaptarse a la lengua y cultura colonial, pero por las condiciones políticas, sociales y culturales adversas se hundió en las profundidades del rito y el mito.

En esta parte quiero enfatizar que las reformas legislativas y constitucionales, previas al actual gobierno, también forman parte del impacto del proceso de

reconstitución del ayllu. El mismo ascenso de Evo Morales como Presidente de Bolivia no se debe únicamente al trabajo de la Federación de Cocaleros del Trópico de Cochabamba, es otro producto de la reconstitución, de las tantas movilizaciones y marchas encabezadas por el movimiento indígena, de ayllus originarios.

En efecto, las marchas de los movimientos sociales indígenas y sectores populares, planteando derechos políticos, económicos y sociales, diría que son equivalentes a las llamadas “rebeliones” o “levantamientos” consignados por la historiografía oficial y tradicional.

A fines del año 1989, producto del trabajo del THOA se produjo una primera marcha de los primeros ayllus reconstituidos, ingresando por la ciudad de El Alto, cruzando por el centro de la ciudad de La Paz y terminando en el Teatro al Aire Libre, ubicado en el corazón de la ciudad, en las proximidades de la Universidad Mayor de San Andrés. Fue cuando aparecieron públicamente las autoridades de los ayllus y comunidades del altiplano boliviano vestidos con sus trajes típicos, portando whipalás y símbolos de autoridad, un evento inédito en los tiempos de la democracia boliviana.

Se trataba de una marcha¹⁵ sin precedentes, el proceso de reconstitución se reafirmaba como otro acto político, de pronto alternativo para la sociedad boliviana. Pero en aquel entonces éste planteamiento no pasaba de ser un atrevimiento político, un insulto a la razón de la política ilustrada vigente, al igual que para la izquierda boliviana que

¹⁵ No estoy sosteniendo que antes no hubo marchas, efectivamente hubieron las marchas de los sindicatos de mineros y obreros, como ha sido la dramática marcha por la vida de 1986, que según García Linera “marcará a su modo el nacimiento de una época de impotencias dramatizadas de las clases populares” (2000, 32), pero sin horizontes políticos propositivos para el país, de pronto sí revolucionarios, en la medida en que plantearon demandas económicas o salariales, pero de ningún modo *pachakuti*.

nuevamente se presentaba como alternativa política no obstante a haber suscitado la catástrofe económica del país a principios de la década de 1980¹⁶.

Tras ese evento político y social emergió la “Marcha por el Territorio, la Dignidad y la Vida”¹⁷ de 1990, protagonizada por los pueblos indígenas de tierras bajas y el movimiento indígena de tierras altas. Ambas fuerzas marcharon desde sus territorios de origen hasta la sede de gobierno del país, para plantear con más fuerza la necesidad de una Asamblea Constituyente.

Esta marcha puso al desnudo muchos signos de debilidad del Estado y la sociedad colonial. Es cuando la sociedad boliviana se desayuna que cohabita junto a otros pueblos amazónicos, pues hasta entonces esas regiones aún se consideraban tierras de colonias, sin dueños; más tarde estos serán bautizados como “grupos étnicos”.

Se podría decir que fue un momento político de enfrentamiento entre el pensamiento pluritópico o diatópico (Mignolo 2000, 16-18), encarnados en el combinado movimiento político indígena andino-amazónico, y las posturas monotípicas de la modernidad representadas por los partidos de la derecha e izquierda nacional.

¹⁶ El frente de la Unidad Democrática Popular (UDP) postuló a Hernán Siles Zuazo –del Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda– a la presidencia, y a Jaime Paz Zamora –del Movimiento de Izquierda Revolucionario– a la vicepresidencia, en el año 1982. Precisamente, por el desconocimiento de la realidad social y de la cultural nacional estos condujeron al país a una crisis sin precedentes que obligó al gobierno de entonces a acortar a un año su mandato y convocar a las elecciones generales de 1985. Con ello se dio paso a la política neoliberal que intentará poner en orden el caos generado con el famoso Decreto Supremo 21060, que termina liberalizando el mercado financiero, se implanta un nuevo sistema impositivo, el poder sindical desaparece, se da un masivo despido de trabajadores, entre lo más importante.

¹⁷ El año 1996 se produjo la “Marcha por el Territorio, el Desarrollo y la Participación Política de los Pueblos Indígenas”, con todos los pueblos miembros de la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), exigiendo la promulgación de la Ley INRA y el reconocimiento de 33 Tierras Comunitarias de Origen (TCOs). El año 2000 se volvió a repetir la “Marcha por la Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales” exigiendo la modificación de la Ley INRA y el reconocimiento oficial de las lenguas de las tierras bajas.

Curiosamente, fue la izquierda la que condujo a la “muerte de la condición obrera del siglo XX” (García Linera 2000,15).

Frente a la muerte de la clase obrera, sobre todo el sector minero acuña el concepto de “multitud¹⁸”, entendiéndolo como: “bloque de acción colectiva que articula estructuras organizativas autónomas de las clases subalternas” (García Linera 2001, 39-41). El concepto “multitud” es una especie de costal donde puede caber todo, es la mejor forma de homogeneización de las identidades, siento que reditúa la lógica opresiva de la colonialidad.

De otra parte, los avances de derechos políticos coincidieron con las reformas normativas internacionales, como la aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales, en 1989.

Todas las acciones referidas gravitaron para la elección de Víctor Hugo Cárdenas, en su condición de indígena, como el segundo mandatario del país, en 1993.

Consiguientemente, también tienen lugar las reformas a la Constitución Política del Estado, en 1994, cuando el Estado boliviano asume la condición de “multiétnico y pluricultural”.

Comúnmente se asume que la Ley de Participación Popular fue planteada por la genialidad de los políticos de la segunda generación del nacionalismo, cuando en realidad fueron las propias comunidades las que indujeron a través de los avances de “reconstitución territorial de los ayllus” (Gutierrez Callisaya 2007). De hecho, el espíritu

¹⁸ El concepto “multitud” pertenece a Michael Hardt y Antonio Negri, entienden: “la multitud no es una mera multiplicidad fragmentada y dispersa. Es cierto, desde luego, que las viejas identidades se han fragmentado y alejado en nuestra vida social posmoderna” (2004, 133).

de la LPP ha sido por la fuerza del espíritu político de los ayllus reconstituidos. Más bien se trata de una reinterpretación de planteamientos que se dieron desde los espacios de los ayllu y comunidades.

Claro está, los ideólogos del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada consideran que fueron sus avances los que posibilitaron la participación indígena en el andamiaje del poder político estatal, lo cual se considera como acto revolucionario. De esa manera definieron una nueva modalidad de relación entre el Estado y la sociedad, en la idea de que principalmente los pueblos indígenas necesitaban reactualizar el programa nacionalista que otrora supuestamente se había tornado revolucionario.

A la par, se implementó la Ley INRA como la “segunda reforma agraria¹⁹”, la cual se sostiene es un salto cualitativo en materia agraria por volver a reconocer el derecho territorial de los pueblos indígenas y originarios, en el marco de la diversidad que la sociedad boliviana había experimentado a principios de 1990. Al menos para los pueblos indígenas andinos esta ley no tuvo mayores consecuencias; si bien parte de los pueblos indígenas de la amazonía se beneficiaron con la titulación de sus reducidos espacios territoriales, la medida sólo implicaba eso: reconocimiento del derecho propietario, un título más.

Estas reformas han sido motivo de análisis y comentarios en contra como a favor, de parte de los intelectuales nacionales. Por ejemplo, para Álvaro García Linera, la Ley de Participación Popular y la Ley INRA forman parte del lenguaje de la “modernización

¹⁹ En la historia de las reformas agrarias esta vendría a ser la cuarta. La ha sido las reformas toledadas del siglo XVI, la segunda la Ley de Exvinculación de 1874 y la tercer la Ley de Reforma Agraria de 1953.

política que se reconstruyen y renuevan las viejas jerarquías coloniales en las que los indios quedan excluidos de cualquier poder” (García Linera 2001a, 64). Serían nuevos mecanismos de concentración del poder por las partes dominantes, pero ni García Linera ni Luis Tapia diferencian cabalmente entre el movimiento sindical campesino y el movimiento indígena originario. Para este periodo, Tapia indica que la “CSUTCB ha inducido un proceso de autovaloración colectiva entre indígenas y campesinos, que es necesaria para la igualdad política intercultural” (2001, 237).

Por otro lado, tanto las reformas como sus efectos políticos sucesivos han dado lugar a discutir aspectos como el valor de la democracia. A cuyo respecto seguiremos las huellas teóricas de Álvaro García Linera, actual Vicepresidente de Bolivia, investigador y principal ideólogo del “proceso de cambio”, junto a algunos integrantes del “grupo Comuna” (2007).

García Linera entendía que la democracia como “bien sustantivo de la interacción colectiva” (2001, 77) es una definición un tanto ambigua e instrumental. Por su pensar clasista, es muy probable que con lo sustantivo se refiera a la condición obrera, mientras lo colectivo puede ser cualquier cosa, también podría ser la concentración de gente en una cancha para ver un partido de fútbol, un “colectivo” que no produce ningún hecho trascendente.

“[lo que]se entiende por democracia en un momento dado es siempre un producto provisional de intersubjetivaciones resultantes de distintos modos de acción comunicativa” (ibid., 81). Para esta definición, al parecer, García Linera usa el concepto “acción comunicativa” como un préstamo del trabajo de Jürgen Habermas (1984); bajo

ese marco, en principio, acción comunicativa se da entre gente que habla la misma lengua, lo cual querría decir que comparten la misma cultura y algunos otros valores.

En nuestro caso, ni a los “ciudadanos bolivianos” –léase criollo-mestizos–, menos al Estado, le interesa comunicarse a través de las lenguas de los pueblos indígenas. Acá ya tenemos un problema de aplicabilidad del concepto. En otro momento, el mismo autor propone la siguiente definición:

Se puede entender la democracia como una manera de organizar la gestión del bien común de una sociedad, el modo de esa gestión, la amplitud e ese bien común y las propias características de la comunidad que propugna definirse en torno a ese bien. (García Linera 2001, 101)

Como de costumbre, la noción de democracia se la tiene que repensar en los cánones occidentales; en esta visión, ni el ayllu ni los indios son espacios y menos sujetos productores de conocimiento.

Nuevamente se está pensando en la consabida matriz civilizatoria, de cómo se puede integrar al indio. Esta es la mejor constatación del pensar colonial, “geopolíticas del conocimiento” en términos de Mignolo y Dussel. Así la opción decolonial del proceso de reconstitución del ayllu se distingue junto la variedad de visiones descolonizadoras de otras esferas sociales.

Linda Tuhiwai Smith, para el caso Maori, había constatado que no hay métodos de investigación neutra o inocente en realidades indígenas, estas son realidades copadas por el conocimiento imperial y es desde donde se vuelve a reacondicionar al indígena en: “otro”, “salvaje” y “primitivo”, “the Other has been constituted with a name, a face, a particular identity, namely indigenous people”, también sugiere que el fenómeno colonial

se puede mirar: “the history of Western research through the eyes of the colonized” (Tuhiwai Smith 2002, 2).

García Linera es buen espejo para entender la orientación del trabajo experto. Tuhiwai Smith así como mi persona no estamos sugiriendo cierre total al conocimiento occidental, sino tener una actitud crítica descolonial frente a tentativas monopólicas de producción intelectual “científica”.

En otro orden de cosas, el bien común está pensado en términos de la democracia universal, en la ancestralidad de la democracia griega y romana. En mi entender, el bien común es el conjunto de existencias que facilitan la vida humana, tan importantes como la luz solar, el pan que necesito comer, así como las relaciones de hermandad con la gente.

Dudo que García Linera esté entendiendo en mi misma visión de mundo, la cual también es de los pueblos indígenas; está por demás claro que él entiende en los términos de la mitología de occidente, como “cuenta Hegel y resumida en slogans tales como ‘el gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo’. Los objetivos, en tal tipo de gobierno, son los de ‘libertad, igualdad y fraternidad’” (Mignolo 2008, 42). En otro momento indica: “Democracia es movimiento, flujo, revocatoria, ampliación de capacidad de decidir” (García Linera 2001b, 102).

De acuerdo a Mignolo, para hablar de democracia ante todo se tendría que librar la “diferencia colonial”, para luego imaginar una democracia pluriversal:

[L]a dimensión de-colonial de ‘democracia’ es pluri-versal: el horizonte es uno, pero los caminos para llegar a él son variados, variadas lenguas, variadas formas e intereses en el conocimiento, variadas religiones, variadas subjetividades,

variadas formas de sexualidad, etc. De ahí que ‘el horizonte único de justicia y equidad tenga como lema la pluriversidad como proyecto universal’. (2008, 47)

En la democracia del ayllu toda autoridad es revocable, no se trata de buscar o imaginar algún ideal; de hecho, es una práctica cotidiana la capacidad de revocatoria, es un nivel más avanzado de la democracia. Por cierto, el otro elemento que caracteriza este sistema es el “servicio”; nadie se aferra a cargo de autoridad alguno, menos a prolongar su mandato, en cuyo caso estaríamos entrando en la lógica de lucro con el ejercicio de autoridad. Resulta casi contra natura que la autoridad termine con un montón de bienes y ganancias. En tal sentido, el ejercicio de autoridad se considera como aprendizaje de lo que significa el *suma jaqña*, vivir bien, es en ese proceso que se entiende lo que significa ser autoridad y el bien común, el poder se aprende y se humaniza no en el orden ascendente sino en el flujo de bajar y subir.

Son otros los códigos y lenguajes de democracia o política de los aymara o quechua. En estos contextos hasta las almas participan, la democracia no sólo es un acuerdo o pacto político entre y para los ciudadanos sino es fundamentalmente para mantener el equilibrio entre los entes que viven en los distintos *pacha*, espacio-tiempo, es un mecanismo regulatorio de vivir en relación cósmica.

La moda de la interculturalidad

Otro de los paradigmas que se puso en boga tras el protagonismo de los pueblos indígena originarios, fue la introducción de los términos “multiétnico” y “pluricultural”, en la Constitución Política del Estado de 1994 (Art. 1º y 171º), ratificados y ampliados en

la última Constitución Política del Estado de 2009. Esta moda también se puede advertir en los trabajos de diferentes estudios nacionales e internacionales

El propio debate²⁰ entre los estudios resulta revelador y al mismo tiempo despierta sospechas, más cuando en el mismo no se advierten las voces de los pueblos indígenas y originarios. Pareciera que la sola invocación del concepto “interculturalidad” ofrece un correctivo a la versión tradicional canónica de las ciencias sociales y humanas en general.

En efecto, independientemente de los supuestos políticos, sociales o ideológicos que encapsulan, los análisis ofrecen una lectura oxigenada, interesante y tentadora, pero el adagio popular dice: “no es oro todo lo que brilla”. Entonces, cabe la interrogante: ¿Los estudios sobre interculturalidad cuánto son algo más que un remozamiento de legados coloniales? Esta y otras preguntas nos animan a escudriñar sobre las reales intenciones, o el lado oscuro puesto en boga sobre el tema en cuestión.

Lo que se lee más son estudios de autores extranjeros en los que se toma como referencia de fuentes la “diversidad cultural” (Kymlicka 1996, 26). Un dato que despierta desconfianza es considerar la diversidad de los pueblos indígenas y originarios como minorías, por el hecho de mantener “algunas particularidades étnicas”, sugiriendo una especie de exotismo “étnico”, en una primera instancia; aunque se dice que buscan integración en una nación Estado o Estado multinacional (ibid., 29).

En palabras de Anibal Quijano (2003), la raza se convirtió en la principal categoría de clasificación social de la población del continente del Abya Yala,

²⁰ Véase en Fernández Osco y Gutierrez Callisaya (preedición) una discusión extendida sobre el concepto interculturalidad, donde se evidencia que el paradigma de la interculturalidad es efecto de la moda intelectual, por las razones de la diversidad de pueblos existentes en la realidad boliviana.

precisamente por presentar diferencias culturales, sociales, de pensamiento y epistemología. En el presente, esta tradición clasificatoria racial se conoce en Bolivia bajo el rótulo de “pueblos étnicos”, que según las estadísticas oficiales suman treinta y seis, y paradójicamente se excluye a los criollo-mestizos, que representan no más del 38%, lo cual contradice con la mayor parte de los teóricos interculturalistas.

En los Andes, el término interculturalidad estuvo ligado a las prácticas de educación bilingüe y ha permitido al proceso de reindianización ser base de la identidad (Moya 1991 y Huanca 1991).

A menudo, lo que fue asumido como interculturalidad está muy ligado a conceptos como: educar, ilustrar, dar cultura, y forma parte de los modelos que buscan “la asimilación cultural e identitaria” (Pujadas 1998, 264). Se propugna la integración de las minorías a través de dispositivos institucionales tradicionales y el sistema público de enseñanza como el principal agente normalizador de la diferencia.

Kymlicka forma parte de este horizonte, al esgrimir “las políticas del multiculturalismo” (1996, 25), donde las “minorías étnicas” al igual que los inmigrantes vienen formulando igualdad y derechos políticos en todos los ámbitos de la vida.

Posturas como la de Gonzáles-Aramayo (2002) entienden que el problema de la interculturalidad se debe a la falta de capacidad de diálogo y la tolerancia. De esta perspectiva se deduce que la educación bilingüe debe ser necesariamente intercultural, pero no todo lo intercultural debe reducirse a la lengua o al bilingüismo.

En su momento, el multiculturalismo ha sido un paradigma importante con respecto a las políticas previas de asimilación o de *melting pot*, ya que en el recipiente de

la cultura americana se cocinan con igualdad de derechos todas las sangres e identidades, terreno fértil para las políticas neoliberales, que dividen el mundo en blanco y negro, de dicotomías homogéneas y excluyentes.

A criterio de Silvia Rivera Cusicanqui, el multiculturalismo oficial de los años 1990, “inspirado y aceitado por abundantes fondos de la cooperación internacional, permitió recrear la imagen del indio como un ornamento retórico del poder” (2008, 203). En esta visión, el interculturalismo puede ser un mecanismo de regreso a la homogeneización, a la monoculturalidad. Basta mirar la espantosa experiencia de la ex-Yugoslavia, donde las identidades pervivientes post socialismo tuvieron que pasar por una “limpieza étnica”.

El “multiculturalismo liberal parece cosmopolita pero es la forma contemporánea de encubierta del racismo” (Tapia 2001, 228). De ahí que el horizonte de la pluriversidad sea la mejor opción de vida entre diferentes, en la que no se requiera pensar o esgrimir acciones de integración, bajo éste concepto está implícita la colonialidad del poder.

Sostiene García Canclini: “la interculturalidad global no ha hecho sino complicar el asunto” (2007, 21), en referencia a las sociedades latinoamericanas, donde se prefiere aprender las lenguas imperiales que los idiomas indígenas ancestrales. A cuyo respecto Mignolo enfatiza que: “las lenguas desde el griego y el latín y sus seis continuaciones imperiales/coloniales a partir del Renacimiento contienen categorías de pensamiento que ya no son sostenibles” (2006, 11).

Otro aspecto que se advierte es lo relativo a la falta de puentes identitarios que establezcan comunicación entre identidades o pueblos. El mestizo pudiera jugar este

papel, pero es el más reacio a tender puentes entre diferentes; por el contrario, se constituye en uno más de los que separa los mundos sociales, quien sabe incluso con más rigor que cualquier otra identidad, en el mejor estilo colonial.

Profusa literatura trata el tema de la interculturalidad desde el horizonte de pensamiento socialista. Buena parte de estos trabajos se autodefinen como nuevo paradigma en “proceso y proyecto de vida por construir” (Walsh 2009, 15), lo que quiere decir que hay un largo camino por recorrer en el desarrollo conceptual y teórico, tendiente a alcanzar la meta de “vivir ‘con’ o ‘con-vivir’” (ibid.).

La interculturalidad se presenta, pues, como teoría “a prueba”. Con frecuencia se encuentra definida en términos de “diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción” (Fornet-Betancourt 2006, 23). Se asume como una crítica por la asimetría epistémica imperante, desde cuyo ideal se intenta sensibilidad con “los de abajo” (ibíd., 18), en un mundo universal en el que la humanidad toda se pueda afirmar y desarrollar como una comunidad de pueblos respetuosos de sus diferencias.

Por su parte, la argumentación de Juan Ansión se perfila en términos de proyecto de construcción de una sociedad de “convivencia”, en la que el trabajo intercultural “se hace cada vez más necesario y se convierte en una importante fuerza del cambio para hacer viable el mundo futuro” (2007, 43-44).

La corriente de pensamiento de los teóricos de la colonialidad, el colonialismo o el colonialismo interno, viene emergiendo de los espacios con antecedentes de sentimientos de la herida colonial, en términos de Mignolo (2003). Buena parte de estos

pensadores irrumpieron por el desencanto y la estrechez de las teorías marxistas, que obviaron el fenómeno colonial que sumió a los pueblos indígenas originarios en profundo *llaki* o penar, como *Los condenados de la tierra*, en términos de Fanon (1968).

La realidad colonial había desaparecido como espacio físico-territorial, pero como práctica ideológica se injertó como parte de los diseños imperiales, desde el siglo XVI. Sobre esa base se estructuraron las historias locales de los pueblos con antecedentes coloniales; tanto es así que la modernidad no puede pervivir sin la colonialidad, según sostiene Mignolo (2003).

En cambio, los principios epistémicos descoloniales no emergen de la retórica de las letras o por el encanto de *La ciudad letrada* (Rama 1984) sino por la fuerza de los movimientos indígenas originarios cuyo poder deviene de la larga lucha anticolonial, que por centurias viene planteando la descolonización de la vida y de los saberes, y que tiene por meta la reconstitución de la integralidad de los sistemas existenciales y de los saberes holísticos. No se pregona “construir”, menos se proclama la prosecución de “utopías”, “ideales”, “desafíos”, entre otros, a la manera de la retórica de la salvación religiosa, principalmente cristiana, que se caracteriza por postergar el derecho de vivir bien al más allá, a un espacio-tiempo futuro, incierto e hipotético.

Los estudios sobre la pluriversidad y colonialidad han recuperado estratégicamente los saberes, la epistemología de los pueblos indígenas, los aportes de estudios africanos y múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión crítica sobre la colonización y descolonización, para enfrentar a las corrientes de “multietnicidad” o “pluriculturalidad”, “clase social”, “campesino”, “étnico”. Si bien los referidos

dispositivos intentaron configurar a los sectores sociales indígenas originarios, no cambió la relación desigual a la que siempre estuvieron sujetos.

Son justamente el movimiento social indígena originario y su intelectualidad los que responden de modo crítico, no a partir de la experiencia de un conocimiento abstracto y especializado sino a partir de la experiencia de vida colonial, del ninguneo de lo propio (THOA 1984; Rivera 1986a; Mignolo 2002; Fernández Osco 2006).

Cualquier situación de diálogo, integración, convivencia o coexistencia, pasa por revertir toda forma de opresión; el “ser libre” y la tolerancia deben entenderse mínimamente como la base de la pluriversidad. Se trata de una pluriversidad que no sólo tiene implicancias sociales sino que compromete a otros elementos circundantes como los cerros, los animales, la foresta, incluyendo el mundo cosmológico, lo cual va más allá del paradigma de la interculturalidad, que tan sólo se remite a una convivencia sociocultural entre diferentes, a inter vidas, en una perspectiva de complementariedad y de beneficio mutuo.

En el mundo andino existen una serie de eventos y prácticas que nos permiten entender acciones intersociales o interculturales. Así, las danzas, música o los textiles, son expresiones de belleza y colorido donde la concepción andina permite juntar armoniosamente los opuestos sin mezclarse o perder su especificidad, como la dualidad que se complementa.

En Aymara, el primer pronombre personal del plural nos podría ampliar el sentido pluriverso: *jiwasa*²¹. En una primera instancia, designa el “nosotros exclusivo e inclusivo”. Si bien implica integración, no supone la pérdida de su identidad sino el reconocimiento y aprendizaje mutuo. Sostiene Ansión:

[L]a unidad de los pueblos andinos puede, así compararse con un hermoso mosaico [...] la belleza nace de la tensión para unir armoniosamente las partes opuestas. Es por excelencia una cultura de la interculturalidad. (2007, 50)

Desde la matriz del conocimiento de los pueblos indígenas, la complementariedad es uno de los principios que define la diversidad. No puede pensarse la interculturalidad sin la diversidad circundante en el sentido más amplio, la condición de *jaqi* o persona social, es la base de esta premisa. En consecuencia, la interculturalidad sería un paso, aunque no el definitivo, sino la pluriversidad simbiótica, las múltiples relaciones entre entes o seres que se complementan o reciprocán.

El camino de la oposición equivale no sólo a la negación del otro sino también a la autonegación; de lo que se trata no es de la asimilación o destrucción, pues en cualquiera de los casos se cancelaría toda diversidad. El camino de la crianza supone diálogo. María Heise sostiene que la enseñanza andina no es homogeneizar la vida en el planeta sino apoyar los procesos de diversificación (1994, 42).

²¹ La palabra *jiwasa* literalmente implica al menos dos situaciones. Por un lado, si aumentamos a la raíz “*jiwa*” el sufijo “*ki*”, nos dice belleza, bonito. Por otra, *jiwa* significa muerte. De todo ello, se deduce que la diversidad transita entre la muerte y vida. Este ejemplo nos muestra que hay una diferencia fundamental entre las lenguas habladas en el ámbito de las culturas occidentales y las habladas en otras culturas, las indígenas originarias. En el idioma Ashaninka, por ejemplo, no se mide el tiempo con las categorías presente, pasado, futuro, sino con los conceptos de “acción empezada y acción no empezada” (Heise 1994, 8).

Sintetizando, entre los pueblos indígenas la “interculturalidad” no es un ideal que se busca, como sostiene Raúl Prada: “interculturalidad no es un hecho, sino mas bien una búsqueda” (2007, 240). La tradición histórica política nos informa que la organización del Tawantinsuyu estuvo compuesta por diversidad de pueblos y culturas, y nos ratifica como real práctica política una vida de los pueblos andinos en que el “otro” es el hermano, la tierra es la *pachamama*, madre, y en el nivel cósmico, el sol y la luna son padre y madre a la vez.

La política del ayllu

La política en el ayllu tiene otras connotaciones de alcance cosmogónico y simbiótico. El sistema de autoridades de los ayllu está compuesto por *mallkus* o *jilaqatas* acompañados de sus respectivas *t'allas*, mujeres autoridades –equivalente a gobernador(es) o presidente(s). Es así como forman el sistema colegiado, “bloque de autoridades” (Patzí 2008, 146). No existe centralismo de poder, la base principal es la comunidad o el ayllu, en cuyo espacio se resumen las distintas *pachas* o tiempo-espacio. De esta manera, el gobierno comunal es un gobierno que trabaja por el bienestar o la equidad de las distintas esferas que posibilitan la(s) vida(s), el *suma jaqaña*, el buen vivir, en el sentido más amplio político multidimensional.

A modo de ejemplo citamos el ayllu Santiago de Llalagua. Las autoridades aprenden la democracia observando el comportamiento de la naturaleza, los animales, al igual que en la filosofía de Manuel Quintín Lame, principal líder indígena del Cauca-Colombia a principios del siglo XX:

Aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer y que se crió y se educó debajo de ellas como se educan las aves para cantar, y se preparan los polluelos batiendo sus plumas para volar desafiando el infinito para mañana cruzarlo y con una extraordinaria inteligencia muestran entre sí el semblante de amoroso cariño para tornar el vuelo, el macho y la hembra, para hacer uso de la sabiduría que la misma Naturaleza nos ha enseñado, porque ahí en ese bosque solitario se encuentra el libro de la filosofía; porque ahí está la verdadera poesía, la verdadera filosofía, la verdadera literatura, porque ahí la Naturaleza tiene un coro de cantos que son interminables, un coro de filósofos que todos los días cambian de pensamiento pero nunca saltan las murallas donde está colocado el Ministerio de las leyes sagradas de la Naturaleza humana. (Lame 1973, 71)

También Santos Marka T'ula, su contemporáneo, pensaba así. Para él, tanto los animales así como la selva se constituían en los principales maestros y fuentes del saber y la filosofía.

El ayllu no rechaza los valores de la democracia boliviana, más bien los inserta selectivamente dentro su propio sistema, de acuerdo a las circunstancias políticas o sociales, conforme a la matriz de complementariedad y reciprocidad, esto para estar a tono con la forma global-estatal.

Las vestimentas que usan las autoridades originarias son exclusivas de cada jerarquía, no las visten el común de las personas, además que han sido elaboradas sacralmente, tomando en cuenta los valores de los otros mundos. Lo que quiere decir que la orientación del gobierno del ayllu también gira en función de la diversidad, siendo su oficio el mantenimiento del equilibrio que debe existir con los otros mundos.

El Altar de Corichancha de Pachacuti Yamqui es buen ejemplo para entender el gobierno del ayllu. La pareja humana es tan sólo un componente más dentro del espectro de entes de la casa grande (ver Figura 15).

Se dice que las autoridades originarias se caracterizan por el “derroche económico” (Patzí 2008, 141). Evidentemente, éste es un aspecto que caracteriza a la mayoría de las autoridades comunales, y es que lo que importa es el bienestar de la comunidad y no el lucro, que a menudo caracteriza en la vía no indígena, donde las personas se vuelven más ricos que cuando entraron al gobierno. Lo que importa son los resultados positivos de la “economía comunal” en términos de Patzi (ibid., 106).

En esta parte solamente quiero concentrarme en los aspectos que tienen directa relación con la temática planteada, la pluriversidad de funciones de la autoridad indígena originaria. Dentro de la compleja estructura del sistema de autoridades de Santiago de Llallagua, el cargo más relevante para mi propósito es el del *Yapu Qamana*, autoridad con responsabilidad exclusiva sobre la producción agrícola; sería más o menos el equivalente al Ministro de Desarrollo Rural y Tierras, en el actual esquema estatal boliviano.

Para el sistema productivo de Santiago de Llallagua existe conciencia de los efectos nocivos que acarrea el uso de los abonos químicos, se dice que ayudan a proliferar las plagas más que beneficiar, y de paso “quema la tierra”, por estas y otras razones continúan aferrados a la tecnología propia. Normalmente, la administración de este saber recae en el equipo de seis *yapu qamana* que son nombrados por el sistema de turnos, esto quiere decir que la función de autoridad tiene un camino que recorrer.

Los seis *qamana* se dividen en equipos de tres, para los dos sectores de cultivos con que cuenta el ayllu. A su vez, en cada sector, dos *qamana* se encargan de los sembradíos de la pampa y uno de los que se encuentran en los cerros o quebradas. La

función principal de estas autoridades es la de controlar el granizo, la helada, la sequía y que llueva oportunamente. Esta es la razón por la que me interesa narrar esta experiencia.

La otra característica distintiva respecto a las otras autoridades es que los *yapu qamana* viven en medio de los sembradíos como mínimo seis meses, junto a las *tiyaña*, una especie de cruz católica, no de gran tamaño tampoco gran de peso. Normalmente, las *tiyaña* se encuentran en el altar de la iglesia del pueblo, a partir del 2 mayo hasta fines del mes de noviembre, el resto del tiempo viven junto al *yapu qamana* en medio del sembradío donde tiene una pequeña capilla construida desde tiempos ancestrales. El traslado de la cruz, del cerro a la iglesia se lo realiza en un ambiente festivo y de la misma manera su regreso, a cargo del grupo de los *wayraqas*, cuya función es la preservar el territorio del ayllu.

Ahora conviene la pregunta: ¿exactamente qué representa la *tiyaña*? Los diccionarios autorizados no dan razón sobre éste término. Según mi experiencia de haber compartido con los *qamana*, he podido entender que encarnan la *qamasa*, el *ajayu*, el espíritu o almas de los ancestros, la *illa* o la *wak'a*, sustentores del buen vivir de la comunidad. En esta *illa* se encuentra resumida al menos la *jaqi illa* (personas), *chuqi illa* o *ispalla* (papa), *uywa illa*²² (animales), así como el *illapa* o rayo, como suele nombrarse en la comunidad. La *tiyaña* se alimenta de hojas de coca, que es el equivalente a comida y fruta, lejía o nuera, cigarro o música, alcohol o leche, pues al igual que la persona requiere compañía y alimentación.

²² Las *illa*, he definido como amuletos o ADNs, fuerza vital.

El *yapu qamana*, varón y mujer, como dije párrafos arriba, vive por seis meses en medio de los sembradíos comunales, observando el tiempo, y cuidando el buen crecimiento y la salud de los sembradíos, conversando con ello y también reprendiéndoles si la ocasión amerita, asesorados por el *jach'a tata*, padre mayor o *yatiri*. Tanto es así que muchos terminan aprendiendo a leer la coca de tanto compartir con el *yatiri*.

La ley cósmica comunaria establece estrictas restricciones para los *qamana*, durante los seis meses de cuidados de los cultivos. Tal es así que las autoridades en gestión incluso deben abstenerse de tener relaciones sexuales, porque la transgresión de esta ley, puede acarrear que las plagas ataquen los cultivos; les está prohibido quitarse el poncho, pues vestirlo junto al *awayu* todos los días es como tener un paraguas protector de la comunidad; no pueden lavarse el cabello, y no deben cortarlo ni afeitarse, pues ello les da coraje o bravura; mientras dure sus funciones, tampoco puede tener conflictos familiares, especialmente no puede tratar mal a sus hijos ni a su esposa, para tener la capacidad moral de cuestionar e interpelar a los fenómenos naturales.

Entre el 1 y 2 de mayo del año 2008 tuve la oportunidad de convivir con algunas de estas autoridades y efectivamente pude confirmar lo señalado. Me causó admiración el encuentro con la pareja *qamana* en gestión, la poca barba que tenía el hombre estaba crecida igual que su cabello. Su poncho y el *awayu* (especie de manta) de su mujer estaban completamente descoloridos, el *chull'u* (gorro) lleno de grasa por la suciedad de los cabellos, de faz algo pálida, masticando la coca y fumando cigarro de vez en cuando, de ningún modo abatido, menos arrepentido, sino que mostraba vitalidad y energía

sensibles a la distancia, es la manera como “exige reciprocidad con los dioses de ser escuchado” (ibid., 149).

Se entiende que son la mejor tecnología para controlar, administrar y establecer relaciones con los entes circundantes. Debo manifestar que el encuentro con los *qamana*, ha sido uno de los mejores que he tenido en la vida, porque no en todos los ayllu persiste el cumplimiento tan prolijo de sus funciones. En mi comunidad, las funciones de este cargo de autoridad se encuentran repartidas entre diferentes autoridades. Pienso que se requiere mayor agudeza intelectual y visión para entender a los *qamana*, es como si hubiese tenido en frente a un sabio, un estudioso, una especie de recuento con el sustrato de la filosofía, el saber o la ontología aymara.

Los mayores males que afectan a los sembradíos son la granizada y la helada, y la manera de revertir estos fenómenos es a través de la ley cósmica. Por ejemplo, el granizo se controla a través de la quema de ofrendas, humeando ciertas plantas aromáticas. Es como estar en un campo de batalla, donde se tiene que controlar todos los extremos, de manera que ninguna parcela quede afectada.

El *qamana* se pasa correteando, junto a la *tiyaña*, reprendiendo a algún fenómeno, como a un ladrón que quiere robar el sacrificio ajeno; tiene que saber mover las piezas clave para al menos neutralizar la agresión. En este contexto, la *tiyaña* se asume como especie de arma vital para defenderse del agresor. A los cultivos se los debe tratar igual que a las personas; si las plantas se encuentran alicaídas, de pronto conviene una llamada de atención, para que no sean flojas y crezcan, o algo por el estilo. Las plagas se limpian con las *waxt'a*, ofrendas o sahumeros, como se suele barrer con escoba la casa, de punta

a punta. Curiosamente, estas prácticas suelen tener resultado, es por todo ello que las comunidades colindantes reconocen a Santiago de Llallagua como una comunidad de mucho espíritu combativo e ilustrado.

En esta comunidad, el conjunto de autoridades se comportan como verdaderos padres de una familia; el bienestar o el buen vivir de la comunidad depende de cuánto se sabe administrar la ética cósmica, que al parecer se encuentra sintetizada en la *tiyaña*, de parte de los que fungen como autoridad.

Como se podrá observar, el concepto de democracia estatal-occidental al cual estamos acostumbrados nada tiene que ver con las prácticas gubernativas que los ayllus ejercen, donde el poder lo tienen todos los entes que posibilitan la existencia, y la forma de gobierno tiene que responder de acuerdo al flujo de energías.

Evo Morales: el retorno del *suma qamaña*, el buen vivir

Asumo que se tiene los elementos políticos, sociales, sobre todo epistémicos necesarios para entender la emergencia de Evo Morales como el primer Presidente indígena en Bolivia.

Walter Mignolo escribió un sugestivo artículo: “Evo Morales: ¿Giro a la izquierda o giro des-colonial?” (2005) en el que sugiere que la “teoría política eurocentrada” de derecha e izquierda, paradigmáticamente es insuficiente. Primero, porque ambas corrientes se descuelgan de la misma matriz de la revolución francesa; segundo, una y otra se caracterizan por obviar el problema del racismo y la colonialidad, el lado oscuro de la retórica de la modernidad. Tercero, porque la clase política de la izquierda latinoamericana, los mestizos descendientes de europeos, son “mezclados en sangre con

lo indígena, pero puros en la mentalidad eurocéntrica”. En el fondo, sugiere que tanto la izquierda como los criollo-mestizos no son portadores y menos creadores de un conocimiento propio. Una lectura de diferencia colonial representaría el “giro descolonial.”

La lectura de los pueblos indígenas dista mucho de la lectura del Movimiento al Socialismo (MAS), partido político que soporta a Evo Morales e incluso es diferente a la lucha del movimiento cocalero. Los pueblos indígenas forman parte de las luchas de los movimientos políticos anticoloniales; en esta perspectiva, Evo Morales ha sido posesionado en la más alta magistratura de Bolivia, como *jach'a mallku*, autoridad mayor, por las máximas autoridades originarias y campesinas, en una ceremonia especial sin precedentes en Tiwanaku, la antigua capital aymara. Ello ocurrió día antes que se posesionara como Presidente de los bolivianos, en el palacio legislativo, el 22 de enero de 2006.

Jamás antes presidente alguno había asumido su cargo bajo este especial protocolo, que es el habitual protocolo indígena, sobre todo de las autoridades reconstituidas en el ayllu. Primero se posesionan ante las *wak'a* del ayllu, a través de un ceremonial altamente ritualizado, con *ch'allas*, libaciones *wak'a* a las cuatro puntos cardinales, ofrendas, *akulliku* de coca, compartiendo la hoja de coca, guiado y oficiado por el *yatiri*.

Un parangón. Tiwanaku para el pueblo aymara es la *wak'a* principal, allí se encuentran localizados los ancestros, las *illas*, al igual que las autoridades indígenas.

Precisamente, Evo Morales ha sido posesionado primero ante las *wak'a*, las cuales se encuentran sintetizadas en Tiwanaku.

Luego de haber pasado por el ceremonial de las *wak'a*, corresponde cumplir con el ceremonial estatal, normalmente este rito se lo realiza en frente a alguna autoridad estatal que se encuentra en la jurisdicción del ayllu. Evo Morales, de igual manera terminó jurando a la presidencia en el Senado Nacional, en segunda instancia.

En principio, en el espíritu político de los pueblos indígenas, Evo Morales forma parte del proceso político de reconstitución del ayllu, y su misión política es el *suma jaqaña* y el *suma qamaña*, el buen vivir del pluriverso boliviano; consecuentemente, es un gobierno descolonial. Por lo tanto, no se trata de un giro a la izquierda menos a la derecha, es el *taypi*, o centro, como el sol que alumbra a las dos parcialidades en el Pontifical Mundo de Waman Puma de Ayala (ver Figura 3), que gobierna no sólo en función de la sociedad boliviana sino en el espectro más amplio, a la manera de gran casa de Pachacuti Yamqui (ver Figura 15). Pero esta es la cara oculta del gobierno de Evo Morales.

Oficialmente, lo que se conoce y se sabe del actual gobierno es su perfil oficial político de izquierda. De ahí que se habla del MAS, de la nueva izquierda boliviana, de la emergencia de un nuevo capitalismo andino-amazónico, como pregona Álvaro García Linera (2004). En la retórica de Evo Morales, a menudo se explicita la real cara, pero se traiciona con la práctica de las políticas estatales, aspecto que tendría que ser resuelto en el esquema de reconstitución del ayllu, con base en la política de la hermandad, de Nina Qhispi.

La política, el manejo de la cosa estatal, se procesa bajo el horizonte del MAS, por eso se habla de “revolución cultural” y “proceso de cambio”, lo cual es muy distinto a *pachakuti*: cambio o renovación del espacio-tiempo, las *pachas*, el *suma jaqña*, van más allá de la “teoría política eurocentrada” y el paradigma de la interculturalidad.

CONCLUSIONES

El ayllu y la reconstitución del pensamiento aymara, es una hebra más del amplio tejido labrado por la trayectoria del Taller de Historia Oral Andina (THOA) y forma parte del espectro de la *intelligentsia* de pensadores indígenas de la talla de Felipe Waman Puma de Ayala, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, así como *Dioses y hombres de Huarochiri* o la dupla Katari-Amaru de fines del siglo XVIII, la “reconstitución de la ley antigua” de Santos Marka T’ula o la “renovación de Bolivia” de Eduardo Leandro Nina Qhispi. Todos ellos no sólo plantearon la revolución social y política en términos de la teoría marxista, o la sustitución del viejo poder por otro nuevo, sino el *pachakuti*, para volver a poner el mundo de pie, en el horizonte del *suma qamaña* como punto de partida, pero resituado en el contexto más amplio del *suma jaqaña*, el buen vivir. En este contexto se entiende la descolonización del saber, desde los ayllus andinos.

La experiencia investigativa del THOA plantea con simplicidad el dilema epistemológico de la historiografía nacional. La teoría de los modos de producción no es el modelo para entender la diversidad de los pueblos indígena originarios y menos su horizonte ontológico, pues su horizonte es diametralmente opuesto y se caracteriza por instrumentalizar el conocimiento y convertirlo en poder de dominación. Siendo que va más allá de América Latina y tiene una dimensión planetaria, por lo que se lo puede definir como colonialidad universal.

Lo que queda claramente fuera de esa historiografía “ahistórica” (Guha 1997b, 28) es el conocimiento de los pueblos indígenas, cuyo antecedente no está en la relación

dicotómica e instrumental sujeto-objeto, sino en la memoria milenaria, la “personalidad de pueblo” (Condori Uruchi 1986). En ese sentido, no se puede hablar de “etnias” o “etnicidades”, pues en estas (des)categorías se encuentran las huellas de la colonialidad del poder y el perfecto abono del colonialismo interno, sin contar que han erosionado directa o indirectamente las bases del pensamiento indígena.

Pese a todo, el espacio ontológico es quizá el único que fue obviado por el colonialismo, aunque perseguido y confundido como prácticas idolátricas en la Colonia. En la República, el mestizo y criollo “imita servilmente a Europa, copian sus leyes y sus constituciones, admiran la civilización con todos sus vicios y virtudes” (Marof 1934, 20).

Marie-Daniele Demelas corrobora lo sostenido cuando dice que: “de la época colonial la República no ha heredado ningún gusto por las ciencias” (1981, 57). Por éste síndrome se desconoce las virtudes y el potencial creativo de las culturas existentes de su alrededor, más bien terminan exoliando las precarias condiciones materiales, los derechos territoriales de los pueblos indígena originarios. Mas no obstante a la violencia del colonialismo interno, barnizado de darwinismo social, el conocimiento aymara pervive encapsulado en los rituales que demanda las prácticas del trabajo agrícola, la elaboración de los textiles y otras actividades socioculturales.

La colonialidad del saber universal se había entronizado en la universidad bajo la máscara del materialismo dialéctico, principalmente en la Facultad de Ciencias Sociales. La nueva generación de intelectuales de la revolución, eran “marxistas de última hora que interpretaron a Marx según sus conveniencias y su estrecho entender, revolcando la doctrina por el suelo, chata y sin luz” (Marof 1932, 5). En los indios convertidos en

campesinos por el nacionalismo revolucionario de 1952 no pudieron ver más que a pequeños burgueses reaccionarios, casi nada útiles para los propósitos revolucionarios, por el simple hecho de ser parte de otra cultura y ostentar pequeñas cantidades de tierras.

Por la fuerza de las contingencias, el THOA emerge en el seno de la UMSA, *alma Mater*, en cuyo espacio se había recreado la matriz colonial, por lo tanto su salida estaba predeterminada por éste fenómeno. En el fondo no podrían haber convivido dos culturas disímiles bajo el manto de la colonialidad. Lo indígena representaba el atraso y dependencia, de ahí que hablo de encontronazo entre dos culturas opuestas: la aymara y la occidental.

La cultura occidental es la dominante, por definición forma parte del aparato ideológico del Estado nacional, “encausador” (Foucault 1978, 175) de inculturar al indio en la cultura occidental¹, en el saber técnico-abstracto. En un contexto colonial, la sociedad civil entendida en términos marxistas consiste en comunicarse con su epicentro político-ideológico y cultural, los rusos o los europeos. Por ello la necesidad del conocimiento y el lenguaje revolucionario, y el descrédito del conocimiento indígena, por presentar códigos diferentes.

¹ Paradójica situación. Los primeros niveles del sistema educativo comencé en la escuela de mi comunidad, luego continué en el sistema educativo público en la ciudad de La Paz; con algunas diferencias, en ambos lados los profesores insistían a rajatabla en la limpieza, las “horas cívicas” de los días lunes, las marchas, el patriotismo, el dominio de los himnos patrios, no admitían que se hable el aymara y se insiste en la disciplina. Michel Foucault sostiene que la “escuela-edificio debe ser un operador de encausamiento de la conducta. Es una máquina pedagógica” (1978, 177). En el fondo, la escuela formaba parte de los medios de encausamiento del Estado-nación, a través del ritual cívico educativo, buscaba formar ciudadanos con habitus occidentales, cambiar el *haxis* indígena por otro distinto; muy al margen de la visión de trabajadores industriales funcionales, se buscaba transformarlos en ciudadanos de segunda y tercera clase, que acepten de modo natural su posesión social, la desindianización de los niños.

Ahora se terminará de entender porqué de la reticencia de la academia boliviana por el horizonte de la historia oral, más aún si éste emerge del espacio del saber indígena. Consecuentemente, los primeros productos que el THOA lanzó, bajo el potencial epistemológico y teórico de la historia oral, eran más que una afrenta a toda una institucionalidad lograda, especialmente cuando empezaba a desmontar la colonialidad del saber recubierta en el modelo: “modos de producción”, que había soterrado en el oscurantismo el carácter pluriverso de los pueblos indígena originarios. Temas candentes como el racismo, la instrumentalización política o el patriarcalismo, que hay historias y no historia, la recuperación del estatuto cognoscitivo de la experiencia humana (Rivera Cusicanqui 1990, 59-61), levantaron polvareda en el espacio académico universitario y lances de descalificaciones a la metodología de la historia oral, como si fuera parte inherente del positivismo, la filosofía burguesa.

La metodología de la historia oral tuvo la virtud de destapar la raigambre de la lógica colonial en la calidad de la producción intelectual nacional. El que la recuperación de la experiencia vivida de los caciques apoderados se convierta en un método cognoscitivo ejercido con vigor, constituye un auténtico acontecimiento para las ciencias sociales bolivianas y forma parte de una renovación metodológica que tuvo insospechados alcances sobre todo de tipo político. Esto, por haber gravitado en el nombramiento de Víctor Hugo Cárdenas como primer Vicepresidente indígena, las reformas a la Constitución Política del Estado, asintiendo la “multiétnicidad” y “pluriculturalidad” de la sociedad boliviana, el planteamiento de la Asamblea

Constituyente, incluso que Evo Morales sea el primer Presidente indígena de Bolivia, y la elaboración de una nueva Constitución Política del Estado.

Entender al THOA en la metáfora de la casa, *uta*, “casa grande”, es una cuestión pan humana, que también se comparte entre los 34 pueblos indígenas del Oriente, el Chaco y la Amazonía boliviana (Fernández Osco 2009, 136); el *oikos* y la polis griega, el *chuyma* o corazón, constituyen un peldaño esencial en el proceso de la cognición ayllu. Hablar de una filosofía aymara ya no representa una idea exótica o descabellada.

Si bien el término filosofía pertenece al mundo occidental, no por ello es la única filosofía, no creo que haya lengua que no tenga su cosmovisión propia. Por ejemplo, en aymara se tiene una gama de conceptos que aluden a este término: *amauta*: idea, pensamiento, maestro, filósofo; *amuyu*: pensamiento, raciocinio; *amxasi*: memoria colectiva; *lup'i*: pensamiento; *amta*: recuerdo, memoria; *qanancha*: clarificar, aclarar; *uñancha*: orientación, consejo, explicar; *yatiri*: el que sabe, filósofo; *yati*: conocimiento, sabiduría, enseñanza; *p'iqichiri*: el guía, el dirigente; *p'iqini*: persona inteligente, entre los más importantes.

Lo listado sólo es una muestra lingüística, pero es mucho más abundante y diversificado a la hora de analizar temas concretos. La particularidad de estos términos es que tienen dimensiones cósmicas, tratan a las cosas como seres vivientes y dotados de algún tipo de energía, y es “un sistema homeostático, es un sistema que tiende a optimizar sus variables en vez de maximizarlas” (Medina 2006, 187).

El movimiento de Santos Marka T'ula nos enseñó que las reivindicaciones territoriales obedecían a una interpretación jurídica, política, social, articuladas por un

saber propio. Se caracteriza por haber insistido en el “deslinde general administrativo”, retórica legal propia del lenguaje legal estatal. Pero detrás de esta argumentación está el planteamiento de toda una concepción del mundo, para la cual el territorio hay que entenderlo en términos de casa, *uta*, el ayllu como microcosmos. En esta forma de concepción las identidades no se disuelven, al contrario, en la colectividad cada componente cobra importancia, de ahí el porqué se insistió por el deslinde, tácitamente se trata de deslinde en el nivel del saber y el pensamiento.

Coincidentemente, esta propuesta se encuentra planteada por Waman Puma de Ayala en el Pontifical Mundo, donde también se establece en forma gráfica el deslinde entre Castilla y Cuzco. Ninguna de las partes se borra porque la unidad está compuesta por la diversidad; en este caso, ambas son parcialidades –aranzaya y urinzaya– que se complementan, al igual que el *jaqi* que se encuentra integrado por varón y mujer.

De modo que la descolonización del pensamiento no implica la supresión del otro, que puede estar como oponente o ser parte de la misma matriz. El asunto está en que desarrolle capacidades descoloniales a través de la hermenéutica de la hermandad, de complementación, de reciprocación. Dicho de otro modo, es la capacidad de establecer una comunidad, de ser centro y periferia al mismo tiempo; ello equivale a saber sentir el mestizo, criollo o blanco las penurias y las glorias del indio y viceversa, la capacidad epistemológica de empatía. El acto cognoscitivo se debe realizar bajo el principio de que están hablando dos sujetos, independientemente de si son plantas o montañas; en esta perspectiva, la idea de comunidad no se circunscribe única y exclusivamente a las

relaciones sociales sino que involucra a otros entes no humanos a los que considera hermanos.

Precisamente, el paradigma de la reconstitución del ayllu apunta a la reconstitución de la comunidad; más allá de la reconstitución organizativa, política o territorial, se trata en la dimensión holística, de estar alineado con las fuerzas y vitalidades del mundo terrenal y cósmico.

Ahora bien, los aspectos mencionados apuntan a la idea de consignar el equilibrio, al igual que un *chuymani*, que no necesariamente quiere decir ser abuelo o abuela sino tener el sentido crítico equilibrado, para saber administrar en su justo y oportuno momento la razón, balanceado con el *chuyma* la capacidad de situarse en el lugar del “otro”, en hermandad, en nuestro lenguaje.

El “yo pienso, luego existo” formaría parte del pensamiento *ch'ulla*, impar, de soledad, pena, no sólo sería violencia en potencia sino la violencia andante, “sociedades políticas” en términos de John Locke (2005, 90). Esta postura más bien habla de desengancharse de la sociedad. No se trata de vivir la dictadura de las mayorías sino de vivir en comunidad-ayllu, el *calpulli*² azteca de México o el Popul Vuh Maya de Centro América, el gobierno del flujo de la vida, el *suma jaqaña* y no que el gobierno civil de Locke.

El paradigma *qhip nayr uñtasis sarnaqpxañani*, pasado, presente y futuro, no entiende en términos lineales sino en la concepción “amántica del tiempo es circular”,

² Etimológicamente, casa grande es el equivalente al ayllu, “unidad corporativa dotada de su propio territorio, su propio dios local, y sus propios oficiales o jefes” (Lockhart 1991, 515).

según Fausto Reinaga (1978b, 31). Esto tiene correspondencia con lo circular que es nuestro planeta, de igual manera el cosmos, sin un comienzo ni un final, tampoco con un único centro; por lo tanto, la vida no podría estar al margen de esta circularidad, del efecto Coriolis. El ayllu se había convertido en el laboratorio de entendimiento y experimentación con estas energías mayores, de este modo supo estructurar un conocimiento equilibrado y de reciprocidad.

Con respecto al abanderamiento de los antiguos títulos coloniales de parte del movimiento político de caciques apoderados, estudiados por el THOA, el hecho al menos ha cumplido doble función. De un lado, ha reactualizado la memoria del derecho originario a través del potencial de la historia oral, basado en la necesidad de conectar vitalmente con el presente aquel hecho de que la legitimidad y los derechos territoriales habían sido zanjados en el periodo colonial; presente y pasado se reunieron así en una temporalidad distinta; una buena representación de la sociología oral, sintetizada en esta máxima aymara: *qhip nayra uñtasis sarnaqxañani*.

De otro lado, se ha cumplido la función de impulsar los inicios de la descolonización intelectual de las ciencias sociales, así como de la sociedad y del Estado en general, a través de la propuesta de “Renovación”. Un logro que es posible constatar con el actual proceso de cambio.

No se puede afirmar que los aymaras viven atrapados en un dualismo mecánico, entre el bien y el mal o entre la izquierda y la derecha, sino en el *jiwasa*, en el nosotros, más concretamente en el *taypi*. En el pensar circular se redondea al “yo” y al “tu” o la izquierda y derecha occidental. Para los colonizadores y seguidores fuimos y somos los

malos, es decir, los idólatras, posteriormente acusados por frenar el “desarrollo del país”; bajo el supuesto de que vivíamos en el atraso, fuimos expoliados de nuestras pertenencias territoriales y afectados con el desconocimiento y la clandestinización de nuestros principios epistemológicos propios.

De esta manera se nos exigió negar nuestra cultura, religión, conocimiento y convicciones políticas de derecha e izquierda, más tarde, la modernización exige que nos integremos a la cultura nacional civilizada y participemos de la democracia no precisamente en igualdad de condiciones, porque en un contexto signado por la matriz colonial la igualdad es aún una quimera. En la vida cotidiana continúan reproduciéndose estos fenómenos de exclusión y discriminación. En una suerte de “reciprocidad negativa” (Rivera Cusicanqui 1996, 4) de insultos y estereotipos culturales, se cuestiona nuestro saber y conocimientos, al igual que en la colonia, por el color de la piel.

Dice Mario Torres, refiriéndose al principal sustrato estructurante del pensamiento aymara: “y así en esta dualidad de complementariedades está tejido el proceso dinámico de la convivencia de seres de la naturaleza en mutualidad e interdependencia” (2005, 86).

Para el sistema de pensamiento de los pueblos indígena originarios, en primer lugar la naturaleza forma parte de la comunidad-ayllu; las montañas, los ríos, los animales son interdependientes, al igual que el mundo cosmológico. Todos los seres son nombrados como personas y son llamados por medio de sus *illa*, especie de amuletos, energías vitales, “ídolos” en términos de Waman Puma de Ayala (ver Figura 13), los

cuales se encuentran compuestos por pares; las llamadas o *jawilla*/invitación se efectúan con mucho respeto y por medio de los rituales.

En los hechos, casi siempre se nombra y venera a las *illa*, en una situación normal que se transmite por generaciones. Como tengo explicado, nada en el mundo hay que no tenga su propia *illa*, y su equivalente en el lenguaje occidental vendría a ser el ADN, por los elementos que contiene, siendo un componente genético que se transmite por generaciones. En el tiempo-espacio, *pacha*, ambos elementos son parte de la mayoría de los seres, independientemente de si son humanos o no, y son nombrados ceremonialmente por el yatiri, “cuyo suqullu (transformación, transición, encuentro, fusión, la nada, aparición) lo comprenden, en un lenguaje y pensamiento que sale del raciocinio occidental” (Yampara y Torrez 2005, 96). Vendrían a constituir mensajes genéticos culturales e ideológicos, y de hecho tienen mucho que ver con los mensajes biológicos, es la parte que más se conoce.

Esta idea ha sido extendida entre muchas culturas y civilizaciones, sobre todo entre el saber shamán de la región amazónica. Tanto el shamán como el yatiri andino, serían los especialistas en entablar acciones comunicativas entre la subjetividad humana y no humana. O sea que el ADN vendría a ser una especie de medio de comunicación universal, principal elemento para hablar del sentido amplio de comunidad. Precisamente esta relación obligaría al mundo indígena a cumplir reciprocidades, al mantenimiento del equilibrio.

Las catástrofes y los tantos males que aquejan a la humanidad, se deberían en parte a que se ha interrumpido las relaciones comunicativas intersubjetivas u objetivas.

En gran manera, esto ha sido promovido por la colonialidad y el colonialismo, y la modernidad intenta resolver estas fallas a través del conocimiento técnico y los códigos expertos, a través de la ciencia. Pero la agravante radica en que las supuestas soluciones no conllevan el sentido de hermandad, menos de comunidad, pero sí obedecen a normas mercantiles, de modo que los mercados regidos por el principio de la oferta y la demanda serían los cementerios donde se entierran todos los valores, las *illa*, y la acción comunicativa se finiquita.

Dentro de este armazón filosófico indígena, intencional e inevitablemente modesto, se destaca la dualidad complementaria, como el principal dispositivo que estructura el pensamiento aymara, seguido por la triada, la tetralidad y la pentalidad. En primeras instancias, estos paradigmas se han constado gráficamente en las obras de la primera generación de pensadores letrados. En el presente, los *yatiri* serían los especialistas en demostrarlo, a través de las ofrendas rituales, lo cual es también una forma de graficar visualmente. De otra, estas dimensiones se activan en la ordenación y la estructura organizativa de las autoridades, en la disposición del territorio, acorde a los giros de las fuerzas de la naturaleza y atmósfera; la misma composición del ADN se encuentra constituida en ese modelo.

Lo notable es que los pueblos indígenas estructuraron sus conocimientos observando, sintiendo, escuchando, trabajando, en el comportamiento de las cosas del rededor o con los que concierne interactuar tanto física como inmaterialmente. Por lo tanto, son interculturales, duo-versos o pluriversos por naturaleza, porque su *haxis* de

pensamiento, la vida en sí está organizada en correspondencia con la diversidad social y no humana.

Descubro también, que la matemática o la física cuántica podrían proveer mayores luces en cuanto a porqué se insiste tanto en la importancia de las fuerzas vitales internas, la subjetividad, las *illa*, el *ajayu* o la *qamasa*. Las pocas indagaciones realizadas sugieren que la comunidad-ayllu, conceptuada como la gran casa, *uta*, también hay que leerla como un gran campo magnético; el mismo cuerpo humano, la condición primordial de ser pareja: *chacha-warmi*, el cosmos y todos los seres vivientes no humanos, tendrían este carácter.

Claro que lo antes referido es muy diferente a la “antinomia”, “clases de silogismos dialécticos”, ley de la razón pura de Kant, “ley de entendimiento, pero no de uso trascendental” (Kant 2002, 324-327). Si bien estos se preocupan por lo trascendental, están anclados en la subjetividad del yo, muy lejos de la subjetividad de la comunidad circundante.

Igual pasa con la “ley de unidad y lucha de los contrarios” del materialismo dialéctico, que es considerada profundamente científica y teniendo a la lucha de contrarios como base de sus funciones metodológicas en el conocimiento, termina privilegiando el carácter antagónico de las cosas, como fuerza motriz del desarrollo de la sociedad de clases. Esta perspectiva de pensar y hacer las cosas, es la que más ha calado como horizonte en la construcción del conocimiento y la investigación en la academia boliviana ¿será por todo ello que la política y la realidad boliviana vienen de conflicto en conflicto?

Que duda cabe, los seis animales descritos por Waman Puma de Ayala – corregidor convertido en sierpe, el tigre en español, el león en encomendero, el zorro en el cura de la doctrina, el gato en el escribano (le ley), el ratón en cacique ([1612] 1992, 694)–, los cuales se dedicaban a comer a los indios en la Colonia, se hubieron transformado en parte de los diseños y proyectos coloniales; a saber: en el cristianismo, el liberalismo, el marxismo, la ciencia y la filosofía clásica, propulsores de la violencia epistémica que polariza a nombre del abstracto universal.

Muy a diferencia, los giros de las fuerzas de la naturaleza se dinamizan bajo el paradigma de la complementariedad. La familia, que se halla constituida por varón-mujer, en su sentido clásico es el núcleo o el epicentro donde se forma la sociedad. De igual modo, se observa el mundo cosmológico tutelado por relaciones de *yanantin*, por fuerzas electromagnéticas positivas y negativas.

Para los pueblos indígenas, la incumplitud, *ch'ulla*, “impar”, ha sido una marca de violencia y de constante penar. La muestra más elocuente de ello fue la lucha del movimiento de caciques apoderados de principios del siglo XX, sobre el cual el THOA ha montado la metodología de la historia oral, como una alternativa epistémica que de cuenta de la pluriversidad, simplemente como otro mundo posible, el *suma jaqaña*, *sumaj kawsay*, el vivir bien.

Existe un orden andino de las cosas entre el que los autores indígenas estudiados muestran una narrativa abiertamente cósmica y como un campo magnético; nuestro mismo planeta estaría conceptuado bajo este principio, bajo el influjo de las vibraciones electromagnéticas. Esta fuerza estaría presente en todos los entes vivientes y no vivientes,

que el mundo andino considera como *illa*, “ídolos” en el saber de Waman Puma de Ayala (ver Figura 13).

Según las gráficas de Waman Puma de Ayala y Pachacuti Yamqui, el ayllu está dimensionado bajo estas características, principio extrapolable casi a todos los elementos coexistentes junto al *jaqi*, pareja social; incluso las prácticas sociales o políticas están concebidas como micro campos energéticos, como entes duales compuestos por una subjetividad o fuerza vital y materia, que deberían actuar en forma equilibrada, parte de la gobernabilidad en el ayllu sería circunscribirse a su movimiento.

Llama la atención que entre las tantas luchas anticoloniales se advierten estas señales y giros. En el caso del efímero gobierno de los Willka, se planteó lo dual complementario: el gobierno del sol y el gobierno criollo-mestizo, una propuesta renovada según la cual las dos repúblicas podrían gobernar cada parcialidad en igualdad de condiciones. Lo propio pasó con la propuesta de “renovación de Bolivia” de Nina Qhispi, bajo la política de la “hermandad”, porque un “pueblo que oprime a otro no puede ser libre” (1932).

El THOA, a través de la propuesta de reconstitución del ayllu en el nivel local y regional, no sólo ha sido capaz de construir este horizonte sino de recuperar los principales paradigmas epistémicos trazados en las luchas anticoloniales. Dichos paradigmas han sido extrapolados como modelo de renovación de Bolivia, y llegaron a ser esenciales en la transformación de la realidad política, social y cultural del país.

Asimismo, la propuesta de Asamblea Constituyente y su implementación, tanto como las reformas constitucionales introducidas antes del advenimiento del gobierno de

Evo Morales, forman parte de ese legado ontológico y epistémico descolonial, mejor dicho doblemente descolonial. Todo parece indicar que la tesis de Spivak (1995) aguantó hasta que los propios movimientos sociales indígenas emprendieron el camino de la reconstitución, en cuya vorágine el “proceso de cambio” de Bolivia, sino totalmente, al menos en parte sigue el *thaki*, camino hacia la renovación.

De igual modo, los paradigmas de punta de la modernidad, tales como la “multietnicidad” y “pluriculturalidad”, han quedado como el punto de partida, limitados por su propia definición que se circunscribe al campo social, como algo natural, y no precisamente a la pluriversidad simbiótica y no simbiótica circundante, que de modo objetivo o subjetivo hacen la política del ayllu, el *suma jaqaña o sumaj kawsay*, buen vivir, que es como se entiende a la comunidad organizada por el principio de la “solidaridad orgánica”, para usar el término de Durkheim (1982).

Para terminar, decir que el gobierno de Evo Morales, si no es totalmente un giro descolonial, es al menos el punto de partida del proceso político de reconstitución del ayllu, de renovación de Bolivia. Esta política del ayllu, del buen vivir, hubo sido restituida por el THOA a través de la historia oral, la otra epistemología pluriversa. Bajo este marco, “El proceso de cambio” del Presidente Morales, ciertamente no es del todo puro en la mentalidad eurocéntrica, al menos es un gobierno de los movimientos sociales que intenta transitar por el *thaki*, el *pachakuti*, para poner Bolivia de pie.

Waman Puma de Ayala fue un indio que advirtió que el mundo estaba al revés, ahora es otro indio el que intenta revertir esa situación por medio de la aplicación del

“proceso de cambio” para llegar al *suma jaqña* que los pueblos indígenas legítimamente reivindicamos y demandamos.

FIGURAS

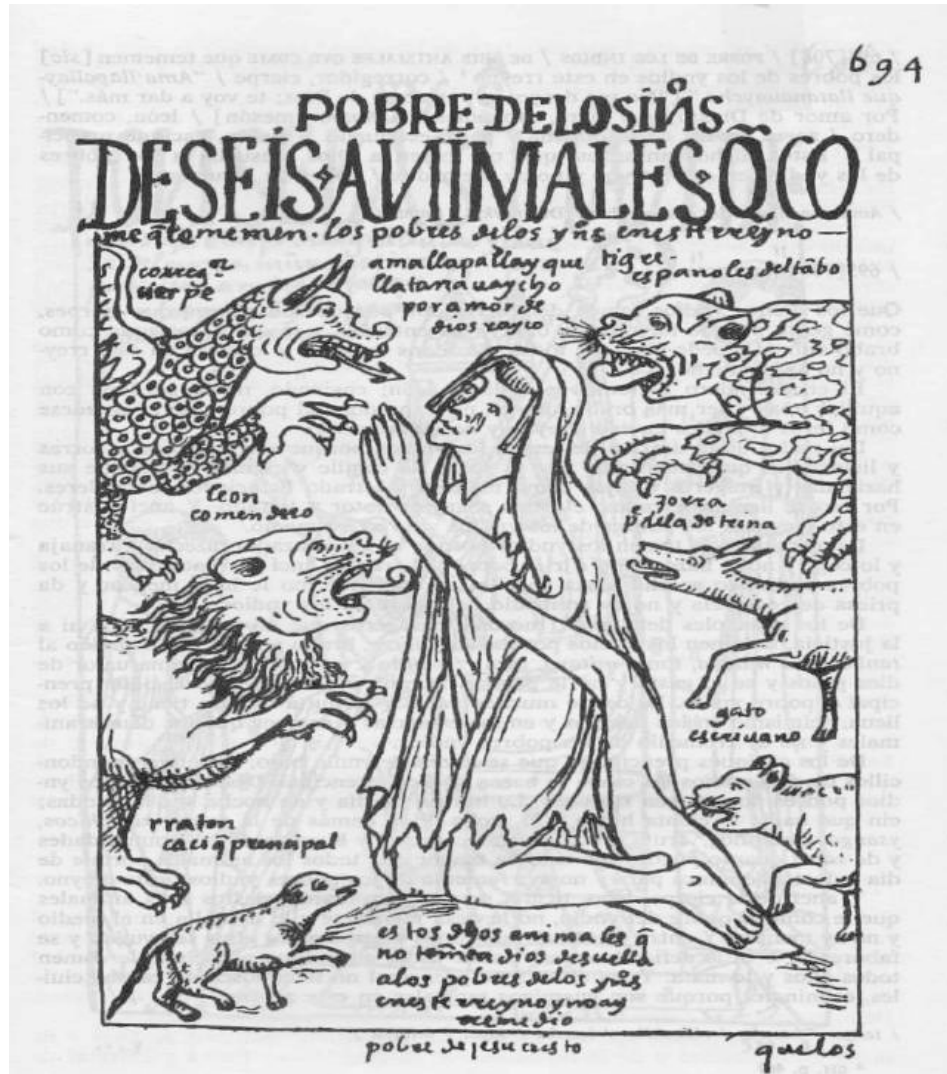


Figura 1: 694[708]POBRE DE LOS INDIOS/ DE SUS ANIMALES QUE COME que tememen los pobres de los yndios en este rreyno /corregidor, cierge / “Ama llapallay que llatanauaycho”. [“No me despojen por amor de Dios; te voy más.”] Por amor de Dios ayco /tigre, españoles del tanbo [mesón] / león, comendero / zorro, padre de la dotrina /gato, escribano / rratón, cacique principal / Estos animales, que no temen a Dios, desuella a los pobres de los yndios en este rreyno y no ay remedio. /pobre de Jesucristo /

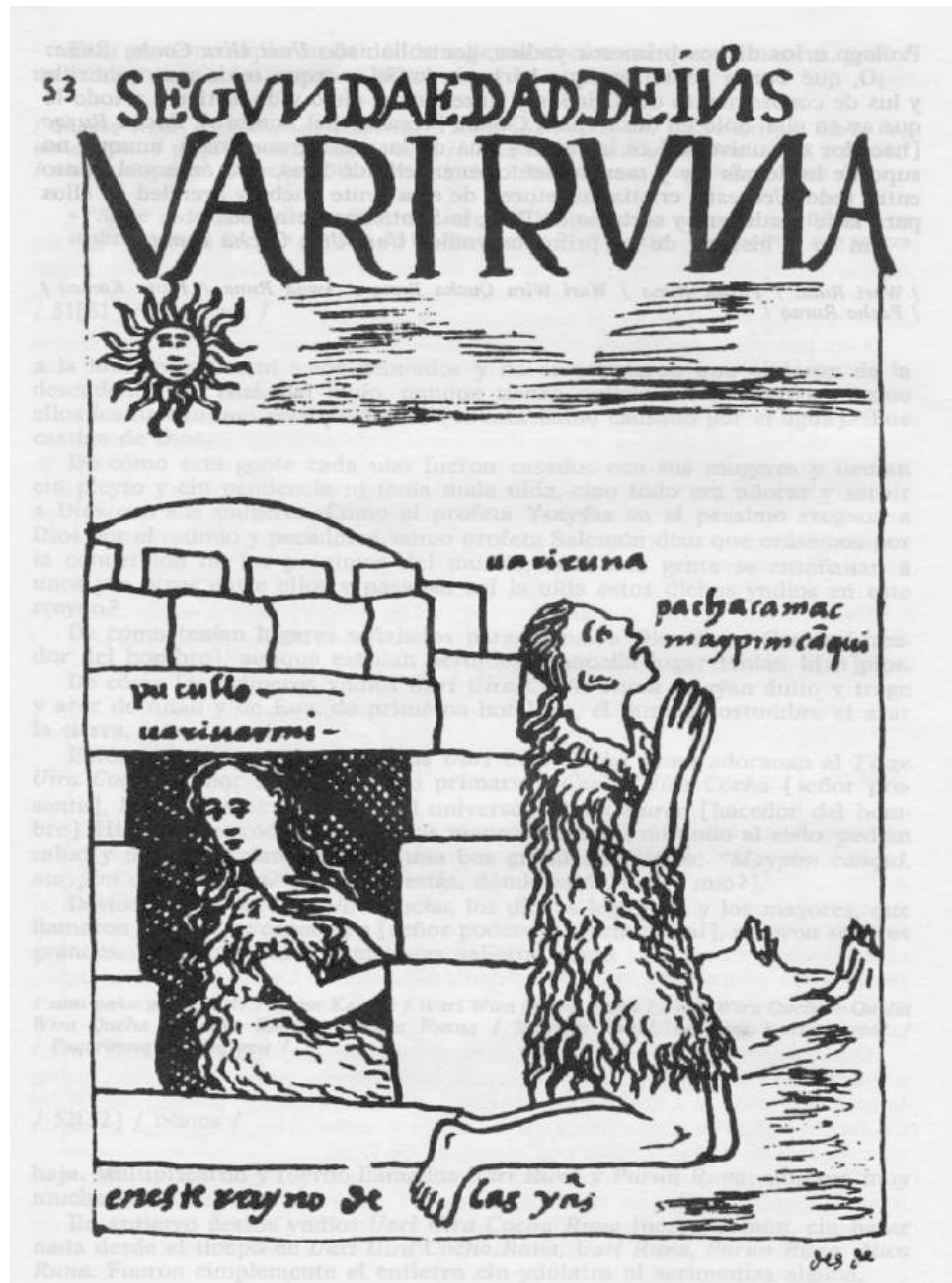


Figura 2: 53[53] / SEGUNDA EDAD DE INDIOS / VARI RVNA / pucullu [“casita”] / Uari uarmi / Pacha cama, maypim camqui? / en este rreyno de los Yndias /

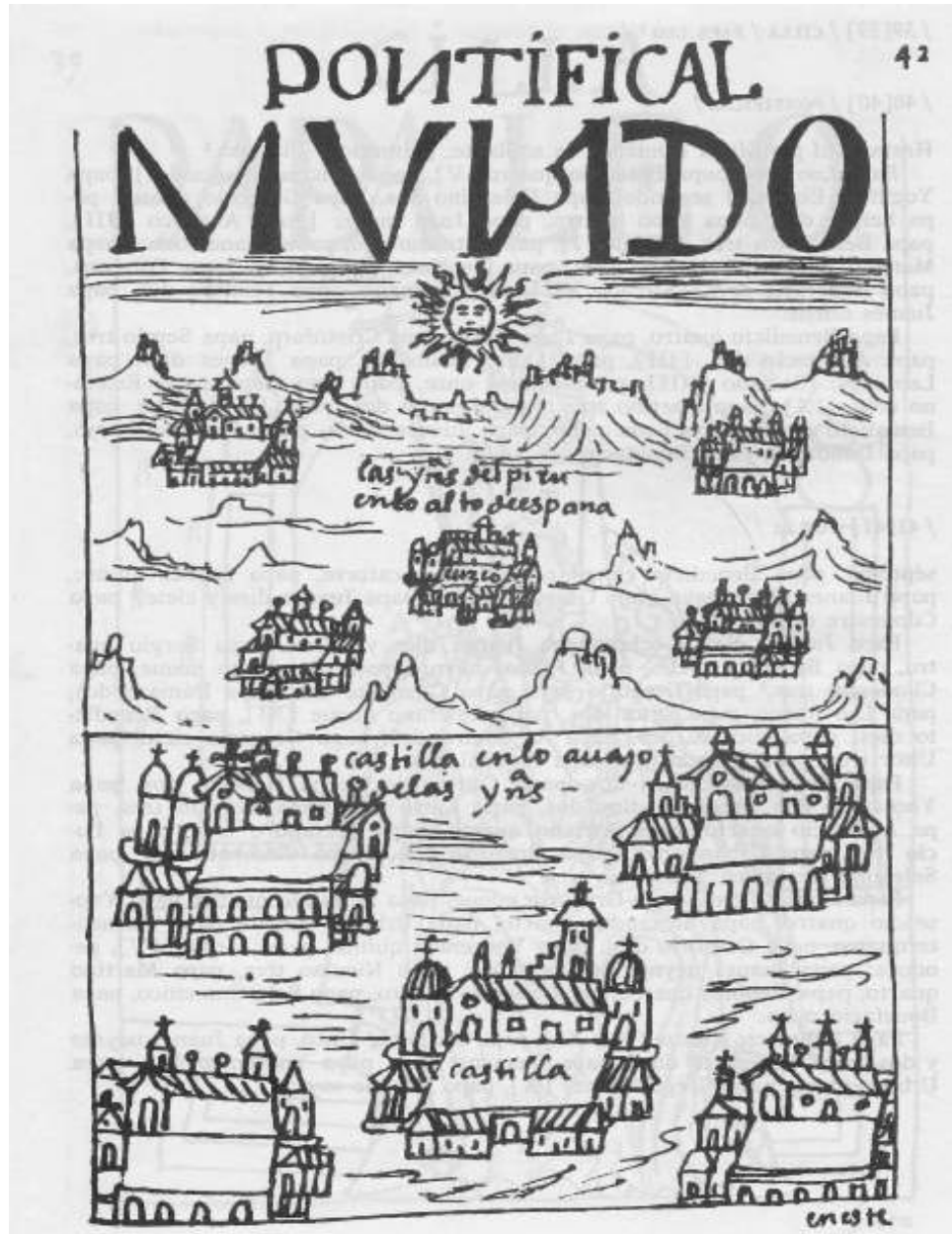


Figura 3: 42[42] PONTIFICAL MUNDO / las Yndias del Perú en lo alto de España /Cuzco Castilla en lo auajo de las Yndias / Castilla /

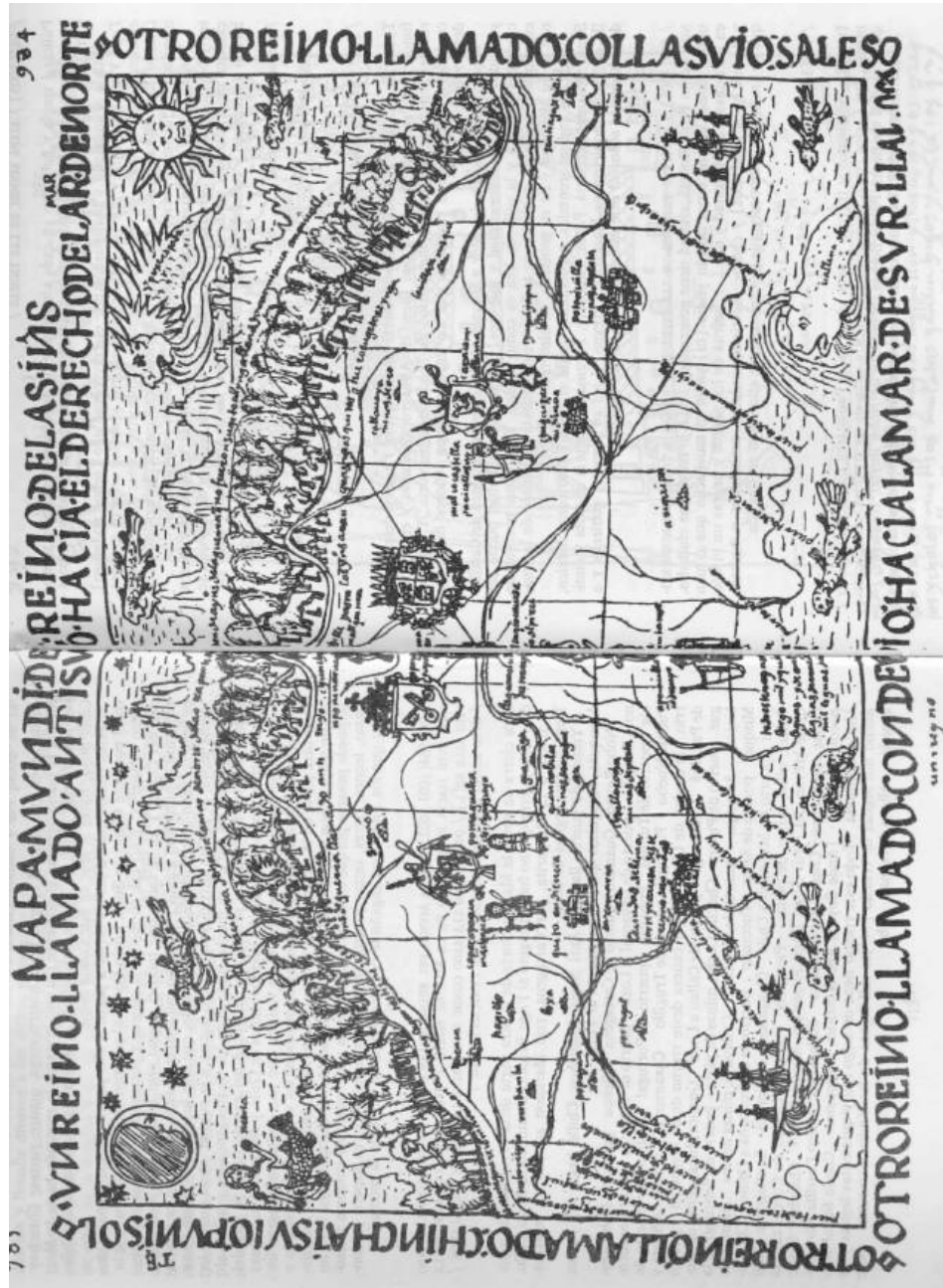


Figura 4: 983[1001-1002] MAPA MVNDI DEL REINO DE LAS INDIAS / VN REINO LLAMADO ANTI SVIO HACIA EL DERECHO DE LA MAR DE NORTE / OTRO REINO LLAMADO COLLA SVIO SALE SOL / OTRO REINO LLAMADO CONDE SVIO HACIA LA MAR DE SVR, LLANOS / OTRO REINO LLAMADO CHINCHAI SVIO PVNIENTE SOL /



Figura 5: 364[366] CONSEJO REAL DESTOS REINOS CAPAC INGA TAVANTIN SVIO CAMACHICOC APOCONA [Los señores que gobiernan el Tawantin suyu] / CONZEJO RREAL deste rreyno /

CONSEJO REAL HEREDERO REINADO CARLOS IV (1808) [Las leyes escolares que gobiernan el Tawantinsuyu] CONSEJO LITEL

~PREGUNTA EL AUTOR MAVILAVAIACHAMITAMA



pregunta autor vnu estea

Figura 6: 366[368] / PREGUNTA EL AVTOR / “MA, VILLAVAP” [“Pero, díganme”] ACHAMITAMA” [Aymara: Tu llanto desde allí] Pregunta el autor /



Figura 7: 1057[1065] / CIVDAD / LA VILLA RICA EN PERIAL DEL POTOCHI. Por la dicha mina es Castilla, Roma es Roma, el papa es papa y el rey es monarca del mundo y la santa madre iglesia es defendida y nuestra santa fe guardada por los quatro rreys de las

Yndias y por el enperador *Ynga*. Agora lo podera el papa de Roma y nuestro señor rrey don Phelipe el terzero. / PLVS VLTRA / EGO PVLCI CVLLVNAS EIOS / Chinchá Suyo / Colla Suyo / minas de Potosí de plata / ciudad enperial, Castilla /

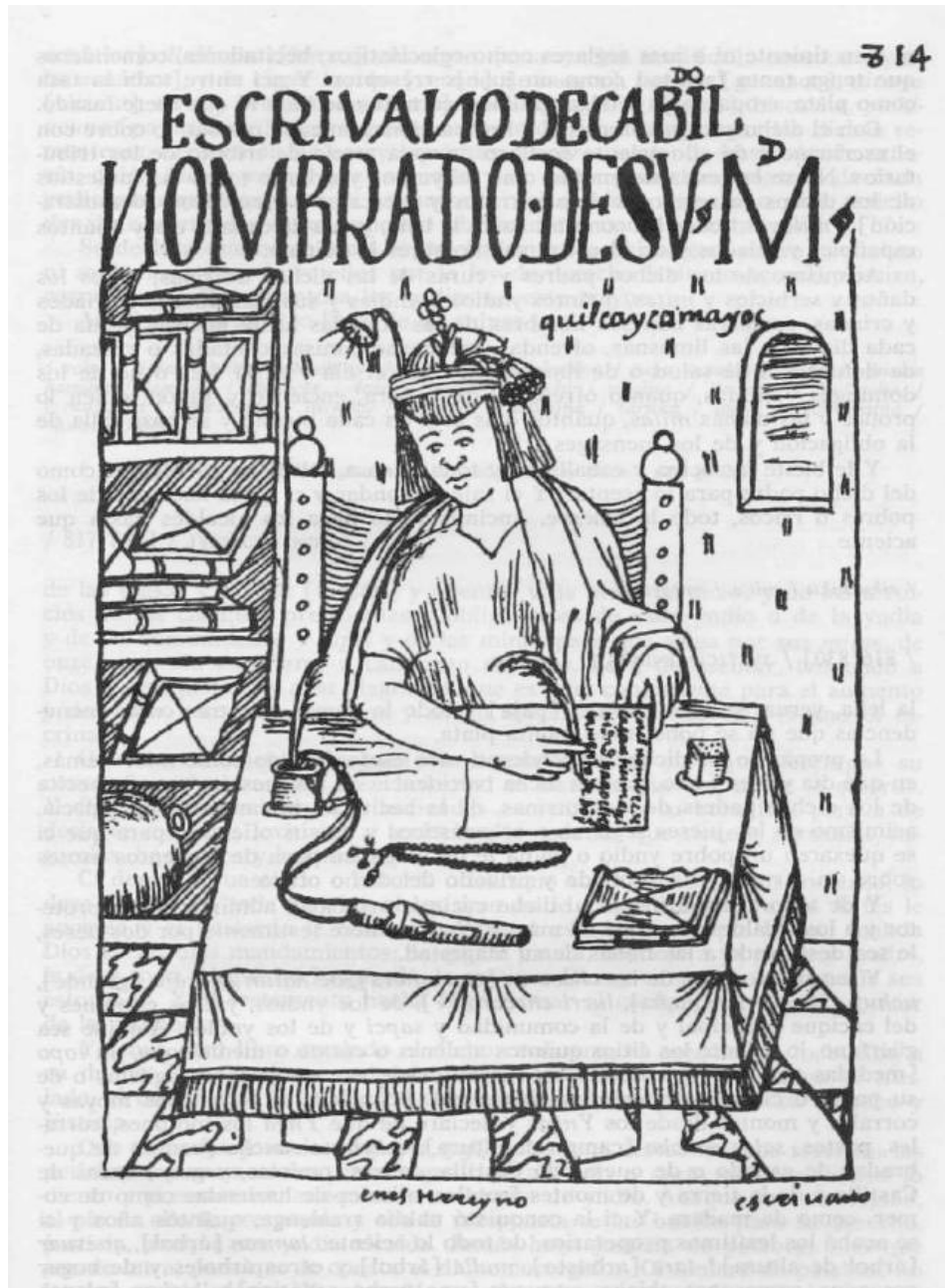


Figura 8: 814[828] ESCRIBANO DE CABILDO NOMBRADO DE SV MAGESTAD /
quilcay mayayoc [escribano] / En el nombre de la Santísima Trinidad hago el testamento
de Pedro... / en este rreyno /



Figura 9: 149[149] EL TERZERO CAPITAN / CVCI VANAN CHIRE / hasta Tanbo Ynga /

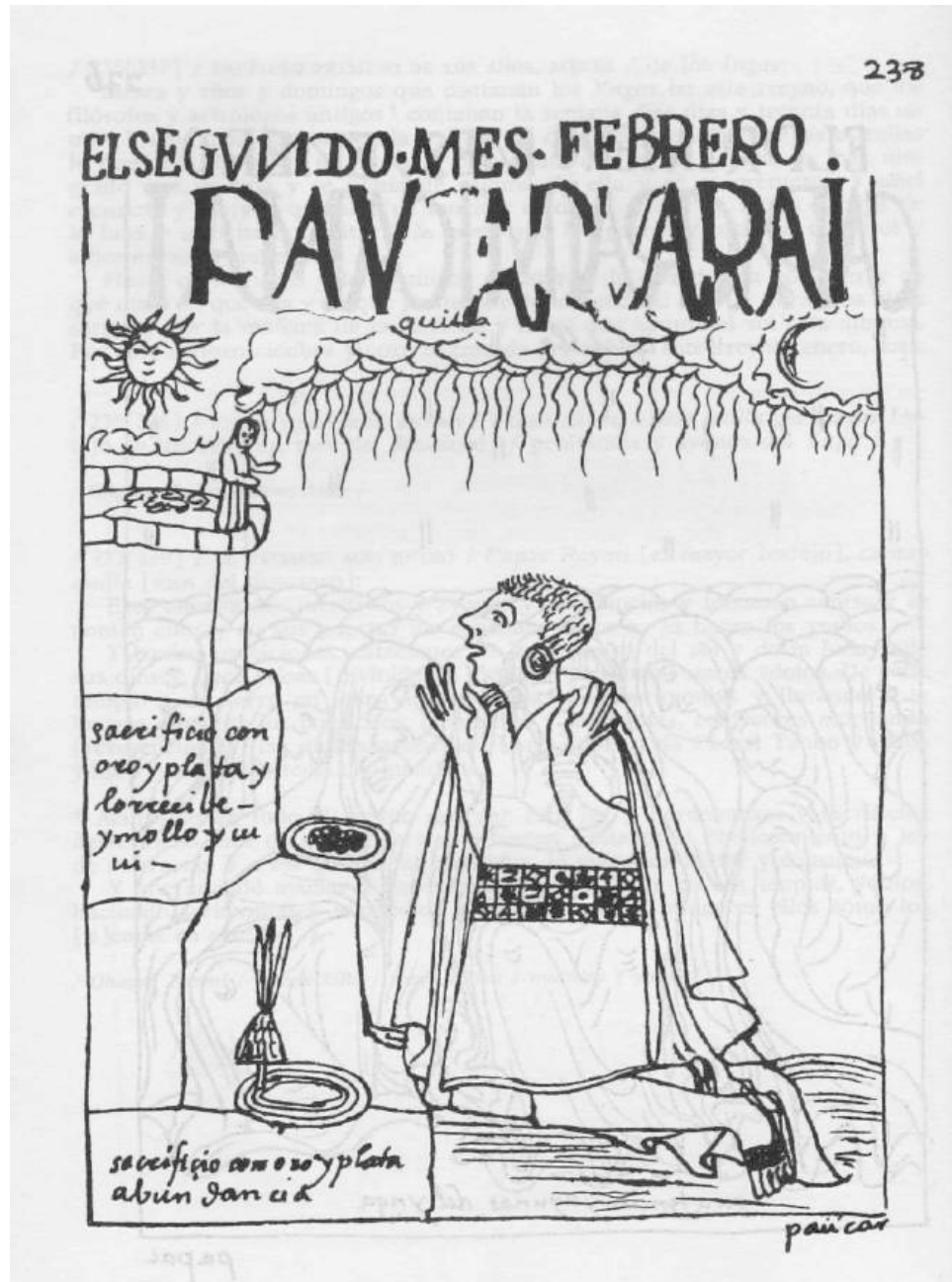


Figura 10: 238[240] EL SEGUNDO MES, FEBRERO / PAVCAR VARAI Quilla / sacrificio con oro y plata y lo recibe, y mollo y cuui / sacrificio con oro y plata, abundancia /

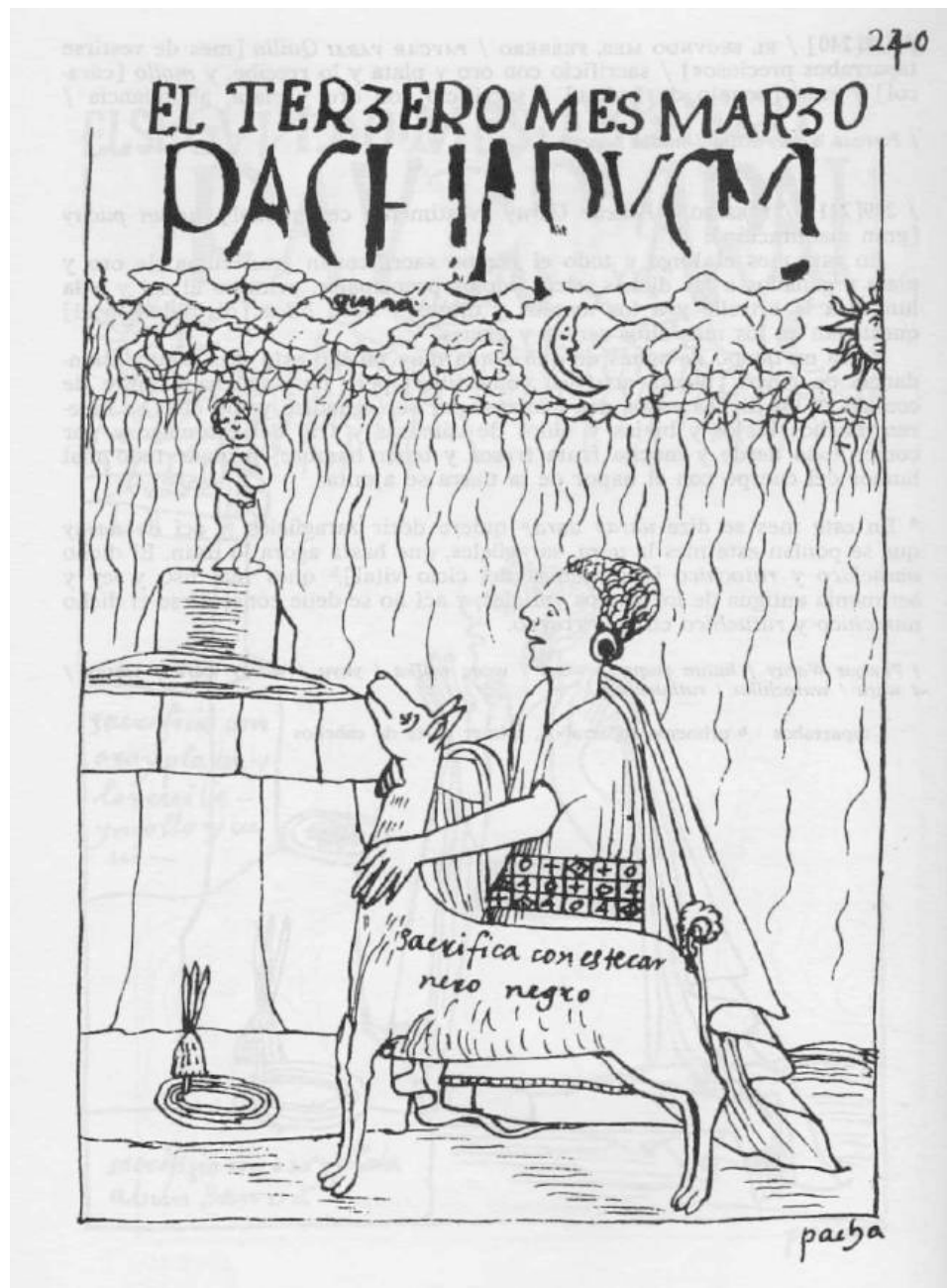


Figura 11: 240[242] / EL TERZERO MES, MARZO / PACHA PVCVI Quilla [mes de la maduración de la tierra] / sacrifica con este carnero negro /



Figura 12: 248[250] IVLIO / CHACRA RICVI CHACRA CVNACVI CHAVA
 VARQVM quilla [mes de la inspección de la tierra, de la distribución de tierra] / ualla
 uiza, pontize / sacrificio /



Figura 13: 261[263] / CAPITULO DE LOS IDOLOS / VACA BILLCA INCAP [divinidades del Inka] / Uana Cauri uaca /Tupa Ynga / “Uaca bilcanona Pim camcunamanta ama parachun runtochun ninqui Rimari, Chaylla” [“waqas, willka” Quien de ustedes ha dicho ‘no llueva, que no hiele, que no granice?’!Hablen; Esto es todo’.] / “Manam nocacunaca, Ynca.”[“No fuimos nosotros, Inka”.] /Con todas las uacas [divinidad tutelar local] habla el Ynga. /



Figura 14: 883[897] INDIOS / ASTROLOGO PVETA QVE SAVE del ruedo del sol y de la luna y eclipse y de estrellas y cometas ora, domingo y mes y año y de los quatro uientos del mundo para sembrar la comida desde antigua / astrólogo /

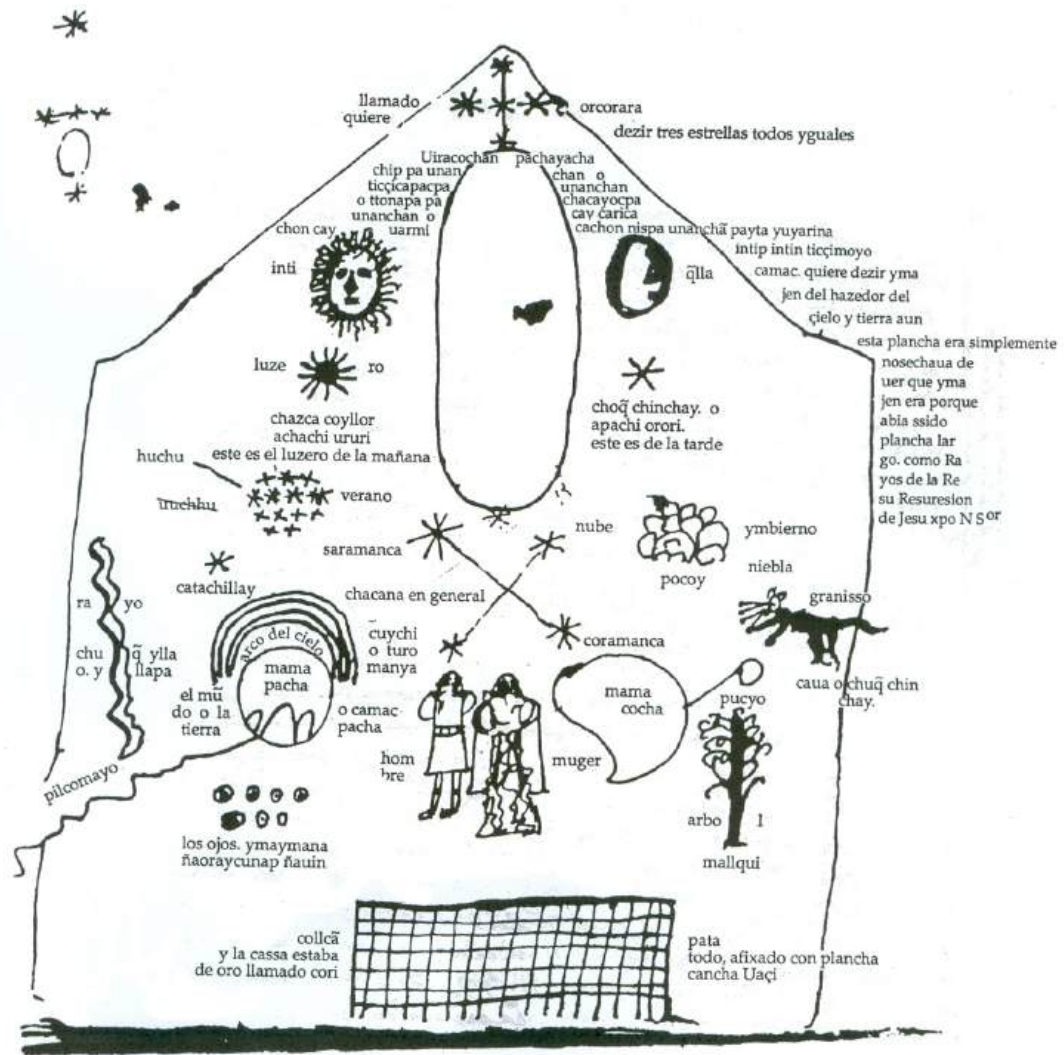


Figura 15: Altar de templo, denominado Coricancha del Cuzco, según Pachacuti Yamqui.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Rolena. *Cronista y príncipe. La obra de Don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.
- Albó, Xavier. "Retorno del Indio". *Revista Andina* 11 (1991): 299-345.
- Almaraz, Sergio. *Bolivia, Réquiem para una República*. Montevideo: Biblioteca de Marcha, 1970.
- Amodio, Emanuele. *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen americana en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Abya Yala, 1993.
- Ansión, Juan. "La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía." En *Educación en ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*, editado por Juan Ansión y Fidel Tubiño, 37-62. Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Red Internacional de Estudios Interculturales, Universidad de la Frontera, 2007.
- Arguedas, Alcides. *Pueblo enfermo*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla, 1937.
- Arguedas, José María. *Dioses y hombres de Huarochirí*. México: Siglo XXI, 1975.
- Arnold, Denise Y., Domingo Jimenez A. y Juan de Dios Yapita. *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: HISBOL, ILCA, 1992.
- Arnold, Denise Y. con Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo Ayca. *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. La Paz: Plural, ILCA, 2007.
- Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita. *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, PIEB, 2000.
- Arnold, Denise Y. "Ensayo sobre los orígenes del textil andino." En *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. Denise Y. Arnold con Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo Ayca, 49-84. La Paz: Plural, ILCA, 2007.
- Arnold, Denise Y., y Elvira Espejo Ayca. "Los debates en torno a los *tocapus* coloniales desde el Ayllu Qaqachaka, Bolivia." En *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*, Denise Y. Arnold con Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo Ayca, 85-129. La Paz: Plural, ILCA, 2007.

- Arriaga, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, 2da ser., t. I. Lima: Imprenta y librería Sanmartí y Ca., 1917.
- Astuhuamán Gonzáles, César W. “Los otros Pariacaca: Oráculos, montañas y parentelas sagradas.” En *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, editado por Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziolkowski, 97-119. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA, 2008.
- Ayllu Sartañani. *Pachamamax tipusiwa (la Pachamama se enoja) I: Qurqhi*. La Paz: Aruwiyiri, 1992.
- Bastien, Joseph. “Land litigations in an andean Ayllu from 1592 until 1972.” *Etnohistory*, 26/2 (spring 1979): 101-131.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. 17ª reimpresión. Argentina: Amorrortu, 2001.
- Berruezo, María Teresa. *La participación americana en las cortes de Cádiz 1810-1814*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua Aimara*. Facsímile de la primera edición. La Paz - Cochabamba: MUSEF, CERES, IFEA, [1612]1984.
- Castro-Gomez, Santiago. “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’.” En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 145-162. Buenos Aires: CLACSO, UNESCO, 2003.
- Cereceda, Verónica. “Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al *tinku*.” En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, Teresse Bouysse-Cassagne et al., 133-231. La Paz: HISBOL, 1987.
- Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. Translated by Joan Pinkham. New York - London: Monthly Review Press, 1972.
- , *Discurso sobre el colonialismo*. Traducido por Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga y Beñat Baltza Alvarez. Madrid: Akal, 2006
- Colon, Cristóbal. Diario de octubre al 11 de diciembre. En *Cristóbal Colon, textos y documentos completos*, editado por Consuelo Varela. Madrid: Alianza, 1982
- Varela, Consuelo, Cristóbal Colón. *Textos y Documentos Completos, Relaciones de Viajes, Cartas y Memoriales*. Madrid, 1986, n.º LXXIX.

- Condarco Morales, Ramiro. *Zárate, el "temible Willka". Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*. La Paz: Imprenta y Librería Renovación, 1982.
- Conde Mamani, Ramón. "Lucas Miranda Mamani: Maestro indio Uru-Murato." En *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* Roberto Choque Canqui et al., 109-122. La Paz: Aruwiñiri-THOA, 1992.
- Condoreno, Cristóbal. "Jucha Mallku de Tupujuquhu, bultos ceremoniales, constituciones no escritas." Archivo Documental del Taller de Historia Oral Andina, La Paz, s.f.
- Condori Chura, Leandro, y Esteban Ticona Alejo. *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan purirarunakan qillqiripa*. La Paz: HISBOL, THOA, 1992.
- Condori Uruchi, Juan. "Quiénes somos en Qullasuyu." *Boletín Chitakolla*, 16 (1986): 6-7.
- Coronil, Fernando. "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo." En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 87-112. Buenos Aires: CLACSO, UNESCO, 2003.
- Cugoano, Quaba Ottabah. *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. New York: Penguin Classics, [1787] 1999.
- Cummins, Tom. "Let me see! Reading is for them: Colonial Andean Images and Objects 'Como es Costumbre tener los Caciques Señores'." In *Native Traditions in the Postconquest World: a symposium at Dumbarton Oaks, 2nd through 4th October 1992*, editado por E.H. Boone and T. Cummins, 91-148. Washington DC: University of Chicago, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998.
- Curatola Petrocchi, Marco. "La función de los oráculos en el Imperio inca." En *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, editado por Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziolkowski, 15-69. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA, 2008.
- Choque Canqui, Roberto. "La escuela indigenal: La Paz (1905-1938)." En *Educación Indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* Roberto Choque Canqui, 19-40. La Paz: Aruwiñiri-THOA, 1992.

- . *Jesús de Machaca: La marka rebelde 1. Cinco siglos de historia*. La Paz: Plural, CIPCA, 2003.
- Churata, Gamaliel. *El pez de oro. Retablos del laykhakuy*. La Paz y Cochabamba: Canata, 1957.
- Danticat, Edwidge. *El Effect. The Coriolis Effect*. Stockholm, Wis.: Midnight Sales, 1968.
- De la Cadena, Marisol. “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad.” En *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*, compilado por Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval, 107-152. Perú: IFEA, IEP, 2008.
- De la Torre, Manuel. *Astronomía Andina*. Preimpresión. La Paz: s.e., 2005.
- Demelas, Marie-Danièle. “Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia 1880 – 1910.” *Historia Boliviana* 1/2 (1981): 55-82.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Traducido por Oscar del Barco y Conrado Ceretti. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Buenos Aires: Longseller, 2006.
- Durkheim, Emilie. *La división del trabajo social*. Madrid: AKAL, 1982.
- Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Abya Yala, 1994.
- . “Más allá del eurocentrismo: El Sistema - Mundo y los límites de la modernidad.” En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera y Carmen Millán de Benavides, 147-161. Bogotá: CEJA, 1999.
- Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- . “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?” En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 113-142. Buenos Aires: CLACSO, UNESCO, 2003.

- Espino Relucé, Gonzalo. *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Quito: Ediciones Abya Yala, 1999.
- Estermann, Josef. *Filosofía andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala, 1998.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Primera edición en español. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- . *Mascaras blancas, piel negra*. La Habana: Instituto del Libro, 1968.
- Federación de Ayllus de la Provincia Ingavi (FACOPI). *Estructura orgánica*. La Paz: Aruwiyiri-THOA, 1993.
- Fernández Juárez, Gerardo. “Ajayu, animu, kuraji: el ‘susto’ y el concepto de persona en el altiplano aymara.” En *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, compilado y editado por Alison Spedding Pallet, 185-217. La Paz: Instituto Ecuménico de Teología & Plural, 2004.
- . *El banquete aymara: mesas y yatiris*. La Paz: HISBOL, 1995.
- Fernández Osco, Marcelo. *Estudio sociojurídico: Práctica del derecho indígena originario en Bolivia*. La Paz: CONAMAQ, CIDOB, COOPI, 2009.
- . *La ley del ayllu. Práctica de jach’a justicia y jisk’a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. La Paz: PIEB, 2000.
- . “Pachakuti. Pensamiento crítico descolonial aymara frente a epistemes opresoras.” En *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*, compilado por Mario Yapu, 79-104. La Paz: U-PIEB, IFEA, 2006.
- . “El poder de la palabra: Documento y memoria oral en la resistencia de Waquimarka contra la expansión latifundista (1874-1930).” Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad Mayor de San Andrés, 1996.
- Fernández Osco, Marcelo, y Yamila Gutierrez Callisaya (colab.). “Modos originarios de resolución de conflictos en torno al tema tierra en la zona andina”. En *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*, Vincent Nicolas, Marcelo Fernández, Elba Flores, 25-99. La Paz: Fundación UNIR Bolivia, Fundación PIEB, 2007.

- Fernández Osco, Marcelo, y Yamila Gutierrez Callisaya. *Pluriversidad: rostros de la interculturalidad*. Preedición. La Paz: CONAMAQ, CIDOB, COOPI, 2009.
- Flores Apaza, Policarpo. *El hombre que volvió a nacer. Vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku*. La Paz: AOS, PADEM, COSUDE, 2005.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *La interculturalidad a prueba*. Monografías Band ser., t. 43. Auflage Aachen: CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie Reihe Monographien, 2006.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Segunda edición en español. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1978.
- Francovich, Guillermo. *La filosofía en Bolivia*. La Paz: Librería y Editorial Juventud, 1998.
- Gaceta Oficial de Bolivia. *Constitucion Política del Estado*. 2009.
- . *Ley de Participación Popular*. 1994.
- . *Reformas a la Constitucion Política del Estado*. 2004.
- García, Jorge, et al. *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna. Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir. Learning Wisdom and the Good Way to Live*. Quito: Amawtay Wasi Pakta Kawsaypak Sumak Yachay Wasi, UNESCO, 2004.
- García Canclini, Nestor. “La construcción de identidades en la cultura global.” En *Construcción de identidades en sociedades pluralistas*, compilado por Jochen Dichen, et al., 61-74. Buenos Aires: Lumiere, 2007.
- García Linera, Alvaro. “La crisis del Estado y las sublevaciones indígena-plebeyas.” En *Memorias de octubre*. Alvaro García Linera, Raúl Prada y Luis Tapia, 27-86. La Paz: Muela del Diablo, 2004.
- . “Estado Plurinacional.” En *La transformación pluralista del Estado*, Alvaro García Linera, Luis Tapia Mealla y Raúl Prada Alcoreza, 19-88. La Paz: Muela del Diablo, 2007.
- . “La muerte de la condición obrera del Siglo XX: la Marcha Minera por la Vida.” En *El retorno de la Bolivia plebeya*. Alvaro García Linera et al., 13-49. La Paz: Muela del Diablo, 2000.

- “¿Qué es la democracia? Apuntes sobre discurso y política.” En *Pluriverso. Teoría política boliviana*. Alvaro García Linera, et al., 80-110. La Paz: Muela del Diablo, 2001.
- “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia.” En *Tiempos de rebelión*. Alvaro García Linera, et al., 9-82. La Paz: Muela del Diablo, 2001.
- Girault, Louis. *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: CERES, MUSEF, Quipus, 1988.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua de todo el Perú llamada Lengua Quichua o del Inca*. Lima: Instituto de Historia, 1952.
- González Casanova, Pablo. *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI, 1970.
- González-Aramayo, Juan. *La interculturalidad en tiempos de modernidad y postmodernidad*. Oruro: Ediciones INS Ángel Mendoza Justiniano, 2002.
- Grieshaber, Erwin P. “La expansión de la hacienda en el departamento de La Paz, Bolivia, 1850-1920: una revisión cuantitativa”. *Revista Andes* No 2, Universidad Nacional de Salta (1991): 79-92.
- Guha, Ranajit. “Prefacio a los estudios de la subalternidad. Escritos sobre la historia y la sociedad surasiática.” En *Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, compilado por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, 23-24. La Paz: Coordinadora de Historia, SEPHIS, Aruwiwiri, 1996a.
- “Sobre algunos Aspectos de la Historiografía Colonial de la India.” En *Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, compilado por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, 25-32. La Paz: Coordinadora de Historia, SEPHIS, Aruwiwiri, 1996b.
- Gutiérrez Callisaya, Yamila M. “El CONAMAQ y el movimiento de reconstitución de los Ayllus.” Archivo Documental del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu CONAMAQ, La Paz, s.f.
- “El CONAMAQ y la Asamblea Constituyente.” Archivo Documental del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu CONAMAQ, La Paz, s.f.
- “El proceso de reconstitución del Ayllu. Una propuesta política, ideológica y estratégica desde los ayllus y markas de Cochabamba-Nación Sura”. Informe

escrito a pedido del Consejo de Ayllus y Markas de la Nación Sura, Cochabamba, 2007.

Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984.

Hardt, Michael y Antonio Negri. *Multitud Guerra y democracia en la era del Imperio*. Primera edición en español. Traducido por Juan Antonio Bravo. Buenos Aires: Debate, 2004.

Heidegger, Martín. *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1958.

----- . *Ser y tiempo*. Segunda reimpresión. Madrid: Trotta, 2006.

Heise, María. *Interculturalidad un desafío*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1994.

Homero. *La Odisea*. México: Universidad Nacional de México, 1921.

Huanca, Tomas. *Jilirinaksan arsüwipa*. "Testimonio de nuestros mayores". La Paz: THOA, 1991.

----- . *El Yatiri en la comunidad Aymara*. La Paz: CADA, 1989.

Hurtado, Javier. *El Katarismo*. La Paz: HISBOL, 1986.

Ibarra Grasso, Dick. *Ciencia astronómica y sociología incaica*. Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1982.

Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1952.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. España: Alfaguara, 2002.

Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Buenos Aires: PAIDOS, 1996.

Kusch, Rodolfo. *América profunda*. Argentina: Librería Hachette S.A., 1962.

----- . *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambiero, 1976.

----- . *El pensamiento indígena americano*. México: José M. Cajica JR. S.A., 1970.

- Laimi Ticona, Teófilo. "Reflexiones acerca del ser andino (Ensayo)." *Kollasuyu. Filosofía andina. Revista de la Carrera de Filosofía – UMSA*. Quinta Epoca N° 1 (Diciembre 2002): 31-36.
- Lajo, Javier. "Qhapaq ñan: la ruta Inka de sabiduría." Minga / Mutirao informativa de movimientos sociales, <http://movimientos.org/enlacei/QhapaqNan.pdf/> (acceso: octubre 6, 2009).
- Lame, Manuel Quintin. *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la "civilización"*. Bogotá: Gonzalo Castillo Cárdenas - Comité de Defensa del Indio, 1973.
- Lander, Edgardo. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos." En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 11-40. Buenos Aires: CLACSO & UNESCO, 2003.
- Langer, Erick Detlef. *Economic Change and Rural in Southern Bolivia, 1880-1930*. Stanford, California: Stanford University Press, 1989.
- Lara, Jesús. *Diccionario Qheshwa-Castellano. Castellano-Qheshwa*. Quinta Edición. La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro, 2001.
- Layme Pairumani, Felix. *Diccionario bilingüe Aymara-Castellano. Castellano-Aymara*. Tercera Edición. El Alto: Consejo Educativo Aymara, 2004.
- Lehm, Zulema y Rivera, Silvia. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA, 1988.
- Lehmann-Nitsche, R. *Coricancha. El templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor*. Tomo III de la Revista del Museo de La Plata. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora Coni, 1928.
- Lenkersdorf, Carlos. *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. México: Plaza y Valdes S.A. de C.V., 2004.
- . *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Angel Porrúa, 2002.
- Llanque Chana, Domingo, et al. *Diccionario Aymara-Castellano/ Arunakan Liwru Aymara-Kastillanu*. Edición Preliminar. Puno: Proyecto Experimental de Educación Bilingüe-Puno, 1984.

- Lockhart, James. "La conciencia, la sociedad y la cultura. La posible relevancia de México Central para la Región Andina." En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*, t. II, Colección 500 años, Segundo Moreno y Frank Salomon, 509-553. Quito: Abya Yala, 1991.
- . *The Nahuas After the Conquest*. Stanford, California: Stanford University Press, 1992.
- Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Traducido por Sergio Albano. Argentina: Gradifco, 2005.
- Loza, Carmen B. "El quipu y la prueba en la práctica del Derecho de Indias, 1550-1581." *Population* 1-2 (1998): 5-20.
- Luna, Luis Eduardo. *Vegetalismo. Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986.
- Magli, Giulio. "Mathematics, Astronomy and Sacred Landscape in the Inka Heartland." *Nexus Network Journal*, vol. 7 no. 2 (Autumn 2005).
<http://www.nexusjournal.com/Magli.html> (acceso: noviembre 23, 2009)
- Mamani Condori, Carlos. *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos*. Chukiyawu-La Paz: Aruwiwiri, 1992.
- . *Taraq 1866-1935: Masacre, guerra y "renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiwiri, 1991.
- Mamani Capchiri, Humberto. "La educación en la visión de la sociedad criolla: 1920-1943". En *Educación Indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* Roberto Choque Canqui, 79-98. La Paz: Aruwiwiri-THOA, 1992.
- Matienzo, Juan de. *Gobierno del Perú*, Tomo XI. Paris, Lima: Editorial Travaux de L'institut Francais D'études Andines, [1567] 1967.
- Marof, Tristán. *La tragedia del altiplano*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1932.
- Martinez, Gabriel. *Una mesa ritual en Sucre*. La Paz y Sucre: HISBOL, ASUR, 1987.
- Medina, Javier. *Suma tamaña. Por una convivencia postindustrial*. La Paz: Garza Azul, 2006.

- Medinacelli G., Ximena. "Comunarios y yanaconas: Resistencia pacífica de los indios de Omasuyos (s. XIX)." Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Mayor de San Andrés, 1986.
- Mignolo, Walter. "Afterword: Writing and Recorded Knowledge in Colonial and Postcolonial Situation". In *Writing without Words. Alternatives Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo, 292-313. Durham and London: Duke University Press, 1994.
- . "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad." En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 55-85. Buenos Aires: CLACSO, 2003.
- . "El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial". En *Interculturalidad: descolonización del estado y del conocimiento*. Walsh, Catherine, Alvaro García Linera, Walter Mignolo. Buenos Aires: Signo, 2006.
- . "Evo Morales: ¿Giro a la izquierda o giro des-colonial?" *ALAI - América Latina en movimiento* (diciembre 25, 2005) <http://alainet.org/active/10270&lang=es/> (acceso: noviembre 17, 2009).
- . "Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas". En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides, 55-74, traducido por Ana María Escovar y Mercedes Guhl. Santa Fe de Bogotá: Colección Pensar, 1999.
- . "Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial". *Tabula Rasa* No 9 (julio-diciembre 2008): 39-60.
- . *The Idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- . "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)." *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*, Año 1 N° 2 (Primer semestre 2009): 251-276.
- . *Local Histories: Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- . "La opción descolonial". *Letral*, Número 1 (2008): 4-22. <http://www.proyectoletral.es/revista/autores.php#void/> (acceso: octubre 18, 2009).

- , “El potencial epistemológico de la historia oral: alguna contribución de Silvia Rivera Cusicanqui.” En *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, editado por Daniel Mato, 201-212. Caracas: CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002.
- Miranda Luizaga, Jorge, y Viviana del Carpio Natcheff. “El valor de pensar diferente y revitalizar nuestros orígenes”. *Kollasuyu. Filosofía Andina. Revista de la Carrera de Filosofía – UMSA*. Quinta Epoca N° 1 (Diciembre 2002): 55-66.
- Mitre, Antonio. *El monedero de los Andes. Región económica y moneda boliviana en el siglo XIX*. La Paz: HISBOL, 1986.
- Moya, Ruth. “Ecuador: bilingüismo y educación”. En *Etnias, educación y cultura. Defendemos lo nuestro*, Ruth Moya, 101-117. Caracas: Nueva Sociedad, 1991.
- Montenegro, Carlos. *Nacionalismo y coloniaje*. La Paz: Autonomía, 1943.
- Narby, Jeremy. *La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber*. Lima: Takiwasi y Racimos de Ungurahui, 1997.
- Nina Qhispi, Eduardo. *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la exención revisitaria. Venta de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777, 1825 y 1925*. s.p.i. [ALP - EP 1933: 4]. La Paz, 1932.
- Ossio A., Juan M. “Guaman Poma: Nueva coronica o carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino.” En *Ideología mesiánica del mundo andino*, antología de Juan M. Ossio A., 153-213. Segunda edición. Lima: Ignacio Prado Pastor, 1973.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santa Cruz. *Relación de Antigüedades de este Reino del Perú*. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. Perú: Fondo de Cultura Económica, [1613] 1995.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Patzi Paco, Félix. *Sistema comunal e identidades culturales contemporáneas. Estudio de los Santiago llallagueños que viven en el campo y en la ciudad de La Paz*. La Paz: Editorial Vicuña, 2008.
- , *Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal. Una discusión teórica para salir de la colonialidad y del liberalismo*. La Paz: Comunidad de Estudios Alternativos (CEA), 2004.

- Platt, Tristan. "The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots of Rebellion in 19th-Century Chayanta (Potosí)." In *Resistance, Rebellion, and Consciouness in the Andean Peasant Word, 18th to 20th Centuries*, edited by Steve J. Stern, 280-323. Madison & London: The University of Wisconsin Press, 1987a.
- . "The Andean Soldiers of Christ. Congraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosí." *Journal de la Societé des Américanistes*. LXXIII (1987b): 139-191.
- . *Especjos y maíz: Temas de la estructura simbólica andina*. La Paz: CIPCA, 1976.
- . *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo de norte de Potosí*. Lima: IEP, 1982.
- Pollack, Robert. *Signs of Life. The Language and Meanings of DNA*. Boston y Nueva York: Houghton Mifflin Company, 1994.
- Polo de Ondegardo, licenciado Juan. *Informaciones de la religión y gobierno de los Incas, 2^a parte*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, t. IV. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Ca., [1571] 1917.
- Popul Vuh. *Popul Vuh. Las antiguas historias del Quiche*. Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Posnansky, Arthur. *El pasado prehistórico del Perú (Alto y Bajo Perú)*. La Paz: Editorial del Instituto "Tihuanacu" de Antropología Etnología y Prehistoria, 1940.
- Prada Alcoreza, Raúl. "Articulaciones de la Complejidad." En *La transformación pluralista del Estado*, Alvaro García Linera, Luis Tapia Mealla y Raúl Prada Alcoreza, 199-270. La Paz: Muela del Diablo, 2007.
- Pujadas, Joan J. "Mestizaje, cosmopolitismo y nuevas formas de racismo." En *La interculturalidad que viene: el diálogo necesario*, compilado por Daniel Cohn-Bendit et al., 255-267. Barcelona: Icaria-Fundación Alfonso Comín, 1998.
- Quijano, Anibal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: CLASCO, UNESCO, 2003.

- Quijano, Anibal and Immanuel Wallerstein. "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System." *ISAA* (1992): 549-557.
- Rama, Angel. *La ciudad letrada*. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1984.
- Ramos, Julio. *Paradojas de la letra*. Caracas: Ediciones eXcultura, 1996.
- Rappaport, Joanne. *Intercultural Utopías. Public Intellectual, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism en Colombia*. Durham and London: Duke University Press, 2005.
- . *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham: Duke University Press, 1998.
- Rasnake, Roger. *Autoridad y poder en los Andes: Los kuraqhuna de Yura*. La Paz: HISBOL, 1989.
- Reinaga, Fausto. *América India y Occidente*. La Paz: Partido Indio de Bolivia, 1974.
- . *El pensamiento amautilico*. La Paz: Partido Indio de Bolivia, 1978a.
- . *La razón y el indio*. La Paz: Litografías e Imprentas Unidas S.A., 1978b.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. Segunda edición. La Paz: Editorial Mamahuaco, 1996.
- . "La expansión del latifundio en el Altiplano boliviano: elementos para una caracterización de una oligarquía regional." *Avances* 2 (1978): 95-115.
- . "La historia oral: ¿más allá de la lógica instrumental." *Historia Oral* No 1 (1986a): 30-38.
- . "Investigación interactiva y pertenencia socio-cultural: la experiencia del Taller de Historia Oral Andina con el Movimiento de Reconstitución de los Ayllus en el altiplano boliviano." *Archivo Documental del Taller de Historia Oral Andina*. s.f.
- . *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980*. La Paz: Aruwiwiri, Yachaywasi, 2003.
- . *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980*. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, 1986b.

- "Pachakuti: Los horizontes históricos del colonialismo interno." En *Violencias encubiertas en Bolivia*, coordinado por Xavier Albó y Raúl Barrios, 31-54. La Paz: CIPCA, Aruwiyiri, 1993.
- "“Pedimos la revisión de límites’: Un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques apoderados de los Andes bolivianos 1919-1921.” En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*, Colección 500 años, t. II, Segundo Moreno y Frank Salomon, 603-652. Quito: Abya Yala, 1991.
- "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia." *Temas Sociales* 11(1990): 49-75.
- "Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy." *Racismo y elites criollas en Bolivia. Willka, Revista Semestral* Año 2, No 2 (2008): 202-224.
- Rodriguez Ostría, Gustavo. *¿Expansión del latifundio o supervivencia de las comunidades indígenas? Cambios en la estructura agraria boliviana del siglo XIX*. Serie Historia No 1. Cochabamba: Instituto de Estudios Sociales y Económicos, 1983.
- Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía., 2001.
- Sada, Gabriel Osvaldo. *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: Colección de Estudios Latinoamericanos, 1996.
- Salomón, Frank. "Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado de Arequipa entre los años 1748 y 1754." En *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, compilado por Steve J. Stern, 148-163. Lima: IEP, 1987.
- Sánchez, Ana. *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chankay, siglo XVII)*. Archivos de Historia Andina / 11. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Historia de los Incas*. Buenos Aires: Emecé, S.A., 1943.
- Sarup, Madan. "Imperialismo y cultura." En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera y Carmen Millán de Benavides, 21-43. Bogotá: CEJA, 1999.

- Soria Choque, Vitaliano. "Los caciques-apoderados y la lucha por la escuela (1900-1952)." En *Educación Indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* Roberto Choque Canqui, 41-78. La Paz: Aruwiyiri-THOA, 1992.
- ". "Un ensayo de la historia del THOA. Senderos descolonizadores en la formación de la comunidad THOA (un pedazo de vida en la memoria de nuestros abuelos)." Archivo Documental del Taller de Historia Oral Andina. La Paz, s.f.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" En *The Post Colonial Studies Reader*, edited by Hill Aschroff, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, 24-28. New York: Routledge, 1995.
- Stephenson, Marcia. "The impact of an indigenous counterpublic sphere on the practice of democracy: the Taller de Historia Oral Andina in Bolivia." Working Paper #279, Septiembre 2000, <http://kellogg.nd.edu/publications/workingpapers/WPS/279.pdf> (acceso: octubre 19, 2009).
- Suarez Alarcón, José Antonio. "La sabiduría amerindia." En *Filosofía en América Latina. Historia de las ideas*, Germán Marquinez Argote, 23-45. Santafé de Bogotá: El Buho, 1993.
- Szeminski, Jan. *La utopía tupamarista*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.
- Taller de Historia Oral Andina. *Boletín Historia Oral*. Carrera de Sociología UMSA N° 1 (noviembre 1986c).
- ". *Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y de trabajo del Sindicato Central de Constructores y albañiles 1908-1980*. La Paz: THOA, 1986b.
- ". *El indio Santos Marka T'ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. La Paz: THOA, 1984.
- ". *Mujer y resistencia comunaria, historia y memoria*. La Paz: THOA, 1986a.
- ". *Qullasuy Warmin Sarnaqawipa*. Radionovela Aymara, 30 cassettes. La Paz, 1988.
- ". *Santos Marka T'ula*. Radionovela Aymara, 94 cassettes. La Paz, 1989.

- . *Tuturani*. Radionovela Aymara, 30 cassettes. La Paz, 1991.
- THOA-CIDEM. *Las voces de libertad*. Producido por Eduardo Lopez, y dirigido por Silvia Rivera Cusicanqui. 30 min. Videocassette. 1989.
- Tapia Mealla, Luis. "La densidad de las síntesis." En *El retorno de la Bolivia plebeya*, Alvaro García Linera et al., 51-80. La Paz: Muela del Diablo, 2000.
- . "El movimiento de la parte maldita." En *Tiempos de rebelión*, Alvaro García Linera et al., 215-242. La Paz: Muela del Diablo, 2001.
- Thomson, Sinclair. *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Primera reimpresión. La Paz: Muela del Diablo, Aruwuyiri, 2007.
- Ticona, Esteban. "La lucha por el poder comunal: Jesús de Machaca, 1919-1923 y 1971-1992." Tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Mayor de San Andrés, 1993.
- Ticona, Esteban y Xavier Albó. *La lucha por el poder comunal, Jesús de Machaca: la marka rebelde*. La Paz: CIPCA, CEDOIN, 1997.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América*. México: Siglo XXI, 1987.
- Topic, John R. "El Santuario de Catequil: Estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos." En *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, editado por Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziolkowski, 71-95. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA, 2008.
- Torrez Eguino, Mario. "Tercera Parte: Jaqi pacha Qamaña. Pacha y Ecología." *Uraq-Pacha Utan utjawi/qamawi. Cosmovisión territorial, ecología y medio ambiente. Revista Inti Pacha*, N° 1-7 (2005): 83-87.
- Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Fifth impression. London and New York: Zed Books and U of Otago Press, 2002.
- Urioste, Jorge L. "Estudio analítico del quechua en la Nueva corónica". En *El primer nueva corónica y buen gobierno*, Felipe Waman Puma de Ayala, XX-XXXI, Tercera edición. México: Siglo XXI, [1612] 1992.
- Van den Berg, Hans. *Diccionario religioso aymara*. Puno: CETA, IDEA, 1985.
- Van Kessel, Juan. *La senda de los Kallawayas*. Puno: CIDSa, 1993.

- Vargas Condori, Jaime. "El concepto AYNI." *Kollasuyu. Filosofía Andina. Revista de la Carrera de Filosofía – UMSA*. Quinta Epoca N° 1 (Diciembre 2002): 135-149.
- Vespucio, Américo. Carta de 1520, dirigida desde Lisboa a Lorenzo di Pierfrancesco. En *Cartas de viaje*. Madrid: Editorial Alianza, 1986.
- Vitoria, Francisco de. *Relaciones sobre los indios de derecho de guerra*. Buenos Aires: Espasa Calpe, s.f.
- Wollmann, William T. *Uncentering the Herat. Copernicus and the Revolutions of the Heavenly Spheres*. New York / London: Atlas Books, Norton & Company, 2006.
- Wallerstein, Immanuel. "La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno." En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera y Carmen Millán de Benavides, 163-187. Bogotá: CEJA, 1999.
- Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, 2009.
- Waman Puma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Editado por John V. Murra y Rolena Adorno. Tercera edición. México: Siglo XXI, [1612] 1992.
- Yampara Huarachi, Simón y Dominique Temple. *Matrices de civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*. El Alto: Ediciones Qaman Pacha/ Fundación Qullana Suma Tamaña, Gobierno Municipal de El Alto, 2008.
- Yampara H., Simón y Mario Torrez Eguino. "Ecología 'ETNICA': unidad e interacción de fuerzas-energías materiales-ESPIRITUALES y TERRITORIALES para la qamaña." *Uraq- Pacha Utan utjawi/qamawi. Cosmovisión territorial, ecología y medio ambiente. Revista Inti Pacha*, N° 1-7 (2005): 89-102.
- Yujra Mamani, Carlos. *Laq'a achachilanakan jach'a tayka amuyt'äwinakapa. Los grandes pensamientos de nuestros antepasados*. La Paz: C&C, 2005.
- Yupangui, Diego de Castro, Horacio H. Urteaga, y Carlos Alberto Romero. *Relación de la conquista del Perú: y hechos del Inca Manco II*. Lima: Sanmarti y ca, 1916.
- Zavaleta Mercado, René. *50 años de Historia*. Cochabamba y La Paz: Los Amigos del Libro, 1998.

------. *La formación de la conciencia nacional*. Cochabamba y La Paz: Los Amigos del Libro, 1990.

Zea, Leopoldo. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel, 1976

Ziólkowski, Mariusz S. “Coropuna y Solimana: los oráculos de Condesuyos.” En *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, editado por Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziólkowski, 121-180. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA, 2008.

Zuidema, R. Tom. *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los Incas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

------. “Calendario, presagios y oráculos en el mundo inca.” En *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, editado por Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziólkowski, 205-219. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA, 2008.

BIOGRAPHY

Marcelo Fernández Osco is a native of ayllu Yanari-Zapana, an Aymara community in the south-western shore of Titikaka Lake, the Ingavi Province, department of La Paz, Bolivia. He attended elementary school in the native village and concluded the secondary studies in a public school in La Paz city, then graduating as Licenciado in Sociology at the Universidad Mayor de San Andrés, and he is currently a member of Andean Oral History Workshop (Taller de Historia Oral Andina), an indigenous institution, and directed it twice (1997 and 2002). Between 1993 and 1995 he won a scholarship granted by the Latin American School of Social Sciences (FLACSO-Quito Branch) in Anthropology, and taught several years university level until he came to the United States to obtain his Master of Arts (2007) and Ph.D. (2009) in Spanish and Latin American Literature in the Department of Romance Studies at Duke University. His current professional activities develop around teaching at university level and performing research on the political, indigenous law and organizational movement of ayllus in the high-plateau region such as the National Ayllu and Marka Council of the Qullasuyu (CONAMAQ), Suyu Ingavi of Markas and Orinary Communities and the authority system of him native community. He is an active participant in both organizations, aiding them in presenting proposals and choices within the debates they hold with state operators. He have also been appointed member of the DIA Advisory Committee of Duke in the Andes for a period of three years (2002 to 2005). Following are his main research

products: *La Ley del Ayllu. Práctica de Jach'a Justicia y Jisk'a Justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras* (2000), *Pasado y presente de la autoridad de Corregidor en el espacio político y jurídico indígena* (2002), *Historia y Memoria de la Ch'axwa-guerra de los ayllus* (coautor 2001), "Pachakuti: Pensamiento crítico descolonial Aymara, frente a epistemes opresoras" (2006), "Ayllu: Decolonial critical thinking an another autonomy" (2004), "Bolivian Archaeology: Another link in the Chain of Coloniality" (2005), *Modos Originarios de Resolución de Conflictos* (coauthor 2007). *Desatando invisibilidades, promoviendo pluriversidades: pluralismo, derechos humanos e interculturalidad* (2008), *Estudio Sociojurídico, Práctica del Derecho Indígena Originario en Bolivia* (2009), *Pluriversidad: Rostros de la interculturalidad* (book forthcoming). Graduate Student Instructor, Course: Andean Oral Tradition, Department of Romance Studies at Duke University (2004-2009) and researcher of Fundación para la Investigación Estratégica de Bolivia - PIEB. He participated several meetings and workshops.