

Blithz Lozada Pereira
I Simposio Internacional sobre Pensamiento Andino: una visión estratégica.
Cuenca, Ecuador. 21-23 de marzo de 2005.

Universidad Mayor de San Andrés.
Domicilio particular:
Calle 38 de Chasquipampa No. 18 dpto. 2B
La Paz, Bolivia.
Tel. (+591) 279 3077 - 71925395
e-mail: blitzyo@hotmail.com

Identidades y visiones del mundo en las culturas tradicionales andinas de Bolivia: el caso de los Aymaras

Introducción

Bolivia como otros países de la región, tiene una diversa y extendida riqueza lingüística y cultural afirmada como un baluarte; pero, en las Ciencias Sociales, en los estudios étnicos y antropológicos, en la profundización sobre los saberes y las prácticas tradicionales, los avances son sólo algo más que incipientes. En la sistematización de conocimientos, en la construcción de imágenes rebosantes de vida, energía y originalidad, ante perfiles autóctonos con contenido étnico, simbólico o sagrado; frente a un hábitat exuberante y privilegiado preservado gracias a prácticas ancestrales y tecnologías tradicionales, los trabajos culturales y de carácter científico todavía muestran gestos de desprecio de los olores, colores y sonidos de las culturas nativas.

Sin embargo, las minorías étnicas y los enormes grupos originarios, quienes son parte de colectividades relegadas y de grandes movimientos de población emigrante en las ciudades, personas integradas al mercado global en situación de dependencia económica y subdesarrollo social; preservan sus costumbres, sus hábitos, su racionalidad y visión del mundo. Pese a la fuerza de la interacción cultural dinámica, existen múltiples formas para afirmar las identidades tradicionales mostrando no una resistencia inabordable, sino actitudes abiertas, tolerantes y anuentes que admiten, asimilan y rehacen las diferencias: así, en Bolivia, la vida y el país son eminentemente, interculturales.

Los emigrantes en las ciudades bolivianas, gente indígena andina o de raíces tradicionales, se ha integrado al mercado en duras condiciones; trabajan en labores físicas extenuantes y en ocupaciones de la economía informal con la aspiración de que las próximas generaciones sean parte de un futuro promisorio. Pese a todo sin embargo, su nueva realidad en muchos sentidos, es más tolerable que la paupérrima situación que abandonaron en el agro.

La educación se constituye en el principal medio al que recurre la mayoría de la población popular para proyectar mejoras en su situación socio-económica. Pero, aunque se ha implementado una política educativa de largo alcance, aunque por ejemplo, las universidades estatales son gratuitas, las condiciones neoliberales de vida han marcado un escenario de desempleo masivo, de carencia extrema de medios de subsistencia y de capital económico y cognoscitivo. Así, se ha constelado un mundo de baja calidad educativa y una vida social con los más altos indicadores de pobreza, corrupción y carencia de credibilidad en cualquier proyecto nacional. Por lo demás, 13 de cada 100 niños y jóvenes en edad escolar permanecen en el analfabetismo absoluto, el 91% de la población rural no satisface sus necesidades básicas y sólo el 47% de la población mayor de 17 años ha alcanzado formación secundaria¹.

Bolivia es un país con poco más de ocho millones de habitantes, de los cuales más del 60%

adscribe su identidad a alguna cultura tradicional o pueblo indígena. Cerca de cinco millones de personas saben una lengua originaria, siendo el aymara y el quechua los idiomas principales de procedencia nativa. Sólo el 2% de la población habla otros idiomas originarios distintos a los mencionados, aunque la diversidad lingüística alcanza a treinta lenguas nativas habladas por minorías étnicas, con excepción del guaraní que tiene mayor profusión². Es evidente en consecuencia, el predominio de culturas tradicionales andinas que son las raíces de una gran diversidad, en la que hay sin embargo, aspectos comunes, pautas similares de la visión del mundo y concreciones sociales expresivas de una determinada lógica. La cosmovisión andina opera en el imaginario colectivo de sectores, grupos y clases con distinta incidencia y según sus particulares formas de manifestación.

El mundo andino en Bolivia está constituido por dos millones y medio de indígenas quechuas y más de un millón y medio de aymaras, quienes son la mayoría de la población rural del país. La población urbana proveniente del campo (asentada en áreas periféricas especialmente de La Paz, Cochabamba y Santa Cruz de la Sierra) oscila entre el 40 y el 70% de la población citadina, la cual expresa también la cosmovisión andina. Esta visión es patente en las nociones, prejuicios, ideas, creencias y prácticas de los sectores populares, de varios estratos de clase media, e incluso de algunos sectores económicamente favorecidos. En el horizonte de varias clases, en las relaciones tejidas entre grupos culturales y en la imagen de las colectividades étnicas sobre sí mismas, se dan similares valoraciones de la vida y parecida orientación de la voluntad.

Un factor destacado que favorece una relativa homogeneidad en la sociedad boliviana actual es la educación. Aquí también se activan distintos elementos de la visión andina del mundo con una intensidad variable según se trate de estratos más o menos populares. Pierre Bourdieu piensa que "todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos, agrega su propia fuerza"³. En efecto, el remanente simbólico de culturas tradicionales se realiza espontáneamente como preeminente, en un contexto que afirma determinados lugares comunes e ideas inconcusas, según el estrato social que los exprese.

Los grupos sociales, las minorías étnicas y los movimientos populares en general, reproducen campos simbólicos y atesoran capital cultural gracias a las instituciones que han erigido y gracias a las prácticas reproducidas de manera sistemática, articulada y tenaz. Las estructuras simbólicas y culturales afianzan poderes segmentarios y valores disidentes a la hegemonía neoliberal configurándose formas que redefinen las identidades, permaneciendo sin embargo, en el fragor del cambio, elementos cruciales de larga duración.

Rasgos Culturales de la Bolivia Post-Colonial del Siglo XXI

En Bolivia subsisten representaciones colectivas, prejuicios y gestos que expresan una estructura simbólica post-colonial. La conquista y el dominio español han cimentado en un largo proceso el imaginario colonial. Aunque la fundación de Bolivia en 1825 varió la situación política y económica, no implicó cambios ideológicos. La misma mentalidad fue remozada por los nuevos amos en las haciendas y las nuevas capas dominantes de la ciudad. En el siglo XIX y la primera mitad del XX, pervivió la misma estructura simbólica: el racismo del conservatismo decimonónico en contra del indio se convirtió por la Revolución Federal de 1899, en un paternalismo liberal y moderno que siguió despreciando a las razas autóctonas.

A mediados del siglo XX había en Bolivia poco más de tres millones de personas: dos tercios en el campo y un millón en las ciudades⁴. Más del 60% de la población del campo, eran pongos, sometidos a la servidumbre de los patrones en un régimen semi-feudal que los humillaba como indios. Sólo el 3% de la población rural era dueña del 70% de la tierra

laborable siendo una poderosa oligarquía terrateniente. Bolivia no era una nación, sino la confluencia de un régimen casi feudal en el campo y otro semi-colonial urbano. La oligarquía del estaño controlaba la economía, la política y la prensa, tenía hegemonía en el sistema jurídico y había erigido una educación elitista en un sistema excluyente, opresivo y expoliador. Las divisiones étnicas, culturales y sociales fracturaban el país donde el poder se monopolizaba por un súper Estado minero que sólo habilitaba al 4% de la población para votar.

Con la Revolución Nacional de 1952 se produjeron cambios sustantivos que proyectaron nuevas representaciones colectivas. Se otorgaron tierras a los indios, se les reconoció el derecho de ciudadanía y se estableció la educación como universal, gratuita y obligatoria hasta los 14 años. Pero esto no desplazó la estructura simbólica colonial. Los campesinos en el agro y las clases bajas en las ciudades asumieron al Estado según una relación paternal, así surgió el Estado benefactor que fomentaba la participación ciudadana de sectores excluidos y marginales ofreciéndoles a cambio promoción social. Por lo demás, aunque se anuló el latifundio, el imaginario colectivo forjado secularmente, mantendría una visión marcada por la servidumbre.

Los cambios revolucionarios con relación al voto universal y la Reforma Educativa, permitieron que el Estado reconociera a los indios y a los grupos subalternos (analfabetos, mujeres y toda persona mayor de 21 años). El Estado les motivó a participar en la vida democrática, les entregó tierras, fomentó que fueran parte de movimientos políticos y les instó a organizarse distribuyéndoles prebendas. Así, el reconocimiento de sus derechos y dignidad secularmente conculcados, se dio gracias a un acuerdo implícito de intercambio político. Pero las representaciones simbólicas profundas no se transformaron. Aunque hubo igualdad cívica en las ciudades, las jerarquías estamentales no se diluyeron, los prejuicios y exclusiones se reactivaron y aparecieron nuevos estigmas sociales que ponían en evidencia las antiguas cargas ideológicas coloniales desde hacía cuatro siglos.

Las clases sociales ubicadas en la cúspide de la jerarquía económica exigían de los campesinos y mestizos apoyo político para consolidar el nuevo orden, pero en el fuero interno de sus sentimientos e ideología, persistió el desprecio y la sub-valoración de los indios. Se remozaron representaciones coloniales con categorías según la ingénita naturaleza humana de quiénes eran "gente" de verdad, asumidos como blancos, y de quienes no dejarían de ser indios en el fondo, aunque aparecieran como cholos o mestizos. Para que se explique la diferencia, bastaba apreciar el color de la piel y el apellido de los individuos, siendo factores de "superación" social en los límites permitidos, el grado de instrucción alcanzado; el perfeccionamiento en el uso del castellano, el cuidado y estilo en la apariencia del vestir, además del refinamiento en las costumbres y las prácticas cotidianas de cada persona.

La sociedad boliviana del siglo XXI expresa esa herencia simbólica: los cambios de mediados de los años 80 erigieron un Estado neoliberal reeditando una oligarquía cerrada e instituyendo grupos poderosos favorecidos por la democracia y la globalización. Así, se reactivaron representaciones colectivas excluyentes y conflictivas y una ideología social marcada por los prejuicios estamentales que asume naturalezas diferentes.

Aunque ciertos sectores sociales declarativamente reconozcan y acepten la multiplicidad cultural, la desprecian o folklorizan. Sectores dominantes activan en su actuación, discriminaciones prejuiciosas y favoritismos que demarcan los ámbitos y espacios, los mundos de vida de sí mismos y de los otros, acotando límites que segregan. Por su parte, sectores subalternos afirman sus entornos, ocupan espacios, reinventan formas asertivas para constituirse a sí mismos, y ejercen según el lugar que ocupan, dominio y explotación sobre otros grupos menos favorecidos. La dinámica interétnica incluye luchas por conquistar escenarios sociales, denodados esfuerzos por alcanzar estratos superiores, e irrupciones súbitas de medios y mecanismos que abran nuevas dimensiones de vida a los grupos

marginales. Así, los sectores oligárquicos no están en condiciones de preservar indefinidamente su situación de poder, dándose al contrario, la emergencia de nuevos movimientos, la aparición de líderes plebiscitarios y la influencia decisiva de acciones populistas.

A la complejidad de este cuadro se suman las diferencias regionales y la constitución de nuevos poderes urbanos donde se activan creencias sobre la superioridad occidental. Aquí, la conducta social está cargada de gestos despectivos de todo signo de identidad autóctona, incluso resquebrajándose la inestable unidad nacional con consignas de autonomía. Para aminorar las reacciones, los grupos de poder articulan discursos de tolerancia, convivencia, diálogo, promoción social y hasta igualdad, especialmente en campañas electorales. Pero esto es inocuo en momentos cruciales, cuando irrumpen las características crisis políticas de la historia contemporánea de Bolivia.

La migración del campo a las ciudades las últimas dos décadas ha cambiado las expectativas de los actores sociales en las comunidades rurales. Las aspiraciones de promoción social y estatus para los hijos de aymaras y quechuas, asumiendo el papel del Estado benefactor y realizadas por ejemplo con el título de "profesor rural", hoy han variado. El neoliberalismo de 1985 ha modificado la visualización del Estado como incondicional benefactor de los sectores deprimidos; sin embargo, en un escenario de generalizada economía informal, recesión, déficit fiscal, abrumante pobreza e intolerable desempleo, se mantienen ideas mínimas sobre las obligaciones estatales.

De acuerdo al censo de 2001, la población rural de Bolivia ascendía a 3,1 millones de personas, en tanto que la población urbana era de 5,1 millones de habitantes. Por treinta y ocho habitantes que vivían en el campo, había sesenta y dos en la ciudad. Sin embargo, diez años antes la relación era de 57 a 43. En términos absolutos, la población urbana se incrementó en 1,8 millones de habitantes. a razón de 185 mil habitantes por año y un promedio de 40%; mientras que en el campo el incremento fue sólo del 14%⁵.

La población emigrante activa un imaginario en el que se dibuja la aspiración de que la primera y las siguientes generaciones de hijos nacidos en la ciudad, se incorporen a algún Instituto estatal de formación superior e inclusive a la universidad pública de la capital de Departamento. Pese a las exigencias prácticas de la vida urbana que obligan a que los hijos trabajen igual o más que los padres, los grupos de procedencia autóctona mantienen la esperanza de mejorar la situación social y económica para sus familias, gracias a que sus hijos mediante la educación, escalarían los peldaños de una sociedad cada vez más discriminante, estamental y jerárquica. Así, las identidades se forjan en condiciones de exigencia extrema, entre las cuales sin embargo, subsisten aún esperanzas para realizar las expectativas.

Con el fin de ocultar las consecuencias y paliar los efectos de la implantación del Estado neoliberal, los gobiernos de turno recurrieron a distintas tácticas. Por ejemplo, Gonzalo Sánchez de Lozada en 1993 escogió como candidato a Vicepresidente de la República a un indígena. El hecho, único en la historia de Bolivia, fue parte de una estrategia electoral que sin embargo, puso en evidencia que más allá de los discursos sobre la "unidad en la diversidad", el reconocimiento y valoración de la realidad multicultural y plurilingüe del país, comenzaba a mostrar una situación muy compleja y la emergencia en el país de un escenario que exigiría profundos cambios políticos.

La "Marcha por el territorio y la dignidad" de 1990 en la que participaron 700 personas de pueblos originarios del oriente de Bolivia, recorrió 600 Km. hasta la ciudad de La Paz, presionó al gobierno para que el Estado reconociera los derechos de propiedad colectiva⁶ y forzó para

que se incluyera el bilingüismo y la interculturalidad en la nueva Constitución Política y la Reforma Educativa.

Esta última ley señaló el camino que podría seguir la educación nacional con contenido intercultural, auspiciando tolerancia en las futuras generaciones según un proyecto inclusivo de largo alcance. Son virtualidades de la ley, formar al nuevo hombre boliviano en contra de la explotación secular y la opresión incisiva, formar a sujetos que acepten las diferencias culturales de las mayorías marginadas apostando por mejorar su calidad de vida y fomentando el despliegue de la especificidad lingüística de cada grupo.

¿Diálogo entre la Filosofía Occidental y la Cosmovisión Andina?

Occidente ha construido el entorno cultural distinto a los rasgos europeos, forjando la imagen del otro como bárbaro, salvaje, sujeto primitivo y ejemplo de subdesarrollo. Si se habla de sociedades donde prevalece el pensamiento mítico e irracional, la imagen de Occidente cobra mayor relevancia como modelo de civilización, por lo que se hace imperativo para su filosofía guiar al otro con la razón o la fuerza, para que progrese y se desarrolle.

Esta imagen ha procurado beneficios económicos y políticos a Occidente, ha justificado formas de explotación y poder sobre las sociedades excéntricas, y ha convertido a la filosofía en la verdad que da sentido a la historia avalando múltiples formas de dependencia y subordinación. Pero, como indica Jacques Derrida⁷, el pensamiento occidental tiene sus propios mitos. El discurso metafísico es uno de ellos, donde cobra sentido la acción política según proyectos históricos prefigurados por la propia cultura de Occidente.

Si el mundo moderno fuera como señala Henry Lefebvre⁸, hegeliano, marxista y nietzscheano, las posibilidades de pensar otros caminos para el futuro del siglo XXI, se restringirían al cauce de tales sistemas filosóficos. No sería posible evadirse de la racionalidad de la libre competencia y el libre mercado, no habría posibilidad de remontar otros sueños diferentes a las ilusiones socialistas hoy colapsadas; tampoco sería posible expresarse fuera de la ebullición de la cultura postmoderna. Sin embargo, no es así. Por ejemplo, en los mundos tradicionales de las culturas andinas y los pueblos originarios se descubren expresiones diferentes a la globalización capitalista, a los sueños perdidos del socialismo, y al postmodernismo extático y embriagante.

Frente a la presunción de la cultura occidental que establece cómo debe ser el futuro y cómo se debe construir la historia universal; los pueblos con tradición étnica, las minorías rebosantes de culturas subalternas, afirman su visión del mundo y su lógica originaria. Las culturas andinas despliegan valoraciones según órdenes diferentes y alternativos a la modernidad y el postmodernismo.

Wilhelm Dilthey piensa que toda cosmovisión articula temas cruciales de la vida en una red que se teje históricamente, adquiere solidez y se proyecta como un producto social. La imagen de realidad que construyen los grupos incluye nociones sobre la naturaleza, las cosas, las personas y las situaciones: se trata de lo que invita a un comportamiento sentimental específico dando sentido a los ideales. La valoración de la vida como segundo componente, son principios para situarse; abarcan intenciones, anhelos, tendencias y pautas de aprobación y desaprobación de la conducta. Finalmente, el tercer aspecto de la cosmovisión, la orientación de la voluntad, refiere normas que proyectan la vida psíquica de las colectividades como formas sancionadas que dan lugar a la acción y posibilitan emitir juicios de valor sobre los otros⁹.

En la imagen andina del mundo prevalece un rasgo "cosmocéntrico". El hombre andino es consciente de una preeminencia telúrica y anímica de lo sagrado, la cual lo coloca en un rol pasivo y subordinado respecto del ser y como parte de un orden de reciprocidad y flujo. Éste orden determina la forma de las relaciones entre las personas, con el entorno ecológico y con las deidades. En cuanto a las valoraciones de la vida, los principios andinos que articulan las creencias son la complementariedad y la alternancia. Ambos subsisten en una dinámica fluida y diádica entre la convivencia y el faccionalismo: integración genérica de lo disímil, valoración de la comunidad contra el individualismo, resignación ante el orden opresivo y expoliador, pero también la erupción de revueltas violentas. En fin, se trata de la aceptación de diagramas de poder impuestos y la activación explosiva que los invierte.

En la orientación de la voluntad, el mundo andino induce al sujeto a cultivar afecto por la naturaleza, siendo consciente de que toda acción tiene graves implicaciones en un universo integrado. Se trata de actuar para ocasionar efectos con alcance holista, en medio de ritos lúdicos y de embriaguez sagrada. Así, se restablece el equilibrio del universo y se dinamizan los recorridos de círculos infinitos sin proyecto histórico ni programa político¹⁰.

En oposición a la cosmovisión andina, en la cultura Occidental ha prevalecido una imagen del mundo en la que el hombre se ha ubicado en el centro. Es la historia del pensamiento que abarca la filosofía clásica antigua, el humanismo, la Ilustración y la modernidad con preeminencia de la metafísica especulativa, el optimismo por las posibilidades de la ciencia y el conocimiento dogmático validado por la fuerza de la razón. Partiendo de la creencia en un orden universal, Occidente supone que la realidad es conocida con objetividad y neutralidad, gracias a la capacidad humana que vierte luz sobre objetos discretos arrojados en el mundo. Así, la historia reciente de la cultura occidental ha cimentado las bases de una filosofía, una ética y un modelo de sociedad con base en el individualismo posesivo, la exaltación de la libertad y la consolidación del capitalismo y la democracia.

En cuanto a las valoraciones de la vida, los principios de la cultura occidental están asentados en la imposibilidad de la contradicción lógica y la necesidad de afirmar la razón suficiente como explicación de la existencia de los entes. La sociedad, la historia y la política se proyectan en un horizonte temporal, sucesivo, en el que el cambio aparece como resultado de la acción consciente y de una secuencia rigurosa. El hombre se dibuja como dueño de su destino, constructor del futuro y como el sujeto consciente e intencional que obra según fines y estrategias. En lo concerniente a la orientación de la voluntad, el mundo occidental ha dirigido las energías humanas a dominar el entorno, a descubrir los secretos de la naturaleza y a afirmar el dominio de la ciencia. Es una autoconciencia eurocéntrica que otorga prerrogativas políticas a los mismos protagonistas de la historia universal. Se trata de la activación de pulsiones volitivas tendientes a proseguir la depredación del planeta, obscurecer el futuro ecológico de la humanidad y justificar la política colonial e imperial de la civilización europea y norteamericana.

La filosofía occidental concibe al *kosmos* como el entorno de vida del hombre europeo, se trata de algo con existencia objetiva y que puede ser convertido en objeto conocido, un ente que se desagrega y descubre para conocerlo y transformarlo. La concepción occidental pretende develar la verdad: el *logos*, la capacidad teórica, efectúa análisis, desagrega, divide la realidad y descubre su estructura. Pero también el *logos* articula la palabra, despliega el verbo como conocimiento peculiar de las cosas del mundo y construye la ciencia. La desagregación que escinde la realidad para penetrarla en sus secretos es el momento cognoscitivo verbalizado por la filosofía y la ciencia de Occidente que articulan los sistemas y explican la realidad. Gracias a la razón, la realidad fragmentada, desagregada y desnuda se viste con los atuendos que le proveen los sistemas de conocimiento dando lugar a un elegante saber del mundo¹¹ cuanto las cosas son objeto para el hombre, el cosmos existe para ser conocido, captado, controlado,

transformado y aprovechado según el interés humano. Así, la filosofía occidental se ha instituido como antropocéntrica¹².

En cambio, la cosmovisión andina siente el cosmos como un constante flujo, una infinita interacción de reciprocidad de la sociedad con el entorno ecológico y natural, de la comunidad humana con las fuerzas divinas y sagradas¹³. En los Andes impera una concepción cosmocéntrica que hace que el hombre se conciba como parte del mundo, de las fuerzas naturales y sagradas, y de un movimiento constante sin final que es renovado en el rito. La naturaleza no existe para ser depredada, ni para que el hombre haga una ostentosa muestra de su poder. La manipulación lesiva y la destrucción del medio ambiente son impensables, el hábitat ecológico es más que el entorno natural y existe para dar a los hombres y recibir de ellos. La humanidad aparece como una especie entre otras y como un caso entre una infinidad de criaturas. El siguiente cuadro indica las diferencias entre la filosofía occidental y la cosmovisión andina:

Filosofía Occidental	Cosmovisión Andina
Concepción y actitudes <i>antropocéntricas</i> que controlan el entorno y dominan la naturaleza	Sentimientos de carácter <i>cosmocéntrico</i> que someten al hombre a un orden cósmico.
Apreciación del cosmos como un conjunto ordenado, estático y continuo.	Creencia en el flujo dinámico de la realidad: metáfora telúrica y seminal del río.
Suposición de que los objetos se encuentran <i>arrojados</i> en el mundo.	Asunción de una interdependencia orgánica del mundo: visión holista e hipótesis <i>Gaia</i> .
Noción discreta de las cosas y supuesto de que son divisibles para ser conocidas.	Certidumbre en la vida y el ánimo de las cosas, afecto por su renovación.
La razón y la ilustración como factores de <i>desencantamiento</i> del mundo.	La vida existencial e intensamente plasmada en el <i>misterio</i> del rito.
Preeminencia del valor dogmático de la teología, la ciencia y la ontología.	Experiencia liminal de lo sagrado: lúdica embriaguez animista, múltiple y dispersa
Metafísica monista y pretensión excluyente de la verdad universal.	Relativismo religioso y legitimidad de todo pensamiento posible.
Validez incuestionable de la lógica formal y de sus principios: identidad, tercero excluido, no contradicción y razón suficiente.	Lógica trivalente, vindicación del tercero incluido, la indecisión gramatológica, la obsecuencia y la contradicción
Recurrencia del modelo epistemológico de la visión objetiva y neutral.	Inteligencia emocional que siente y restaura la reciprocidad, el equilibrio, la alternancia y la complementariedad.
Representación euclidiana del espacio.	Creencia en la ubicuidad de las deidades.
Concepción sucesiva, lineal y teleológica del tiempo y la historia.	Concepción del tiempo cíclico e infinito, y de la historia como cambio de subalternación.
La política realizada como acción a partir de programas de construcción del futuro.	La política como servicio rotativo tradicional y expresión disimétrica de dominio.
Filosofía, ética y modelo de sociedad con base en el Individualismo posesivo.	Valoración de la reciprocidad y la ayuda mutua en las relaciones locales.

Filosofía Occidental

Paradigma del *homo faber*.

Cosmovisión Andina

Silencio metafísico del hombre que calla.

Para construir los puentes que permitan transitar de la cultura occidental dominante a los acervos amerindios y viceversa, es sugestiva la opinión de Javier Medina¹⁴. Este movimiento de diálogo sólo podrá darse en escenarios que concilien las siguientes dicotomías culturales:

1. La educación castellana de carácter logo-céntrico se presenta como un modelo diferente a la transmisión prevaleciente en contextos de la América indígena: oralidad con rico valor simbólico y fuerte vínculo personal.
2. La economía de intercambio es resultado de la racionalidad occidental. Está opuesta a y es opresiva de un principio andino: la reciprocidad.
3. La política democrática y representativa construida por Occidente tiene un sentido y una esencia inconciliables con la democracia participativa de las culturas andinas tradicionales.
4. La construcción social del individualismo y la libertad preeminente en la cultura occidental, contrasta con la vivencia comunitaria local de los pueblos andinos.
5. La religión monoteísta de la cultura occidental se opone al animismo patente en las creencias indígenas de América.
6. La tecnología instrumental que ha desarrollado el conocimiento occidental descalifica las tecnologías simbólicas de los saberes ancestrales.

En la diversidad cultural de Bolivia existe una rica variedad de credos, ritos y actitudes religiosas irreductibles unos a otros. Pero, pese al reconocimiento de la diversidad cultural efectuado por la Constitución Política del Estado de 1994, tal instrumento señala que el catolicismo es la religión oficial del país¹⁵.

Las prerrogativas del catolicismo tienen una larga historia que no fue modificada ni siquiera por la Revolución Nacional de 1952. En educación, desde el Código de 1955 hasta la Reforma de 1994, se señala que en los establecimientos fiscales y privados no confesionales del país se impartirá la enseñanza de la religión católica¹⁶.

Para implementar educación intercultural con equidad en la formación religiosa, no basta desarrollar contenidos informativos sobre las creencias de las culturas tradicionales, los contenidos autóctonos o los ritos más frecuentes. Siendo la religión parte sustantiva de la construcción de las identidades y en la recreación cultural, al impartirla se reproduce una cosmovisión; así la escuela incorpora ciertos contenidos como obligatorios, obliga a que se asuma una determinada fe, cierta catequesis específica, además de determinados ritos excluyentes, explícitas prácticas cotidianas y mensajes morales.

Dar lugar a que en la escuela se renueven las prácticas religiosas familiares sin ninguna restricción, inducción ni evaluación, permitir que los niños y jóvenes descubran la religión de

su preferencia en un contexto de libertad respecto de las creencias del entorno donde las iglesias tendrían igual valor e independencia; tener la oportunidad de practicar ritos, credos y tradiciones, reavivando cualquier universo simbólico sin necesidad de encubrirlo o disfrazarlo; son los imperativos estratégicos de un diálogo y una educación intercultural con equidad religiosa. Pero esto resulta complejo, como difícil también es favorecer una interacción dinámica entre la filosofía occidental y la cosmovisión andina. El siguiente cuadro resume algunos contenidos y formas religiosas que presentan dificultad de diálogo y conciliación:

Religión Cristiana	Cosmovisión Andina
Religión monoteísta que asume la creación del mundo <i>ex nihilo</i> .	la Concepción animista y politeísta que supone la regeneración infinita del universo
Conocimiento sistematizado por tradición teológica de Occidente.	la Saberes tradicionales que fortalecen las identidades étnicas y las relaciones locales.
Presenta a la divinidad como el absoluto.	Carga simbólica que actualiza y recompone la vida gracias a los ritos y las ofrendas.
Visión teocéntrica y dogmática.	Vivencia cíclica plasmada en comunidad.
Discurso ordenado que expresa la verdad necesaria, universal y eterna del verbo.	Solidaridad social fortalecida gracias a la recreación de la narración mítica.
Verdad revelada al pueblo elegido por Dios.	Religión de la embriaguez sagrada.
Contenido sintético de la razón y la fe.	Contenidos simbólicos que invitan al afecto y estimulan el sentimiento.
Cultura del libro basada en la revelación y la verbalización.	Cultura de la oralidad y la percepción con relatos dispersos, confusos y fantásticos
Filosofía que establece el <i>telos</i> de la historia con contenido salvífico.	Sentimiento <i>cosmocéntrico</i> que acepta las diferencias culturales.
Paradigma <i>soteriológico</i> con base en una antropología del pecado.	Contenido naturalista que subordina al hombre a un equilibrio cósmico.
Personificación del mal que escinde los espacios de salvación y condena eterna.	Creencia en la ubicuidad de las deidades, en la ambigüedad de sus entornos y en la indistinción de rasgos benéficos y malignos.
El <i>sacrificio</i> es el gesto ritual central en actos que reactivan la redención.	La <i>reciprocidad</i> con el mundo sobrenatural es el gesto ritual esencial.
Religión eurocéntrica útil para justificar los propósitos de conquista y colonialismo.	Creencias comunitarias compartidas de modo ocasional.

La Lógica Colonial Aymara

La base de cualquier diálogo intercultural deberá tener en cuenta los rasgos fundamentales que constituyen la visión andina del mundo. Entre éstos resaltan los siguientes: una actitud cosmocéntrica, holismo y asimilación de la hipótesis *Gaia*, visualización de la realidad como

flujo dinámico, animismo y renovación, gesto lúdico recurrente, dinamismo entre la convivencia y el faccionalismo, creencia en la eficacia simbólica del ritual, complementariedad, reciprocidad y alternancia como supuestos ontológicos, además de la creencia en la ubicuidad de lo sagrado ¹⁷.

Según John Earls e Irene Silverblatt, las culturas andinas conciben el cosmos según principios universales, leyes que gobiernan el orden natural y social según una disposición básica. Se trata de fuerzas que promueven los acontecimientos naturales y sociales, principios de interconexión y sistemas de causalidad. En cuanto principios de orden secuencial, numérico, espacio-temporal y de balance, los patrones de la cosmovisión andina expresan relaciones estructurales ¹⁸. Se trata de los principios *ayni*, *mita*, *tinku* y *amaru*, expresivos de la circulación de flujo cosmológico.

El *ayni* expresa la complementariedad no necesariamente simétrica, por ejemplo, entre el hombre y la mujer. La *mita* refiere la periodicidad, por ejemplo, de los cuerpos celestes. El principio *pallqa* se evidencia en los distintos sentidos de circulación de las cosas, en tanto que *tinku* es la unidad y convergencia de lo opuesto. El *amaru* por último, refiere una permanente inestabilidad anunciada por símbolos recurrentes del imaginario andino (por ejemplo, la lluvia, el granizo, la helada, *k'oa* y el arco iris).

En la realidad prevalece un flujo de energía vital y cósmica, movimiento que sigue un orden establecido en el que sin embargo, irrumpe la inestabilidad. Todo sigue un ciclo renovado en el que se entremezclan y confunden lo económico, lo social y lo físico, surgiendo, distribuyéndose y retornando a la fuente de donde emanó, la energía originaria. Aquí, los ofrecimientos rituales permiten el reestablecimiento de la fuerza cósmica y de sus potencialidades: ofrecimiento "que así sostiene la conciencia del orden en el universo" ¹⁹.

Es posible aceptar lo que señala William Isbell: "los patrones estructurales que son los principios organizacionales de las cosmologías, manifiestan extrema resistencia al cambio a través del tiempo y trascienden los mayores cambios en los contenidos culturales" ²⁰. Así, es posible admitir también que existe una *lógica* andina dentro de la cual adquieren sentidos previsible las nociones, representaciones, creencias y sentimientos de los hombres y mujeres aymaras de hoy día. Los modos particulares cómo los aymaras piensan y sienten el mundo, conciben la historia y se representan en el tiempo, hacen patente la construcción dinámica de su identidad.

Por lo demás, es frecuente incurrir con facilidad en conceptos que desde el punto de vista filosófico, refieren contenidos especulativos sobre la cosmovisión aymara. Por ejemplo, hay trabajos que tratan lo siguiente como temas centrales de la *filosofía aymara*: la acronía y la transtemporalidad, la performatividad histórica, el sistema cuadrimensional de organización del espacio y el tiempo, la anfibología de la temporalidad, la lógica anti-bivalente, además de la oposición complementaria y la jerarquía suplementaria ²¹. Si bien la base de estas interpretaciones se halla en los mitos de larga duración, en lecturas del imaginario colectivo considerando ritos, prácticas e incluso amplia información etnográfica; resulta palmario que se trata sólo de aproximaciones subjetivas y perspectivas unilaterales: construcciones intelectuales que permiten establecer advertencias políticas sobre las identidades, pero que tampoco dejan de ser discutibles, aleatorias o modificables.

Marc Augé ha elaborado el concepto de *ideo-lógica* ²². Se trata de la suma de lo posible y lo pensable en la sociedad, las bases de la totalidad significativa, el orden de los órdenes, el sistema de los sistemas, la lógica expresada en los productos culturales, la arquitectura del espíritu, las organizaciones teóricas, sociales y prácticas con sentido, eficiencia y poder. Son

las relaciones que definen necesidades individuales y sociales, biológicas y psicológicas, jurídicas y metafísicas, con significación según las peculiares visiones del mundo.

La lógica de las colectividades no es conclusiva ni estática, se reacomoda en el interior de la sociedad según las tensiones que intervienen. No es sólo la lógica de dominio y de legitimación del poder que organiza e instituye la sociedad, implica también la sumisión y la rebeldía y la construcción de los elementos que modifican el orden político establecido.

En las culturas andinas contemporáneas de Bolivia prevalece una lógica post- colonial. La convulsión social, el carácter contestatario de los grupos y la acción violenta del aymara de hoy, no representan expresiones que subvierten el orden político estructural ²³. La lógica aymara define qué acciones y reacciones, intereses segmentarios, e inclusive iniciativas contestatarias, conciliarán (*tinku*) en último término, varios niveles ajenos de organización. El aymara reafirma así el conservatismo colonial según un ejercicio de poder que establece *nuevos* lugares para los "otros" respecto de ellos mismos.

Los otros distintos a los *jaqis*: política, *q'aras* y *kharisiris*

Therese Bouysse-Cassagne mostró que en el siglo XVI en el área aymara, concurren elementos heteróclitos, particularismos y yuxtaposiciones que niegan una sola identidad étnica ²⁴. Sin embargo, la continuidad de la lógica cultural aymara se expresa al ver la realidad según la dinámica de universos opuestos; complementarios y jerárquicos. A esto se refiere Xavier Albó cuando menciona que el aymara emplea la palabra *jaqi* tanto para referir "unificación" como "oposición", relación contradictoria respecto del "otro radical": el *q'ara* ²⁵.

Según Nelson Manrique, desde el siglo XVI, el colonizador ha visto al *otro* (al nativo), como la concreción humana imperfecta: diferente a él por ser "inferior". La "mentalidad colonial" ²⁶ validó la discriminación y la opresión como *naturales*, asumiendo ciertas clases, grupos o colectividades como superiores y tomando las diferencias como signos de jerarquía. Pese a que vivimos la hibridación cultural y la post-modernidad, en sociedades de imaginario colonial como la boliviana, "ser humano" implica tener una u otra *esencia*. Para sus opresores, al margen de los éxitos económicos, el protagonismo laboral o el estatus alcanzado, los aymaras siguen siendo los "indios" de siempre.

El aymara emigrado se desenvuelve en las ciudades cumpliendo funciones laborales, religiosas o políticas, gremiales o de comunidad, traza estrategias de subsistencia en condiciones adversas extremas según su propia lógica étnica, modifica el entorno y alcanza con eficiencia, subsistencia familiar. Xavier Albó señala que ni siquiera los aymaras residentes en las ciudades se asimilan como *q'aras* ²⁷. Independientemente de los rasgos raciales, económicos o sociales, los *q'aras* no cumplen los deberes comunitarios de reciprocidad y carecen de plenitud social y cultural, reforzando por contraste, la identidad de los *jaqis*. Por su parte, Gilles Riviére refiere la palabra *q'ara-cholo* ²⁸ entre los aymaras de Sabaya, quienes la usan para señalar a *jaqis* que por alguna circunstancia han asumido el papel de opresores.

Entre aymaras comunarios ajenos al estruendo urbano, entre emigrantes en centros de colonización o en ciudades, quienes cumplen funciones diversas y ocupaciones disímiles en vastos espacios suburbanos, prevalece una lógica de reciprocidad, complementariedad y jerarquía que los reafirma como *jaqis*. Pero algunos explotados y oprimidos pueden convertirse en explotadores y opresores adquiriendo la identidad de *q'ara-cholos*. Así, en la comunidad se sintetiza el enfrentamiento y la armonía, la sociedad está opuesta y unida, es jerárquica e integrada, segmentaria y complementaria; siendo nueva cada día mantiene el vigor de

siempre. La lógica colonial ha dibujado el rol del *jaqi* marcándolo con la indefensión frente al ser exógeno del explotador. Pero, esta identidad no es definitiva. Los conflictos de carácter religioso y étnico (católicos vs. evangelistas; o aymaras vs. urus) muestran que el imaginario andino permite cambios dinámicos en relación a disputar, ejercer o padecer el poder. Éste en definitiva, es reconocido, reacomodado y aceptado aunque subsista una desvaloración generalizada del *q'ara* y de su existencia.

El *otro* en el imaginario aymara es figurado como alguien que no vive del propio trabajo. Su representación simbólica por excelencia es el *lik'ichiri* o *kharisiri* que refiere el rol de un sujeto dominante y explotador. Varios autores han tratado estas imágenes en etnografías contemporáneas o en documentos antiguos; entre los aymaras, el trabajo más sugestivo es de Gilles Rivière ²⁹.

La imagen del *kharisiri* (llamado también *Naqak* en Perú) es recurrente en la historia de los Andes. Ha permitido contraponer los españoles a los indígenas, y ha posibilitado contrastar instituciones e individuos que ejercen alguna forma de explotación, respecto de los campesinos que la padecen. La representación de tal imagen se ha dado a través de la extracción de la grasa humana ³⁰.

Antoinette Molinié-Fioravanti refiere las asociaciones de la grasa en los Andes. Está vinculada con los muertos y los ancestros, representa una fuerza invisible e inmutable que anima al ser; constituye un complemento del *animu* siendo en ciertas prácticas mágicas, objeto representativo del alma con la capacidad de darle muerte a una persona por brujería ³¹. Para los aymaras, Gilles Rivière, además de referir las funciones rituales y el contenido simbólico de la grasa de los auquénidos, reitera el significado de fuerza y principio vital ³².

En el imaginario aymara el *lik'ichiri* actúa más en lugares solitarios y por las noches. Su actuación ocasiona graves sufrimientos a la comunidad (epidemias, mortandad o crisis económica), en especial durante el mes de agosto que es el de mayor peligro (*sajjra*). La simbolización de la acción nocturna y solitaria del *Naqak* remarca la indefensión del indígena frente a la explotación, dada la ausencia de protección de la comunidad (para el *jaqi*, el *otro* se asocia con la *civilización*, lo *urbano*, y la "no-cultura"). Agosto es sacro porque la vida emerge de la tierra, es el final del proceso agrícola cuando se obtienen los productos para actividades económicas y rituales. El *lik'ichiri*, gracias a sus artimañas, se apodera de la grasa, el trabajo, la laboriosidad y la abundancia de sus víctimas. Así, la grasa, lo más valioso material y simbólicamente, queda en manos del *otro* que por lo general es un *q'ara*.

Apropiarse del trabajo de otro ocasiona a la comunidad efectos meteorológicos adversos en el siguiente ciclo y provoca desequilibrio entre la sociedad aymara y las deidades de su imaginario religioso. De la misma manera se explican las epidemias y las secuelas de mortandad causadas por la acción del *lik'ichiri*, quien paradójicamente tampoco se beneficia directamente de su apropiación ³³.

En el imaginario aymara actual donde prevalece la mentalidad colonial, el *lik'ichiri* se constituye en símbolo de la opresión patente desde el siglo XXI, pero también refuerza la unidad comunitaria y fortalece la acción integradora. Sin embargo, motiva asimismo a que el aymara asuma una actitud sumisa: el *otro* se dibuja con gruesos trazos en el horizonte de las relaciones de poder.

***Pachacuti, taypi* y el tiempo en la visión aymara de la historia**

La representación de *pachacuti* se ha consolidado en el imaginario andino según Thérésé Bouysse-Cassagne ³⁴, en el siglo XV. Desde entonces está vinculada con las imágenes de *taypi* y *puruma*. Los aymaras, según la investigadora francesa, al ignorar otros espacios foráneos al Collao, no desarrollaron la "noción de espacio desconocido" careciendo también de la idea "de tiempo abstracto" ³⁵. Por esto último, tampoco pensaron la contigüidad indefinida de unidades mínimas de duración en el decurso lineal. Aquí radica la explicación de la ausencia de una visión de progreso como resultado de la acción consciente en el tiempo; aquí también están las bases de una cosmovisión de inversión de los roles dominantes y de alternancia del poder en un decurso cíclico de la historia que aparece sin meta ni final.

Taypi, la primera edad según Bouysse-Cassagne, aún un centro primordial que concentra los movimientos del microcosmos aymara. También *taypi* es el eje geográfico que construye simbólicamente la dualidad, refiriendo el tiempo-espacio de vida "en policía" con luz solar y plena agricultura. El espacio-tiempo que rodea al *taypi* es *puruma*: tiempo de oscuridad, anochecer y ausencia de sol. Tiene un rasgo de peligro asociado a un mundo de dispersión como reino de los muertos. Geográficamente, *puruma* es el espacio salvaje exterior al *taypi*, se trata de los cerros nevados vinculados a los chuquillas y la caza; como también la profundidad del lago-mar asociada a los urus y la pesca. Los chuquillas y el rayo permiten comunicarse con los muertos. La "solarización" de la primera humanidad ha creado seres contrahechos y desdoblados unidos a la serpiente y el arco iris, este último expresa el desdoblamiento de la luz ³⁶.

Los aymaras identifican el pasado con el futuro ³⁷. Los acontecimientos sucesivos será el reflejo especular de lo que fue. El tiempo sigue una *lógica* que quiebra los principios occidentales de identidad y tercero excluido³⁸. El tránsito de la "edad" *taypi* a la *puruma* invierte los roles sociales manteniendo sin embargo, la disimetría política³⁹. Toda realidad aymara espacio-temporal se invierte en el futuro como aconteció en el pasado. Los cambios políticos que otorgan poder a lo inferior, reflejan también un movimiento ascendente que destruye las relaciones presentes; pero asimismo, señala un movimiento descendente que recuerda procesos anteriores y futuros de solarización, indicando la necesidad de nuevas inversiones. Así, se despliega el peculiar fluir de la historia: devenir sin sentido ni final, sucesos contrarios al tiempo que no muestran fracasos ni éxitos respecto de ningún programa político o proyecto de desarrollo. La existencia aymara se dibuja como un decurso infinito de formas carentes de sustantividad: circunstancias relativas afirmadas en sí mismas sólo por el orden cosmológico de reflejo especular.

Cualquier logro colectivo, programa político, imperativo moral o proyecto social de vida aparece como un deseo diluido que apenas sólo abre el principio de un posible camino, el cual no obstante seguramente será recorrido de cierto modo en algún momento. El aymara vive aceptando discursos que visualiza como probables en el ineluctable orden impuesto por el azar y los ancestros. La contingencia impone su fuerza para que se dé alguna situación signada con la aleatoriedad y con el destino de que se invierta. El aymara es conformista y un espectador por lo general pasivo, aprecia el transcurrir de partidos políticos, iglesias, instituciones y procesos de dominio con un gesto desaprensivo lindante con un radical desprecio de sus banales objetivos y alcances. Aunque hoy día hay rasgos de clientelismo, ausencia de memoria histórica colectiva y adscripciones fanáticas, el mantenimiento de algunas costumbres y creencias tradicionales asegura los tránsitos del *purum-pacha* al *taypi-pacha*, precipitando un movimiento que nada cambia.

La edad *puruma*, con las asociaciones étnicas de chuquillas y urus, representa la desarticulación. Los urus evocan la desagregación, el faccionalismo y la fragmentación; los chuquillas, el descenso, la anomia y la irrupción desde la *cultura*, sobre el mundo de abajo. Se trata de un tránsito a lo sagrado, ignoto, inefable y terrible, el acercamiento a lo liminal y ajeno: mundo de muertos, diablos y dioses sin principio ni orden. Ambos tránsitos expresan el *pachacuti* asociado con el rayo y las serpientes.

Pachacuti, el tiempo de guerras según Bouysson-Cassagne, es parte de la edad *auca*. Los aymaras expresan un etnocentrismo que aparece en la forma de la categoría *auca*⁴⁰. Las relaciones entre *auca* y *taypi* se dan como complemento (*yanantin*), alternancia (*tinku*) o inversión (*pachacuti*), se trata de categorías que permiten entender los procesos dinámicos de la identidad aymara.

Auca relaciona contrarios superiores complementarios: hombre, Hanan, fuego, blanco, día, ojo derecho, mano derecha, etc., con complementos inferiores: mujer, Hurín, agua, negro, noche, ojo izquierdo, mano izquierda, etc. La oposición complementaria de las partes del cuerpo sigue la *lógica yanantin*. Ésta no se realiza cuando se establece una jerarquía (*tinku*) o cuando aparecen opuestos que no se puede parear (día/noche, negro/blanco). *Pachacuti* se refiere al enfrentamiento de contrarios que aparecen como enemigos. El mundo se invierte (por ejemplo en los solsticios), quedando lo superior e inferior reafirmado o cambiado según las distinciones disimétricas.

Los términos que no se juntan son inconciliables en cualquier campo cultural, expresan posiciones irreductibles y polares. La polaridad muestra jerarquías según alternancia. Ésta implica el tránsito de un polo a otro y la completitud en la variación. Aun lo opuesto por definición simbólica, se unifica en el equilibrio de fuerzas, en la toma de decisiones compartidas y en el despliegue de la identidad de uno mismo en contraste con la condición del otro.

Las oposiciones expresadas en *yanantin* (complementariedad espejada) y en *tinku* (variación disimétrica), permiten comprender la dualidad. Estas categorías posibilitan la participación flexible del aymara en las organizaciones sociales, afianzan su sentimiento de integración y protección respecto de la comunidad, y aseguran su práctica política en la historia eruptiva y sumisa. Explican los procesos de violenta irrupción de los movimientos campesinos, y permiten entender la laxitud étnica. Tal, la *lógica* de una temporalidad diluida y de una historicidad cíclica y azarosa. Tales los rasgos de la identidad aymara que concilia la atomización con la articulación y que dibuja comportamientos colectivos que tiñen a los procesos políticos, ecológicos, culturales, económicos y organizativos de las tonalidades propias de su peculiar visión del mundo, en la cual el propio aymara construye un escenario que siendo *ajeno* está también abierto a la participación y apropiación de sí mismo.

-
1. Los datos estadísticos referidos a educación muestran que en Bolivia, el 86% de la población entre 6 y 13 años es atendida por el sistema escolar. Sin embargo, sólo tres de cada diez jóvenes en el campo siguen estudios en el nivel secundario, mientras que en las ciudades lo hacen siete de cada diez. En el séptimo y octavo grado de primaria hay los mayores índices de abandono, especialmente los varones que cumplen labores agrícolas. También en el primer grado de primaria existen altos índices, siendo frecuente que las mujeres se incorporen menos al sistema regular y ante los primeros tropiezos desistan más fácilmente. Cfr. *La educación en Bolivia: indicadores, cifras y resultados*, Ministerio de Educación, La Paz 2004, pp. 25 ss.
 2. Véase el libro de Xavier Albó, *Iguales aunque diferentes: hacia unas políticas interculturales y lingüísticas en Bolivia*, UNICEF & CIPCA, La Paz, pp. 15 ss.
 3. *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, libro de Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, editorial Laia, colección Sociología, Barcelona 1977, p. 20.

4. Cfr. de José Fellmann Velarde, el tercer volumen de su libro *Historia de Bolivia (la bolivianidad semicolonial)*, Los Amigos del Libro, Cochabamba 1981, pp. 329-30.
5. *La educación en Bolivia: indicadores, cifras y resultados*, Min. de Educación, La Paz 2004, p. 37.
6. Cfr. de Fabián Yaksic y Luis Tapia, *Bolivia: modernizaciones empobrecedoras. Desde su fundación a la de su revolución*, editorial Muela del Diablo, La Paz 1997. pp. 125-6.
7. Citado por Robert Young en *White mythologies*, Routledge, London and New York , p. 7. La cita de Derrida corresponde al texto *Margins of Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, pp. 213-4.
8. Henry Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*, traducción de Mauro Armíño, editorial Siglo XXI, 3ª edición, México 1978, pp. 1 ss.
9. Véase el libro de Wilhelm Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, Alianza Editorial, México D.F. pp. 46, 49 ss. Por su parte, Gerardo Reichel-Dolmatoff piensa que la "cosmología es la forma peculiar cómo el hombre primitivo hace un sistema de análisis de su mundo". William y Jean Isbell citan a Reichel Dolmatoff en su texto "Introduction to Andean symbolism" en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* , París 1976, p. 269.
10. Robert Randall piensa que la representación andina concibe el saber como conjunción o unión. Se trata de la reunión de lo dispar, el hilado de una totalidad única con las hebras de las distintas expresiones culturales. Cfr. "La lengua sagrada: el juego de palabras en la cosmología andina" en *Allpanchis Phuturinga* N° 29-30, Instituto Pastoral Andino, Cusco 1987, p. 272.
11. Véase el texto de Eduardo Grillo "Cosmovisión andina y cosmología occidental moderna" en *Agricultura y cultura en los Andes*, pp. 116 ss.
12. Véase el libro de Jan van Kessel *Holocausto al progreso: los aymaras de Tarapacá* , CEDLA, Ámsterdam 1978, pp. 325 ss. También la obra del mismo autor, "Tecnología aymara: un enfoque cultural" en *Tecnología andina: una introducción* , HISBOL, La Paz 1982, pp. 205 ss.
13. En *Agricultura y cultura en los Andes* se ha incluido un texto de Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo con el mismo título, HISBOL, La Paz 1990, p. 145.
14. Véase el artículo "Principales elementos conceptuales sobre educación intercultural y bilingüe: perspectivas y propuestas" en *La educación intercultural bilingüe en Bolivia: balance y perspectivas* , CEBIAE, La Paz 2000, pp. 69-88. Javier Medina efectúa un desarrollo exhaustivo del tema que se presenta aquí en su libro *Diálogo de sordos: Occidente e indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe* , editorial del CEBIAE, La Paz 2000. También véase mi artículo "Pachacuti, el otro y la mediación del taypi en el imaginario aymara" en *Memorias del Seminario Internacional sobre Desarrollo Sostenible, Ecología y Multiculturalidad*, UMSA, La Paz 2002, pp. 189-204.

15. La mayoría de los artículos de la Constitución Política de 1967 no fue modificada en 1994. El Art. 3 por ejemplo, establece que el "Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana" agregando más adelante que las "relaciones con la Iglesia se regirán mediante concordatos y acuerdos entre el Estado Boliviano y la Santa Sede". Aparte de las modificaciones a la Constitución de 1967, Gonzalo Sánchez de Lozada en 1994, aprobó un conjunto de leyes que re-fundaron el Estado boliviano dando consistencia a la labor iniciada por Víctor Paz ocho años antes y desmantelando las últimas piezas que quedaban del Estado de la Revolución Nacional de 1952. El cuerpo legal incluyó disposiciones articuladas en una nueva Constitución Política del Estado en la que por primera vez en la historia, se reconoció la composición "multiétnica" y "pluricultural" de Bolivia. El Art. 1 reformado establece: "Bolivia, libre, independiente y soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos". Edición publicada por el periódico La Razón, p. 1.

16. Véase el Art. 4 del *Código de la Educación Boliviana*, Ministerio de Educación Pública y Bellas Artes, D.S. 3937 de 20 de enero de 1955, La Paz. También véase la ley 1565, *Reforma Educativa: Compilación de leyes y otras disposiciones*. UPS ediciones. La Paz, pp. 32, 41.

17. Véase mi artículo, " *Pachacuti*, el otro y la mediación del *taypi* en el imaginario andino" en *Memorias del Seminario Internacional sobre Desarrollo Sostenible, Ecología y Multiculturalidad*, UMSA 2003, p. 193. También confróntese mi texto "La visión andina del mundo" publicado en *Estudios Bolivianos* N° 8, UMSA 2000, pp. 7-76.

18. "La realidad física y social en la cosmología andina" en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, París 1976, p. 299.

19. "La realidad físico y social en la cosmología andina" en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, París 1976, p. 321.

20. Véase de William Isbell "Cosmological order expressed in prehistoric center" en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, París 1976, p. 250. También del mismo autor y Jean Isbell, "Introduction to Andean symbolism" en las mismas *Actas*.

21. Véase por ejemplo, mi trabajo presentado al Diplomado Superior de Ciencias Sociales con mención en Cuestión Étnica en los Andes Meridionales, *De la cosmovisión andina a la filosofía aymara de la historia*, FLACSO, Programa Bolivia 1992. También hay referencias especulativas en las siguientes publicaciones de mi autoría: "La visión andina del mundo" en *Estudios Bolivianos* N° 8, Instituto de Estudios Bolivianos, La Paz 1999. "Ritos andinos y concepción del mundo" en *Estudios Bolivianos* N° 10, Instituto de Estudios Bolivianos, La Paz 2002. "Mito, tiempo y política en la cultura andina", en *Kollasuyo* N° 8, Revista de la Carrera de Filosofía, UMSA, La Paz 2002.

22. "Les totalitarismes sans Etat: *Ideo-logique* et rapports de pouvoir" en *Pouvoir de vie, pouvoir de mort*, Flammarion, París 1977, pp. 74 ss.

23. Para los aymaras se aplica lo que señala Georges Balandier: "la contestación intenta conquistar, mediante la disidencia y la manipulación, la situación de superioridad que hasta

entonces tenía que soportar como inferior...a fin de cuentas ella *conserva*". Cfr. "Orden tradicional y protesta" en *Antropo-lógicas*, Península, Barcelona 1975, pp. 242 ss.

24. *La identidad aymara: una aproximación histórica*. HISBOL, La Paz 1987, pp. 97 ss.

25. " *Pachamama y Q'ara*: el aymara frente a la opresión de la naturaleza y la sociedad", en *Estado y Sociedad*, FLACSO 1982, La Paz, pp. 78-9. Inclusive en casos de movilidad social, aymaras residentes en la ciudad que han obtenido cierto estatus; el *jaqi* de la ciudad, pese a su "prestigio" y sus éxitos económicos, no se asimila a lo *q'ara*, evitando ser identificado con los "blancos".

26. "El otro de la modernidad: los pastores de puna". Mimeo, Lima 1991, pp. 32 ss.

27. La palabra *q'ara* significa "pelado", se refiere a quien no vive de su trabajo sino de la explotación que ejerce sobre los demás. Véase de Xavier Albó, " *Pachamama y Q'ara*: el aymara frente a la opresión de la naturaleza y la sociedad", en *Estado y Sociedad*, FLACSO 1982, La Paz, pp. 78, 84.

28. Neologismo que indica posición intermedia de explotador y víctima. Cfr. "Dualismo y cuatripartición en Carangas", en la *Revista del Museo de Etnografía y Folklore* N° 12, La Paz 1984, p. 38.

29. Cfr. por ejemplo, de Efraín Morote Best *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco 1988, pp. 153 ss. También de Antoinette Molinié Fioravanti "El regreso de Wiracocha" en *Bulletin de l'Institut Française d'études andines*, tome XVI, 3-4, París 1987, pp. 75 ss. El texto de Rivière es "Dualismo y cuatripartición en Carangas" en *Revista del Museo de Etnografía y Folklore* N° 12, La Paz 1984.

30. Según Efraín Morote Best, la orden bethlemita en el siglo XVI ha dado lugar a que en el Perú se constituya la imagen del *Naqak*, simbolizándolo como el *otro* responsable de la situación de dependencia, miseria y explotación que sufren los indígenas. Si bien la asociación que se hace del *Naqak* es con un español o un mestizo que por oscuros procedimientos logra apoderarse de la grasa (*unto* o *wira*) de sus víctimas, se han dado casos en los que indios han sido acusados e incluso "ajusticiados" por realizar la extracción de grasa de los comunarios. Cfr. *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco 1988, p. 173.

31. "El regreso de Wiracocha", *Bulletin de l'Institut Française d'études andines* XVI, París 1987, p. 75.

32. "Dualismo y cuatripartición en Carangas", *Museo de Etnografía y Folklore* 12, La Paz 1984, p. 27.

33. Juan Ansión y Jan Szeminsky dicen que el *Naqak* ocasiona al *runa* de Huamanga por la grasa que le extrae, pero esto no le beneficia. Hay un flujo a través de los ricos de la ciudad, por el que la grasa llega al "extranjero". El plus-trabajo de los indios es parte de una estructura de explotación y circulación de capital de la cual el indígena es consciente.

El *Naqak* expresa esta pre-conciencia . Cfr. "Dioses y hombres de Huamanga" en *Allpanchis Phuturinga* N° 19, Instituto de Pastoral Andina, Cusco 1982, p. 211. En oposición a esto, existen varias formas de complementariedad y ayuda de los *jaqi* para el trabajo conjunto. Hans van den Berg establece entre los aymaras, seis tipos de "ayuda" definida como *ayni*. Véase, *La tierra no da así nomás: los ritos agrícolas en la religión en los aymara-cristianos* , HISBOL, UCB-ISET, La Paz 1990, pp. 168 *passim*.

34. Para Therésé Bouysse-Cassagne el intercambio de trabajo y bienes realizado en el *ayni*, equilibra una desigualdad inicial. Gracias a *kuti*, es decir, la inversión, la posición disimétrica inicial se invierte, dándose lugar a una complementación equilibrada de los elementos que intervienen en el *ayni*, Véase *La identidad aymara*, HISBOL, La Paz , pp. 178-9, 200.

35. *La identidad aymara*, HISBOL, La Paz, p. 366.

36. *La identidad aymara*, HISBOL, La Paz, pp. 178-90.

37. Olivia Harris trata el tiempo entre los laymi en: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz 1987, pp. 35 ss., "Los muertos y diablos entre los laymis de Bolivia", *Chungará*, Arica 1983, "De la fin du monde: notes depuis de Nord-Potosí", *Cahiers des Amériques Latines* , Institut des hautes études de l'Amérique Latine N° 6, París, 1987 y en el artículo "El tiempo en la religiosidad aymara: Dios y el inka", *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana*, Szeged 1989.

38. Véase el trabajo de mi autoría *De la cosmovisión andina a la filosofía aymara de la historia*, FLACSO, Programa Bolivia 1992. pp. 142 ss.

39. *La identidad aymara*, HISBOL, La Paz, p. 181.

40. *La identidad aymara*, HISBOL, La Paz, pp. 193, 368.

Bibliografía

AGUILÓ, Federico.

1982 *Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua*, Sucre, sin datos.

AGUIRRE PALMA, Boris.

1986 *Cosmología andina: una aproximación a la religiosidad andina*, Abya Yala, Quito.

ALBO, Xavier.

2000 *Iguals aunque diferentes: hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*, Ministerio de Educación, UNICEF y Centro de Promoción del Campesinado, Cuadernos de Investigación N° 52, La Paz.

1998 *Pueblos indígenas y originarios de Bolivia: quechuas y aymaras*, Ministerio de Desarrollo

Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, Programa Indígena del PNUD, HISBOL, La Paz.

1982 " *Pachamama* y *Q'ara*: el aymara frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad" en *Estado y Sociedad*, FLACSO, La Paz.

ALBÓ, Xavier; GODÍNEZ, Armando & LIBERMANN, Kitula.

1989 "El mundo rural andino" en *Para comprender las culturas tradicionales en Bolivia*, CIPCA-UNICEF-MEC, La Paz.

ANSION, Juan & SZEMINSKY, Jan.

1982 "Dioses y hombres de Huamanga" en *Allpanchis Phuturinga* N° 19, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

AUGÉ, Marc.

1977 "Les totalitarismes sans État: Ideo-logique et rapports de Pouvoir" aux *Pouvoir de vie, pouvoir de mort*, Flammarion, Paris.

BALANDIER, Georges.

1975 "Orden tradicional y protesta" en *Antropo-lógicas*, Península, Barcelona.

BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean Claude.

1977 *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, editorial Laia, colección Sociología, Barcelona.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse.

1988 *Lluvias y cenizas: dos Pachacuti en la historia*, HISBOL, La Paz.

1987 *La identidad aymara: una aproximación histórica. s. XV-XVI*, HISBOL, La Paz

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse & HARRIS, Olivia.

1987 " *Pacha*: en torno al pensamiento aymara" en *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, HISBOL, La Paz.

CÁCERES, Efraín.

1986 "El agua como fuente de vida: traslación y escape en los mitos andinos" en *Allpanchis Phuturinga* N° 28, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

CEBIAE – AYUDA EN ACCIÓN BOLIVIA.

2000 *La educación intercultural y bilingüe en Bolivia: balance y perspectivas*, Memoria del Seminario, Centro Boliviano de Investigación, editorial Garza Azul, La Paz.

CENTRO CULTURAL JAYMA

1989 *Calendario andino*, colección Raymi Nº 7, La Paz.

CONTRERAS, Manuel & TALAVERA, María Luisa.

1994 *Examen parcial: la Reforma Educativa boliviana. 1992-2002*, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia y Asdi-SAREC Impresión EDOBOL, La Paz.

CUCULIZA, María Nelly.

1982 "Identidad cultural y origen de la humanidad en Felipe Guamán Poma de Ayala" en *Allpanchis Phuturinga* Nº 19, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

DE LA CADENA, Marisol.

1985 "Cooperación y conflicto" en *Cooperación y conflicto en la comunidad andina*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

DELRAN, Guido.

1974 "El sentido de la historia según tradiciones campesinas de Paucartambo (Cusco, Perú)" en *Allpanchis Phuturinga* Nº 6, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

D'EMILIO, Lucia.

2002 *La educación indígena en Bolivia: voces y procesos desde la pluralidad*, Plural editores, La Paz.

DILTHEY, Wilhelm.

1990 *Teoría de las concepciones del mundo*, Trad. Julián Marías, Alianza Editorial y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, colección Los noventa, México D.F.

DUVIOLS, Pierre.

1977 "Los nombres quechua de *Wiracocha*, supuesto Dios creador de los evangelizadores" en *Allpanchis Phuturinga* Nº 10, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

1973 "Huari y Llacuaz: agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad" en *Revista del Museo Nacional* Nº 39, Lima.

EARLS, John.

1991 *Ecología y agronomía en los Andes*, HISBOL, La Paz.

1973 "La organización del poder en la mitología quechua" en *Ideología mesiánica del mundo andino*, Comp. Juan Ossio, editor Ignacio Prado, Lima.

EARLS, John & SILVERBLATT, Irene.

1976 "La realidad física y social en la cosmología andina" en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, París.

FELLMANN VELARDE, José.

1981 *Historia de Bolivia* en tres volúmenes, Los Amigos del Libro, Cochabamba.

1976 *Historia de la cultura boliviana: fundamentos socio-políticos*, editorial Los Amigos del Libro, Cochabamba.

FLORES, Alberto.

1988 *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, editorial Horizonte, Lima.

GOW, David.

1976 "Verticality and Andean Cosmology: quadripartition, opposition and mediation" in *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Paris.

GREBE, María Esther.

1980 "Cosmovisión aymara" en *Revista de Santiago*, Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna, Santiago de Chile.

GRESLOU, Francisco.

1990 "Visión andina y usos campesinos del agua" en *Agua: visión andina y usos campesinos*, HISBOL, La Paz.

GRILLO, Eduardo.

1990 "Cosmovisión andina y cosmología occidental moderna" en *Agricultura y cultura en los Andes*, HISBOL, La Paz.

GRILLO, Eduardo & RENGIFO, Grimaldo.

1990 "Agricultura y cultura en los Andes" en *Agricultura y cultura en los Andes*, HISBOL, La Paz.

GUTIÉRREZ, Gustavo.

1982 "Una teología política en el Perú del siglo XVI" en *Allpanchis Phuturinga* N° 9, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

HARRIS, Olivia.

1989 "El tiempo en la religiosidad aymara: Dios y el inka" en *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana*, Szeged.

1987a " *Phaxsima* y *qullqi*: los poderes y significados del dinero en el norte de Potosí" en *Economía étnica*, HISBOL, La Paz.

1987b "El trabajo y el producto de una economía étnica en el norte de Potosí" en *Economía*

étnica, HISBOL, La Paz.

1987c "De la fin du monde: notes depuis de Nord-Potosí" aux *Cahiers des Amériques Latines*, Institut des hautes études de l'Amérique Latine N° 6, Paris.

1983 "Los muertos y los diablos entre los laymis de Bolivia" en *Revista Chungará*, Arica.

1978 "De l'asymétrie au triangle: transformations symboliques au nord de Potosí" aux *Annales*, Armand Colin 33 Année, N° 5-6, Paris.

HORKHEIMER, Hans.

1990 *Alimentación y obtención de alimentos en los Andes prehispánicos*, HISBOL La Paz.

INDA, Lorenzo.

1988 *Historia de los urus: comunidad Irohito Yanapata*, HISBOL, La Paz.

IPIÑA MELGAR, Enrique.

1996 *Paradigma del futuro: Reforma Educativa en Bolivia*, Santillana Aula XXI, La Paz.

ISBELL, William & ISBELL, Jean.

1976 "Introduction to andean symbolism" in *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Paris.

ISBELL, William.

1976 "Cosmological order expressed in prehistoric ceremonial center" in *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Paris.

LLANQUE, Domingo.

1990 *La cultura aymara: desestructuración o afirmación de la identidad*, Instituto de Estudios Aymaras, Puno, TAREA.

LEFEBVRE, Henri.

1978 *Hegel, Marx, Nietzsche: o el reino de las sombras*, Trad. Mauro Armiño, Siglo XXI editores, 3ª edición, México D.F.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes.

1987 *El retorno del Incarrí: mito y profecía en el mundo andino*, HISBOL, La Paz.

LOZADA, Blithz.

2005a *La formación docente en Bolivia*, IESALC-UNESCO y Ministerio de Educación de Bolivia, Multimac impresiones, La Paz.

2005b "La educación intercultural en Bolivia: experiencia institucional y proyección política" en *Estudios Bolivianos*, revista del IEB N° 13, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, en prensa.

2004 "Orientaciones de la filosofía política para la transformación del sistema educativo" en *Estudios Bolivianos*, revista del IEB N° 11, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, agosto, pp. 39-120.

2003 " *Pachacuti*, el otro y la mediación del *taypi* en el imaginario andino" en *Memorias del Seminario Internacional sobre Desarrollo Sostenible, Ecología y Multiculturalidad*, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz , octubre, pp. 189-214.

2002a "Mito, tiempo y política en la cultura andina" en *Kollasuyo*, revista de la carrera de Filosofía, UMSA, 5ª época N° 1, La Paz, diciembre, pp. 89-114.

2002b "Ritos andinos y concepción del mundo" en *Estudios Bolivianos*, revista del IEB N° 10, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, noviembre, pp. 7-28.

2000 "La visión andina del mundo" en *Estudios Bolivianos*, revista del IEB N° 8, La Paz, pp. 7-76.

1994 "El agua como símbolo del devenir en la cosmovisión andina" en *El zorro Antonio*, revista de la carrera de Literatura, UMSA, 4ª época N° XI, La Paz, pp. 113-124.

1992 *De la cosmovisión andina a la filosofía aymara de la historia*, tesis de postgrado presentada al Diplomado Superior en Ciencias Sociales con mención en Cuestión Étnica en los Andes Meridionales, FLACSO, Programa Bolivia, La Paz.

1987b "La educación del indio en la *Creación de la Pedagogía Nacional* " en *Kollasuyo*, revista de la carrera de Filosofía, UMSA, 4ª época N° 1, La Paz, agosto, pp. 41-53.

LOZADA, Blithz & SAAVEDRA, Marco Antonio.

1998 *Democracia, pactos y elites: genealogía de la gobernabilidad en el neoliberalismo*, Instituto de Investigaciones en Ciencia Política, CIMA Producciones, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

MAMANI, Carlos.

1992 *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos*, Taller de Historia Oral Andina, Aruwiwiri, La Paz.

MANRIQUE, Nelson.

1991 "El *otro* da la modernidad: los pastores de puna", texto mecanografiado, Lima.

MARTÍNEZ, Gabriel.

1987 *Espacio y pensamiento (I): los Andes meridionales*, HISBOL, La Paz.

1983 "Los dioses de los cerros en los Andes" en *Journal de la Société des Américanistes* N° 641, París.

MARTÍNEZ, Juan Luis.

1996 *Contribución sobre la educación intercultural bilingüe en Bolivia: estado del arte*, Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativas, Garza Azul, 2ª ed., La Paz.

MEDINA, Javier.

2000 *Diálogo de sordos: Occidente e indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe*, editorial del Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativas, La Paz.

MESA, José de; GISBERT, Teresa & MESA GISBERT, Carlos.

1999 *Historia de Bolivia*, Editorial Gisbert, 3ª edición actualizada, La Paz.

MILLONES, Luis.

1973a "Un movimiento nativista en el siglo XVI: el Taki Ongoy" en *Ideología mesiánica del mundo andino*, Comp. Juan Ossio, Col. Biblioteca de Antropología, editor Ignacio Prado, Lima.

1973b "Nuevos aspectos del Taki Ongoy" en *Ideología mesiánica del mundo andino*, Comp. Juan Ossio, Col. Biblioteca de Antropología, editor Ignacio Prado, Lima.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN.

2004 *La educación en Bolivia: indicadores, cifras y resultados*, Viceministerio de Educación escolarizada y alternativa, Artes Gráficas Sagitario, 2ª edición, La Paz.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN PÚBLICA Y BELLAS ARTES.

1955 *Código de la Educación Boliviana*, edición oficial de la República de Bolivia, aprobado por D. S. 3937 del 20 de enero, La Paz.

MOLINIÉ FIORAVANTI, Antoinette.

1987 "El regreso de Viracocha" en *Bulletin de l' Institut Français d' études andines* tome XVI, 3-4, París.

MOROTE BEST, Efraín.

1988 *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

MURRA, John.

1988 "E] aymara libre de ayer" en *Raíces de América: el mundo aymara*, UNESCO, Alianza Editorial, Madrid.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

NUÑEZ DEL PRADO, Juan.

1970 "El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba" en *Allpanchis Phuturinga* Nº 2, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

OCHOA, Víctor.

1978a "Cosmovisión" en *Instituto de Estudios Aymaras* Vol. I, Serie 2, Puno.

1978b "Cosmovisión aymara" en *Instituto de Estudios Aymaras* Vol 2, Serie 2, Puno.

OSSIO, Juan.

1973 "Introducción" a *Ideología mesiánica del mundo andino*, Comp. Juan Ossio, Col. Biblioteca de Antropología, editor Ignacio Prado, Lima.

PEASE, Franklin.

1982 "Continuidad y resistencia de lo andino" en *Allpanchis Phuturinga* Nº 17, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

1973 "El mito del *Inkarrí* y la visión de los vencidos" en *Ideología mesiánica del mundo andino*, Comp. Juan Ossio, Biblioteca de Antropología, editor Ignacio Prado, Lima.

PLATT, Tristan.

1987 "Entre *ch'axwa* y *muxsa*: para una historia del pensamiento político aymara" en *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, HISBOL, La Paz.

1979 *Espejos y maíz: Temas de la simbología andina*, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, Cuadernos de Investigación Nº10, La Paz.

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO.

2002 *Informe de desarrollo humano en Bolivia*, Plural editores, La Paz.

QUINTANILLA, Víctor Hugo (ed.).

2001 *Interculturalidad: itinerarios críticos*, Centro de Investigaciones Educativas, Instituto Normal Superior Simón Bolívar, La Paz.

RABOTNIKOF, Nora.

1990 "Memoria e identidad colectiva" en *La nariz del diablo*, Quito.

RANDALL, Robert.

1987 "La lengua sagrada: el juego de palabras en la cosmología andina" en *Allpanchis Phuturinga* N° 29-30, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

1982 " *Qoyllur rit'i* : An inca fiesta of the Pleiades. Reflections on time and space in the andean world" in *Bulletin de l' Institut Français d' études andines*, tome XI, Paris .

RASNAKE, Roger.

1990 *Autoridad y poder en los Andes: los kuraqkuna de Yura*, HISBOL, La Paz.

REPÚBLICA DE BOLIVIA.

1996 *Constitución Política del Estado Boliviano*, publicación de los matutinos La Razón, El Día y Opinión, aprobada en agosto de 1994, La Paz.

s.d. *Compilación de leyes y otras disposiciones de la Reforma Educativa , Ley N° 1565 ,* editorial UPS, incluye 13 Reglamentos complementarios, La Paz.

RIVIÉRE, Gilles.

1991 " *Lik'ichiri y karisiri*: a propósito de las representaciones del *otro* en la sociedad aymara" en *Bulletin de l' Institut Français d' études andines* N° 20, París.

1984 "Dualismo y cuatripartición en Carangas" en *Revista del Museo de Etnografía y Folklore*, MUSEF N° 12, La Paz.

ROSTWOROWSKI, María.

1988 *Estructura andinas del poder: ideología, religión y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

SAGÁRNAGA, Jedú.

2002 *Interculturalidad y bilingüismo*, imprenta de la Universidad San Francisco de Asís, 1ª edición, La Paz.

SANCHEZ-PARGA, José.

1989 "Introducción" a *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, Documentos CAAP, Quito.

1988 "Motrices de la utopía andina: acuerdos y disensiones" en *Ecuador debate* N° 15, CAAP, Quito.

SILVERBLATT, Irene.

1987 *Moon, Sun and Witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*, Princeton University Press, New Jersey.

1982 "Dioses y diablos: idolatría y evangelización" en *Allpanchis Phuturinga* N° 19, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

TAMAYO, José.

1970 "Algunos conceptos filosóficos de la cosmovisión quechua" en *Allpanchis Phuturinga* N° 2, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

TAPIA, Luis & YACSIC, Fabián.

1997 *Bolivia, modernizaciones empobrecedoras. Desde su fundación a la de su revolución*, ediciones Muela del diablo – SOS FAIM, La Paz.

URBANO, Henrique.

1988 "En nombre del dios *Wiracocha*: aportes para la definición de un espacio simbólico prehispánico" en *Allpanchis Phuturinga* N° 32, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

1982a "Del sexo, incesto y los ancestros de *Inkarrí*: mito, utopía e historia en las sociedades andinas" en *Allpanchis Phuturinga* N° 17, IPA, Cusco.

1982b "Representación colectiva y arqueología mental en los Andes" en *Allpanchis Phuturinga* N° 20, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

1981 *Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en la sociedad andina*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

1977 "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes" en *Allpanchis Phuturinga* N° 10, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

1974a "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta" en *Allpanchis Phuturinga* N° 6, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

1974b "Le temp et l'espace chez les paysans des andes peruviennes" au *Bulletin de l'Institut Français d'études andines* tome III, N° 1-2-3-4, Paris.

URTON, Gary.

1989 "La historia de un mito: Pacaritambo y el origen de los inkas" en *Revista Andina* Año 7, N° 1, Cusco.

VAN DEN BERG, Hans.

1990 *La tierra no da así nomás*, HISBOL-ISET, La Paz - Cochabamba.

VAN KESSEL, Jan.

1982 "Tecnología aymara: un enfoque cultural" en *Tecnología andina: una introducción*,

H1SBOL, La Paz.

1978 *Holocausto al progreso: los aymaras de Tarapacá*, CEDLA, Ámsterdam.

WACHTEL, Nathan.

1978 "Hombres del agua: el problema uro. Siglos XVI y XVII" en *Revista del Museo de Etnografía y Folklore*, MUSEF, La Paz.

1973a "La visión de los vencidos: la conquista española en el folklore indígena" en *Ideología mesiánica del mundo andino*, Comp. Juan Ossio. Biblioteca de Antropología, editor Ignacio Prado, Lima.

1973b "Rebeliones y milenarismo" en *Ideología mesiánica del mundo andino*, Comp. Juan Ossio, Col. Biblioteca de Antropología, editor Ignacio Prado, Lima.

YOUNG, Robert. 1990 *White mythologies*, Routledge, London and New York.

ZUIDEMA, Tom Reiner.

1977 "Mito e historia en el antiguo Perú" en *Allpanchis Phuturinga* N° 10, Instituto Pastoral Andino, Cusco.

1976 "Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú" en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, París.

1973 "Una interpretación alterna de la historia incaica" en *Ideología mesiánica del mundo andino (The ceque System of Cusco: The social organization of the capital of the Inca)*, Comp. Juan Ossio, Bib. de Antropología, editor Ignacio Prado, Lima.