

PENSAMIENTO POLÍTICO AYMARA¹

TRISTAN PLATT. En: ALBÓ, Xavier (Compilador). *Raíces de América: El mundo Aymara*. Madrid, España: UNESCO/Alianza Editorial S.A, 1988. 607:365-443 pp. Disponible en: http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Platt.php

1. Introducción

Ciertamente, si se quitase el trébol y las demás imposiciones que pesan sobre el indio, dejándolo en ese aislamiento en que vive —dejándolo con su odio y su rencor a las demás clases de la sociedad—, y, sobre todo, conservándolo en ese «lado de apatía estúpida, en que mira con desdén y odio todo lo que pertenece a la cultura y civilización, se haría un mal positivo a la sociedad y a esa misma raza que se quiere favorecer.

¹ Entre todos los que han colaborado, consciente e inconscientemente, en la redacción de este trabajo, deseo agradecer a Verónica Cereceda, Heather Lechtman y John Murra; a Tomás Abercrombie, por haberme gentilmente proporcionado fotocopias de la documentación de Buenos Aires; a mis amigos de Liq'unipampa, Cabildo Pichhichuwa, *churi ayllu* AlaQullana, mitad Alasaya en la Puna de los Macha; y particularmente a Xavier Albó por su paciencia crítica durante la Odisea editorial. Finalmente, debo pedir disculpas al grupo étnico Chipaya, enteramente ausente de estas páginas, que representa, sin embargo, un desafío viviente al pensamiento político de los Aymaras circundantes.

A lo largo del trabajo usamos le sigla AGN-BA para referirnos a la siguiente documentación: Archivo General Nacional de Buenos Aires, Padrones de Potosí, 1612-1619, 13.18.7.2.

Entonces el indio se concentraría más en su abatimiento y su indolencia —y en su concentración crecería más su odio por los blancos y mestizos—, trabajaría menos, por que sus necesidades quedarían limitadas a su miserable subsistencia —dejaría de haber ese comercio que hay con la clase indígena a pesar de su aversión—, y por consecuencia necesaria, la sociedad se vería privada de toda esa riqueza, que es el producto del trabajo del indio. Y ved ahí que, sin mejorar en nada su miserable condición, y quizá reduciéndolo a un estado más deplorable, habría una pérdida positiva de riqueza para la sociedad.

Mas esto no quiere decir que debe conservarse el tributo personal, que está anatomizado por la ciencia económica, ni las demás gabelas y exacciones que se han perpetuado hasta ahora. Sostener este principio sería sostener la necesidad de conservar perpetuamente a los indios en ese estado de abyección y de embrutecimiento en que han pasado ya cerca de tres siglos y medio, y en que pasarían todavía luengos siglos si no se les arranca con mano firme de esa senda tenebrosa en que marchan agobiados y abatidos, sin que llegue jamás a alumbrarles la luz resplandeciente de la civilización, ni la antorcha consoladora de la fe; sería sostener la injusticia y la iniquidad, contrariando de esta manera la ley santa de Dios y de la sociedad: el progreso de la humanidad. Hasta que al fin algún cataclismo político vendría a arrancarles de esa torpe apatía, sacudirían sus cadenas con una terrible convulsión, se lanzarían a la lucha guiados por la desesperación, y su triunfo sería funesto. Sí, sería tan funesto para la América como lo fue en otro tiempo para la Europa la invasión de los bárbaros del Norte, y quizá aún más...: nuestros indios, si alguna vez llegasen a triunfar sobre las demás clases, las esterminarían completamente, pues sólo así podrían satisfacer esa venganza concentrada por tantos

siglos.” (Dr. Pedro Vargas, en *La América Libre*, núm. 7, Potosí, 12 de agosto de 1864.)

Frecuentemente se ha señalado que cada tipo de Estado tiende a ser dominado por los representantes de una *clase* específica, que utiliza el aparato estatal para resolver en provecho propio los insistentes conflictos entre intereses económicos que surgen constantemente en la sociedad humana. Las luchas políticas para tomar el control del Estado reflejarían, desde este punto de vista, las tensiones entre grupos sociales situados de manera diferente con relación a la propiedad productiva, diferencia que asigna a cada uno una participación desigual en la riqueza generada dentro de cada sociedad.

Con menor frecuencia se ha observado que el grupo social que monopoliza los recursos represivos del Estado normalmente buscará *legitimar* su predominio en los ojos del resto de la sociedad a través de un intento de *hegemonía cultural*. Si se pudiera convencer a los demás que la visión del grupo dominante es más amplia, sus prácticas culturales más elevadas, su proyecto económico más “progresivo” y su juego político más justo, entonces su permanencia en el poder podría justificarse y se protegería en gran medida contra la protesta subversiva.

La necesidad de establecer esta hegemonía es particularmente urgente para las minorías blancas, de cultura eurocéntrica (aunque no exclusivamente europea), que hasta hoy siguen dominando las poblaciones “autóctonas” mayoritarias de ciertos países de África y América. Para evitar su arrinconamiento por parte de las masas “bárbaras”, los descendientes intelectuales de los colonizadores europeos tuvieron que ampliar sus filas a través de un proceso de *reclutamiento étnico*. Detrás de las banderas de “progreso histórico”, “prosperidad económica” y “civilización”, lograron reunir a una porción de los desposeídos, sobre todo aquellos que por su calificación de “mestizos” se encontraron excluidos de las dos “razas” polares. “Dividir para gobernar”, dice el refrán: expresa perfectamente la táctica criolla de presentar la «civilización occidental» como el *único futuro posible*,

logrando de esta manera debilitar y minar la solidaridad de los oprimidos y sus esperanzas culturales.

En la América andina muchos de los mismos grupos indígenas se han dejado convencer, en diferentes momentos, por la retórica seductora del “progresivismo europeo”. Escuchemos, por ejemplo, a los señores étnicos de los Chullpa, un grupo Aymara-hablante que reside en el centro de los Andes bolivianos, cuando en los primeros años de la “Independencia” los gobiernos criollos intentaban adscribirles a su naciente “Proyecto Nacional”:

...se nos ha hablado con Repetición de que la mente del Gobierno es y ha sido ynstruir la Clase de Yndíjenas y sacarlos... entre los demás seres racionales; finalmente se nos ha contado que a la estupidez y barbarie que nos dominaba succedería el ejersisio de nuestras facultades intelectuales. Todo lo dicho no ha pasado en la Provincia de Chayanta más que el desconsuelo funesto del engaño que nos lisonjeaba... (Chayanta 6-XII1828)².

Obligados desde el principio a adoptar las formas convencionales de la jurisprudencia española, algunos indios en la República temprana adoptaron el contenido europeo de estas convenciones: sin una alternativa visible en el discurso criollo, frecuentemente se sintieron obligados a apoyar, por lo menos en parte, los proyectos alienantes de sus propios opresores.

Algunos de los temas principales en este proceso secular de *asedio ideológico* se expresan nítidamente en el texto que encabeza este capítulo. Los gobernantes blancos del siglo pasado hablaron sin ambages: El Dr. Pedro Vargas no necesita disfrazar (como hoy en día algunos intentarían) que la fuente principal de la riqueza de Bolivia procede del “trabajo del indio”. Admite, además, que la

² Archivo Nacional de Bolivia, Ministerio del Interior, t. 22. n. 23. (Prefecturas, Potosí, Recibidas), 1828. Gregorio Jorge, Blas Choque y Nicolás Mitma al gobernador de la provincia de Chayanta. Diego Barrenechea. Chayanta, 6-XII-1828.

motivación principal que impulsaba al indio a entrar en los mercados urbanos para productos de subsistencia fue su necesidad de abonar un *impuesto monetario* (el “tributo”) cada seis meses al Tesoro Departamental para asegurar la posesión de la tierra que cultivaba. Pero la renuncia de los indios a considerar al mercado como la base misma de toda prosperidad fue explicada por el doctor Vargas en términos de la supuesta apatía, estupidez y abyección rencorosa de una raza bárbara, que seguía tercamente oponiéndose a “la luz resplandeciente de la civilización” y al camino señalado por Dios (nadie menos) para el “progreso de la humanidad”. En las últimas frases del texto citado, el colapso del Estado criollo se compara con la caída de Roma: un futuro triunfo indio anunciaría una “edad oscura” en los Andes, que por su falta de luz e “ilustración” estaría directamente opuesta a “la ley santa de Dios”. De esta manera, los “indios rebeldes” se transforman, en el discurso criollo del período, no solamente en “bárbaros”, sino, además, en ajenos a su propia tierra.

Detrás de este sofisma rimbombante hay un argumento muy simple, que se entronca con los debates europeos del siglo XVI, cuando muchos españoles ya habían expresado dudas sobre el grado de “racionalidad” alcanzado por los indios americanos. Los criollos andinos del siglo XIX, herederos de la “ilustración” francesa y borbónica, mantenían las mismas dudas, fortalecidas ahora no solamente por la ausencia de una figura comparable a la de Bartolomé de las Casas, sino también por su convicción típicamente *liberal* de que un aumento en *racionalidad* debería ir acompañado de un aumento en *actividad mercantil*. Si los indios pudieran presentarse como inherentemente reacios al mercado, esto significaría que eran, efectivamente, “prerracionales”, y se justificaría de golpe el monopolio blanco del poder estatal.

Así, el discurso del doctor Vargas se inserta en la historia de las ideas criollas como parte de una larga campaña, iniciada por los mismos “héroes de la Independencia”, para relegar a las “comunidades” de indios Aymara definitivamente al pasado, reemplazando su tributación colectiva por un nuevo *impuesto predial*

que se levantaría sobre las parcelas privatizadas de cada hogar campesino. Este nuevo impuesto (ya propuesto bajo los últimos virreyes) requería la anotación de todas las parcelas de las comunidades extinguidas en un *Catastro de Propiedades Rurales*, junto con los terrenos de los hacendados criollos. Se sostenía que esta medida permitiría “nivelar” las obligaciones de todos los nuevos “ciudadanos”, en cuanto ahora podrían ajustarse a la riqueza diferencial de cada uno (Demelas, 1981; Platt, 1982a).

Efectivamente, la consolidación de la propiedad privada y la consiguiente posibilidad de un mercado de tierras aparecían como elementos claves en el Proyecto Nacional de la incipiente burguesía criolla. Así sería posible la “asimilación cultural” de la población Aymara a la visión europea del “progreso universal”, que constituía la reformulación “ilustraba” de la antigua teleología judeo-cristiana. Y de hecho la promoción del Catastro fue inspirada en las prácticas del republicanismo francés, una de las influencias más profundas sobre la llamada “independencia americana”, y proveedor del modelo europeo para toda la estructura administrativa “nacional”. Como dijo el mismo Napoleón Bonaparte al tiempo de su encarcelamiento en Santa Helena, según la cita del intelectual “progresivo” potosino Modesto Omiste, contemporáneo del doctor Vargas:

El Catastro puede considerarse como la verdadera constitución del Imperio; es decir, como la garantía de las propiedades de cada uno, porque, una vez establecido, cada uno hace su propia cuenta, y ya no hai que temer la arbitrariedad de las autoridades: esto constituye un punto esencial y el medio más seguro para obligar a la sumisión. (Modesto Omiste, *La Democracia* (Potosí), 1-2, 21-X-1864 y 5-XI-1864).

Tenemos así en la República Boliviana del siglo XIX el espectáculo paradójico de una casta dominante empeñada en incorporar a las masas andinas al modelo europeo de “modernidad liberal”, mientras que estas masas indias deciden defender las bases comunitarias del *apartheid*

colonial. Desde su refugio en los *ayllu* o “comunidades de indios libres”, los Aymara rurales se lanzaron, con creciente tenacidad, a resguardar un antiguo *pacto de reciprocidad* entre *ayllu* y Estado. Este pacto consistía, fundamentalmente, en la obligación de los indios de pagar el antiguo tributo (o tasa), y la obligación correspondiente del Estado criollo de reconocer los derechos de los *ayllu* a disponer colectivamente de sus terrenos tradicionales. Cuando sobrevino, finalmente, la ruina económica y la crisis del mercado interior, provocadas en gran medida por las desastrosas políticas del liberalismo criollo, la resistencia Aymara creció en ritmo e intensidad. Los últimos intentos del Estado blanco para implementar el Catastro mediante una “Reforma Agraria” decretada en 1874, precipitaron una oleada de protesta y desconfianza entre los *ayllu*, que culminó en la masiva movilización indígena durante la “Guerra de las Castas” de 1899 (Condarco, 1983; Platt, 1984)³.

¿Por qué los campesinos surandinos se arriesgaron en defensa de un régimen social considerado por los criollos bolivianos como un rezago de las injusticias de la Colonia? ¿Cómo percibieron el pacto tradicional los Aymara en sus propios términos culturales? ¿Cuál fue el papel que, en su criterio, debía desempeñar un poder administrativo centralizado? ¿En qué medida estuvo subyacente la herencia pre-europea en su formulación de los derechos y las obligaciones de ambas partes? ¿Cuál fue el sistema andino de ideas que les servía para llegar a su propia definición de la “justicia social”?

Las respuestas a estas preguntas son complejas, y nos llevarán a considerar un conjunto de ideas y prácticas muy distantes (a primera vista) de sus equivalentes europeas. Empezaremos considerando algunas nuevas evidencias sobre la organización de las sociedades de habla Aymara en la época pre-Inka. Veremos que las ideas esgrimidas

³ Ver artículo de Víctor Hugo Cárdenas, “La lucha de un pueblo”, en: *Raíces de América: El mundo Aymara*. Xavier, ALBÓ. Compilador. Madrid, España: UNESCO/Alianza Editorial S.A, 1988. 607:495-532 pp.

por los llamados “Estados Nacionales”, actualmente dominantes en la región, sobre la relación entre *territorialidad* (“territorio nacional”), *coordinación administrativa* (“orden”) y la *producción de excedentes* (“trabajo”), no son las únicas posibles. Otras soluciones han sido encontradas en el pasado, y nuevas soluciones deberán surgir en el futuro.

Después pasaremos a analizar las ideas Aymara sobre la *guerra*, distinguiendo (con ellos) entre “guerras de equilibrio” y “guerras de aplastamiento”. Insertaremos estas ideas en un modelo provisorio de la dinámica de las sociedades Aymara antes de la llegada de los Inka, e intentaremos aislar los principios fundamentales de su pensamiento político.

Finalmente, examinaremos muy brevemente las relaciones establecidas entre las sociedades Aymara y dos Estados pre-liberales, que sucesivamente se impusieron en el espacio surandino: el Inka y su “sucesor”, el Rey de España. En ambos casos preguntaremos cómo fue posible para el pensamiento Aymara comprender, analizar y actuar dentro del nuevo “orden” que les fue envolviendo desde afuera. Sostendremos que, a pesar de la ruptura cultural e histórica que estalló con la llegada de los europeos, todavía fue posible para los Aymara la asimilación de esta nueva experiencia política en base al mismo modelo que habían buscado bajo el Tawantinsuyu. Siguiendo a estudiosos —tanto Aymaras como “occidentales”— que han subrayado la posibilidad de una historia de la Colonia escrita desde la perspectiva andina, sugeriremos que esta propuesta debe extenderse incluso hacia las formas de análisis económico que fueron desarrolladas por los intelectuales del Altiplano durante la Colonia.

En este sentido, una ruptura aún más violenta que la misma invasión europea puede buscarse en la crisis provocada por una ideología de “individualismo económico”, cuyas formas embriónicas se manifiestan desde los primeros momentos de la Colonia (y quizá antes...), pero que solamente llegó a adquirir las características de una ideología dominante hacia fines del

siglo XVIII. Los Gobiernos liberales de Bolivia durante la República temprana fueron los herederos de esta corriente “ilustrada”, que sin embargo nunca terminó de imponerse completamente. Hoy está empezando a ser posible (“pensable”) un cuestionamiento de su validez, como consecuencia del impacto de las sucesivas crisis que han ido sacudiendo la “civilización occidental” durante este siglo. La hegemonía del “progresismo europeo” está amenazada, aunque no derrocada. Es en este contexto que la recuperación de un pensamiento político propiamente *andino* (que sin embargo se presta a comparaciones cuidadosas con el pensamiento europeo) llega a ser una tarea posible y necesaria para el futuro de los Andes meridionales.

2. Las confederaciones Aymara: ¿ausencia de Estado?

a) *La Franja Transcordillerana*

Ningún paso ha sido tan decisivo para nuestra comprensión de la economía andina como el (re)descubrimiento, durante los últimos años, de las formas de organización socioeconómica elaboradas antes de la invasión europea para asegurar la explotación complementaria y la distribución interregional de los múltiples recursos esparcidos por toda la gama de ecologías que se distribuyen entre la selva amazónica y el mar (Murra, 1972). La interdigitación de los climas apropiados para los diferentes productos animales y vegetales, junto con la de los depósitos minerales, convertía a los Andes y sus vertientes en un mosaico de recursos altamente apreciados, a la vez que ninguna localidad específica podía considerarse autosuficiente. Aunque queda mucho por hacer, la afinación de los interrogantes, el descubrimiento de nuevas fuentes documentales, los inicios lentos de la arqueología boliviana y la apertura de ciertas regiones para el estudio etnográfico “en profundidad” nos están permitiendo

vislumbrar la originalidad de las soluciones institucionales inventadas, muchas de las cuales siguen todavía en pie.

Un primer avance ha sido la recuperación de la noción de la *estructura transversal* del bloque montañoso: los pueblos que ocuparon la región altiplánica antes de la llegada de los Inka habían construido sus economías sobre un intento de controlar directamente, sin intermediarios ni mercaderes, los recursos en ambos lados de las Cordilleras, desde los valles templados y cálidos de la vertiente oriental (Aymara: *manqha yunka* 'valles calientes del interior') hasta las quebradas y los oasis del desierto costero (Aymara: *ala yunka* 'valles calientes del exterior' o 'de arriba').

Se notará que, en este paisaje de violentos contrastes geofísicos, las grandes divisiones del espacio adquieren, dentro de la visión Aymara, un adicional valor simbólico. Las tierras bajas del poniente, sede antigua altas culturas y hasta hoy asociadas con los antepasados y la muerte, sí conciben como “arriba” o “afuera”; por otra parte, las tierras fronteriza; con los “salvajes” de la selva, sin agricultura sedentaria, se consideran como “del interior” o “abajo”. Esta oposición inicial, que permite ordenar y dar sentido al paisaje, se refleja en otra oposición en la misma meseta alta: los pueblos al oeste del Lago Titicaca y de la parte superior del río Desaguadero, se designaron Urqusuyu (Aymara: *urqu* 'duro, sólido, áspero, masculino'), y sus contrapartes al este se denominaron Umasuyu (Aymara: *urna* 'tierno, líquido, suave, femenino'). Simultáneamente, los altiplánicos occidentales parecen asociarse particularmente con los valles costeros, mientras que los orientales se complementan más bien con los valles del este. En este plano simbólico —más perfecto, sin duda, que las prácticas reales—, la oposición de las tierras bajas encuentra otra “pareja” en las tierras altas, con lo cual se establecen dos nuevas relaciones “de pareja”, de tal manera que las divisiones del espacio transversal se colocan, a pesar de sus diferencias, en mutua dependencia (Bouysse, 1978).

Ahora bien, si estas oposiciones enlazadas se ofrecen como un primer ordenamiento, muy general, del mundo

único que se levanta entre costa y selva, ¿cuáles fueron las formas concretas de organización social desarrolladas para aprovechar los múltiples recursos del área surandina? Y — pregunta estrechamente relacionada—, ¿cómo se llegó a limitar la competencia desenfrenada que podría amenazar la emergencia de cualquier “orden” social?

La respuesta ha sido por largo tiempo distorsionada por la propaganda del Estado cusqueño, que contaminó gran parte de los informes levantados por los primeros “conquistadores” en su afán de presentarse como portadores de la “civilización”, actitud típica de muchos otros Estados expansivos. Como consecuencia, los Inka miraron despectivamente a las sociedades menos centralizadas que las precedieron en muchas regiones andinas. En contraste con el “orden” minuciosamente labrado por el Tawantinsuyu, los grupos guerreros del Altiplano fueron categorizados como *awqa* ('guerrero, enemigo') cuya capacidad destructiva era percibida como una simple “anarquía” salvaje frente a las aspiraciones “armonizadoras” del Estado Inka⁴.

Estos dichos yndios [Auca] se sallieron y se des poblaron de los dichos buenos cilios de temor de la guerra y aisamiento y contradición que tenían entre ellos. De sus pueblos de tierra baja se fueron a poblarse en altos y serros y peñas y por defenderse y comensaron a hazer fortalezas que ellos llaman *pucara*. Edeficaron las paredes y zercos y dentro de ellas casas y fortalezas y escondedixos y pozos para sacar agua de donde bevían. Y comensaron a rreñir y batalla y mucha guerra y mortanzas con su señor y rrey y con otro señor y rrey... (Waman Puma [1615], 64. Ed. 1980: I, 50-52).

⁴ Ver la sección 2 del artículo de Olvia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne, "Pacha: en torno al penamiento Aymara", en: *Raíces de América: El mundo Aymara*. Xavier, ALBÓ. Compilador. Madrid, España: UNESCO/Alianza Editorial S.A, 1988. 607:217-274 pp.

Esta visión ha sido apoyada parcialmente por los arqueólogos del Qullasuyu, quienes han descubierto que entre el período del antiguo Estado lacustre de Tiwanaku y la breve supremacía Inka se produjo una gran actividad dedicada a construir fortalezas amuralladas en las cumbres de las colinas (Hyslop, 1976).

Sin embargo, las nuevas evidencias documentales descubiertas por los etnohistoriadores, que se están confirmando por el creciente número de estudios —tanto arqueológicos como etnográficos— basados en el trabajo sobre el terreno, muestran que la realidad pre-Inka fue mucho más compleja. En primer lugar, están surgiendo los primeros indicios de que la relación entre costa, sierra y selva, fue organizada a través de grandes *franjas* transversales, que subdividen de norte a sur el ordenamiento más general de este a oeste que acabamos de mirar. Una de estas franjas, la de los llamados “reinos lacustres” alrededor del Lago Titicaca, ha recibido atención preferencial: desde la publicación en 1964 de la “Visita” realizada en 1567 a la Provincia de Chucuito (Díez de San Miguel, 1964; Pease, 1973), se han multiplicado los trabajos sobre el señorío de los Lupaqa, que, junto con los Jatun Qulla, los Pakasa y otras grandes federaciones étnicas, dominaron el espacio entre los *manqha yunka* de Larecaja hasta los *ala yunka* de Moquegua y Arica. Aquí consideraremos algunos indicios sobre la organización de otra gran franja transversal, compuesta por varios “reinos” o “señoríos”, que se extendieron desde las orillas del Valle de Cochabamba hasta las quebradas y los oasis del Pacífico, donde se entremezclaron con los “colonos” procedentes de las dos franjas aledañas.

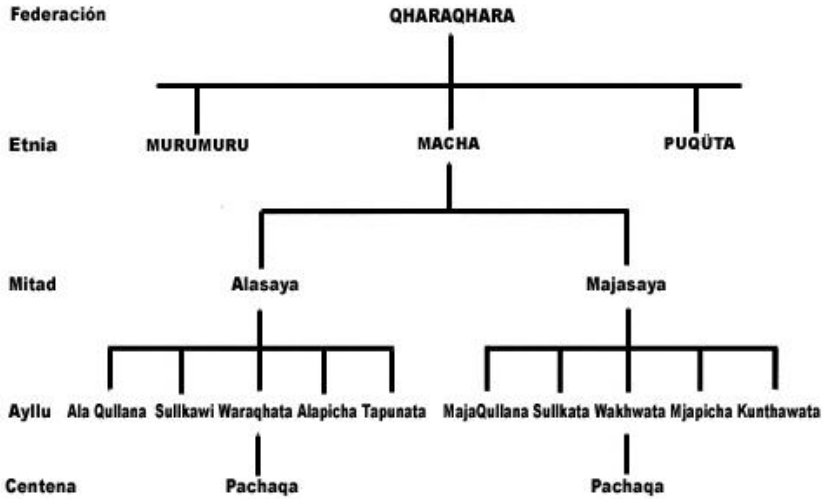
Notemos que los pueblos que ocupan las dos orillas del Altiplano también tienen acceso a los valles cálidos inmediatamente colindantes: al oeste la federación de los Karanka rebalsa hacia los oasis de Arica y Tarapacá (Rivière, 1982), mientras que al oeste —donde concentraremos nuestra atención— los Charka y los Qharaqhara abarcan hasta las quebradas profundas de los ríos Grande y Pilcomayo. En algunos casos, una federación puede controlar terrenos en ambos lados de la Cordillera:

los Karanka, por ejemplo, fueron dotados por el Inka con ciertas parcelas en el Valle de Cochabamba. Pero los Charka y los Qharaqhara parecen haber carecido de todo acceso *directo* a la costa, aunque su hegemonía sobre las demás federaciones de la franja transversal (que aparecerá más abajo) puede haberles proporcionado un acceso indirecto a los productos marítimos a través de los dones y el intercambio con las federaciones del oeste.

Al interior de los Charka y los Qharaqhara encontramos una serie de subdivisiones sociales que disponen de sus propias tierras templadas, donde se cultivan maíz, ají y algodón, y se recogen fruta, madera y miel. En estos niveles inferiores del sistema social, incluso puede haber discontinuidad entre las tierras altas de un determinado grupo y las tierras bajas del mismo grupo: se trata de una especie de “apéndice” en los Valles del núcleo social en la Puna (Quechua: *puna*; Aymara: *suní* 'tierras altas y frías').

b) *El Principio Segmentario: Macha, Capital de los Qharaqhara*

Veamos ahora más en detalle las subdivisiones dentro de una parte del gran señorío de los Qharaqhara, para poder comprender cómo funcionaba el sistema de “segmentación” en un caso concreto. Los Qharaqhara aparecen en la documentación con el título de “nación”; pero de hecho fue una *federación* de grupos étnicos menores, muchos de los cuales han logrado mantener su identidad y —en alguna medida— su territorio hasta el día de hoy. Nuestras fuentes afirman que la etnia dominante dentro de la federación de los Qharaqhara fue el grupo de Macha, donde gobernaban algunos de los *mallku* más poderosos de todo el “Qullasuyu” (en la denominación Inka).



Cuadro 1: *La organización Segmentaria del Ayllu Macha (Qharaqhara)*

Como se observará en el cuadro, este grupo étnico fue dividido en dos grandes mitades llamadas *Anansaya* y *Urinsaya* en Quechua, o *Alasaya* y *Majasaya* en Aymara: estos nombres significan en ambos idiomas 'los de arriba' y 'los de abajo'. Las mitades se dividen cada una en cinco *ayllus* menores: *churi ayllu*, dice la gente de Macha hoy en día ('ayllus hijos', en Quechua, idioma que recién ha adoptado este grupo étnico), como si todos fueran los hijos de las dos mitades; en el plano simbólico éstas se asocian, efectivamente, con el hombre y la mujer. Más abajo todavía, estos *ayllus* "niños" se conforman de otros grupos más pequeños, que hoy se llaman también *ayllu*, o Cabildo (*kawiltu*, la mínima unidad tributaria por encima de la misma unidad doméstica), pero que en los documentos del siglo XVI aparecen con el nombre de *pachaqa* ('centena'). Este nombre Quechua (Aymara: *pataka*) probablemente refleja la ingerencia del Tawantinsuyu, dado que el Inka utilizaba esta unidad como una "célula decimal" dentro de su propia organización segmentaria.

Miremos primero al interior del grupo étnico Macha. La tarea ha sido facilitada últimamente por el empleo de un tipo específico de documentación, las "Probanzas" de

los señores étnicos (*mallku* a nivel de las mitades, *jilaqata* a nivel de los *churi ayllu*). En ellas dichos señores se empeñaron en mostrar su descendencia noble a los Visitadores españoles para lograr exención de los tributos o de los servicios personales exigidos a la masa de la población andina por el Estado europeo. Esta información nos permite contestar algunas preguntas sobre la distribución de la autoridad en los diferentes niveles de la organización segmentaria.

Un primer dato de gran importancia muestra la presencia en el *ayllu* “hijo” de AlaQullana de dos grandes “familias” responsables para proveer los señores que gobernaban en estos niveles mínimos de organización. Los “caciques de pachacas” procedían de la “cassa prensipal”, y uno de ellos fue también el señor de todo el *ayllu* “hijo”. La segunda “cassa” tuvo que proveer el “compañero” o “segunda persona”, del señor principal, de acuerdo con un patrón de *autoridad dual* que se mantiene en muchas regiones, aunque en forma atenuada, hasta el día de hoy:

el dicho Don Francisco Yume era hijo de Cupri, casique del dicho ayllu [de Alacollana] que era el tiempo que los españoles entraron en este reyno y en el dicho ayllu ay dos casas de donde salen los prensipales que los gobiernan y quel dicho Curi es de la cassa prensipal de donde sacan los caciques de pachacas... (*Probanza* de Don Francisco Gonzales, hijo de Don Francisco Yume. Macha, 21-X-1613. AGN-BA 285r).

¿De qué manera se elegía entre los “señores de *pachaca*” quién debía también funcionar como señor de todo AlaQullana? ¿Se trata de alguna regla de primogenitura? ¿O de un acuerdo entre todos los representantes de *pachaca*? Aquí debemos recordar que, en el sistema de descendencia Aymara, la autoridad pasaba de una *generación* a otra *generación* de acuerdo con las capacidades de los miembros de cada una: un hijo mayor podría aceptarse, pero solamente si era considerado apto para el cargo. Además, el mando tendía a pasar

primero a otro miembro de la generación mayor antes de volver a la descendencia del señor original. En este sistema, la transferencia de la autoridad fue dirigida por un consejo constituido por todos los miembros mayores de la “familia” señorial, entre los cuales estarían en primer lugar los mismos “señores de pachaca”. De esta manera, el nombramiento del señor principal de AlaQullana estaría en manos del consejo de señores, que a veces —pero no siempre— favorecería al hijo mayor del señor anterior.

El principio se puede ilustrar con la cita siguiente, en donde varios miembros de la “casa principal del *ayllu* “hijo” de Waraqhata responden a un reclamo de “descendencia patrilineal” (favorecida por la jurisprudencia española) por parte del litigante don Juan González:

no queremos tratar pleito sobre la dicha rrazon con el dicho Don Joan González por ser como el y nosotros somos todos descendientes de una misma cassa y sepa y primos hermanos y ordinariamente quando el erederero legitimo del dicho hilacatazgo es menor y no tiene edad suficiente para acudir a las obligaciones de su oficio a entrado y entran lo servir el que nosotros dezimos y tiene mas edad y suficiencia como lo guardaron nuestros Padres y antepasados por lo qual si nosotros siguiéramos el dicho pleito fuera ynjusto pues todos somos de una misma cassa por lo qual a Vm pedimos y suplicamos nos aya por apartados del dicho pleito con el dicho Don Joan Gonzalez y le de y adjudique el dicho ylacatazgo pues es suyo... (Los señores de Waraqhata, en los valles de Macha, 17-VI-1616. AGN-BA 383r).

¿Existía también un “consejo” de todos los señores principales (*jilaqata*) de todos los *ayllus* “hijos” de cada mitad, que daría asesoramiento a su *mallku* respectivo, transmitiendo sus pedidos a los “señores de *pachaca*”, y expresándole las opiniones y los reclamos de los indios comunes? No lo sabemos, aunque en otra “Probanza” correspondiente a la federación vecina de los Charka, el *mallku* litigante enfatiza que, para toda movilización de la

fuerza de trabajo de los indios, estaba completamente dependiente de los “principales de los *ayllus*”. Estos, dice, siempre han estado libres de obligaciones, tanto hacia el Inka como hacia los señores Aymará: “sin ellos no se podría hacer ninguna cosa”, pues “ellos conocen a la gente de sus ayllus”. Vemos, entonces, que los *mallku* tenían que acudir a los *jilaqata* de los *churi ayllu*, y “rogar” que entreguen la mano de obra de sus indios.

Esto significa un gran margen de *autonomía* e incluso capacidad de presión sobre las instancias políticas superiores, por parte de los *churi ayllu* y sus *pachaqa*. Ludovico Bertonio señala, sin embargo, las dificultades de la posición de los *jilaqata* con las palabras: *urcuratha*, *huasiratha* 'padecer por otros, como el Hilacata por sus indios'. Y es probablemente a un *jilaqata* apremiado por sus superiores que debemos atribuir la frase expresiva: *calanti haque cchekhusuha?* '¿Quieres que de piedra haga yo los indios que me pides? No los hay'.

Los *mallku* de Macha eran dos, uno para Alasaya y otro para Majasaya: cuando llegaron los españoles, el primero se llamaba Gualca (*walqa* 'collar') y el segundo Moroco (*murqu'u* 'martillo de piedra para labrar plata'). Las cualidades que se atribuyen a las autoridades étnicas en el Vocabulario de Bertonio incluyen riqueza, generosidad, valentía y previsión: *ccapaca* [*Qhapaq*], por ejemplo, es 'Rey, señor', pero también 'hombre rico'. La fertilidad abundante de sus mujeres se expresaba con la palabra *t'alla*: *ttalla ccapkhomi* 'Reyna Muger del señor principal del pueblo, y las parientes sercanas de los *maycos*'; y *ttalla, chua* 'una escudilla grande o fuente también para enviar presentes'. Fueron llevados en literas apoyadas en los hombros de sus “vasallos”; según Bertonio, *lampa* 'litera; la de los Caciques antiguos era como una grande hanega, de mimbres, o ramos delgados, con sus palos para llevarla'. Y sus vinculaciones divinas fueron expresadas con la palabra *maycu*: *mamani conturi mayco* 'halcón como Rey de los paxaros; y también un señor de muchos vasallos, y especialmente llaman assi quando cantan sus endechas'. De hecho, *mamani* ('halcón') es también la palabra para 'provincia o distrito',

y probablemente traduce nuestro término “confederación” en su aspecto territorial: aquí el *mallku* aparece como identificado con todas las tierras de sus “vasallos”, que a su vez se relacionan con la figura de un “halcón” o cóndor. Volveremos a la significación de esta imagen más abajo.

Los desdoblamientos de la autoridad dual son múltiples y sorprendentes. Hay *dos* señores dentro del grupo étnico de Macha. A su vez, cada señor va acompañado de su *t'alla* o “reyna” dentro de cada mitad. Además, cada *mallku* tenía su lugarteniente, o “segunda persna”, cuyo equivalente en Aymara parece ser *lanti* (‘el sucesor, o lugarteniente en cualquiera dignidad, officio y ocupacion, o lugar de otro assi’). No sabemos todavía cómo se repartía la responsabilidad entre “principal” y “segunda” (como se iban llamando en la documentación colonial); aunque, si aceptamos que se trata del *lanti* de Bertonio, sus funciones habrán incluido la de *reemplazo* e incluso sucesor, del *mallku* principal. Esta posibilidad reforzaría nuestras dudas, expresadas arriba, sobre la “sucesión patrilineal” esgrimida por los litigantes de las “Probanzas (Rivera y Platt, 1978).

Notemos, además, que el señor principal de Alasaya, por ejemplo, no procedía necesariamente del *churi ayllu* de AlaQullana, aunque este *ayllu* (como su contraparte MajaQullana de Majasaya) siempre se han considerado los “principales” (Bertonio: *collana* ‘excelente, cosa prima, el primero’) de todos los “hijos” de Alasaya y Majasaya. En nuestros documentos, el *mallku* de Alasaya aparece como perteneciente al *ayllu* de Sullkawi, como su padre, abuelo y bisabuelo.

soy hijo legítimo y heredero de Don Joan Gonzales Ninacayo, difunto cacique que fue deste pueblo del ayllu sulcaavi de la parcialidad anansaya, y de María Poma su ligítima muger, el qual era hijo ligítimo del cacique Gualca, governador y cacique Principal que era de la parcialidad de anansaia al tiempo que entraron los españoles en esta provincia, y... el dicho cacique Gualca era hijo ligítimo y heredero de tata Paria, señor Universal que fue en esta provincia de

toda la nación de los Urcusuyus llamados Caracaras, los cuales fueron mi padre, abuelo y bisabuelo por línea reta de varón... (Don Joan Paria, Alcalde Mayor del Repartimiento de Macha [1612], AGN-BA 298r).

Nuevamente, es probable que esta rígida descendencia por el lado paterno esté exagerada para conformarse a las normas europeas: ¿hasta qué punto la elección del *mallku* de todos los Alasaya no habrá dependido de un acuerdo entre todos los señores de los *ayllus* “hijos”? ¿Qué lazos de parentesco habrán vinculado las “cassas principales” de todos estos *ayllus*, permitiendo que sus representantes se reúnan en un “consejo” de *jilaqatas* (como ya fue sugerido arriba), pertenecientes todos ellos a una sola familia extendida? Si bien ser hijo mayor de un *mallku* constituiría una base importante para pretender a la sucesión, ¿acaso este argumento no estaría sujeto al acuerdo de todos los miembros de este “consejo”, como en el caso de la elección del *jilaqata* de cada *churi ayllu* por todos los “señores de pachaca”?

Finalmente, ¿cómo se habrá reconciliado el criterio de parentesco para seleccionar a las nuevas autoridades en cada nivel, con otro principio de selección de conocida importancia entre los pueblos Aymara, el de “turno”, vigente ya en tiempo de Bertonio?

Del vocabulario Aymara (1612) de Ludovico Bertonio:

chhana, mitta: una temporada en que suele aver algo.
chana hana: en mi tiempo, *cuna camanasa mitta qhua*, *mana tucusimaa hochahua*: todo negocio y obligación de trabajo tiene tiempo limitado; pero el que yo tengo nunca se acaba, *cuna camaquisa cuna mutuquisia chhanaquihua mittaquihua*: todo mando y oficio honroso y todo trabajo también dura sólo una temporada.

Es probable que la noción de “turno rotativo” haya tenido más relevancia en los niveles más bajos del sistema segmentario, en los puntos donde la función del cargo se vinculaba particularmente con la movilización de los

indios para trabajar a favor de las autoridades más altas. En este contexto, puede haberse tratado casi de un “capataz” de turno, elegido desde las filas de los mismos indios comunes. Sin embargo, es probable que el principio entraba, aunque sea en un plano secundario, para legitimizar la posición de los señores superiores: la extensión de la noción para significar “una vida” (compárese *chana hana*, 'en mi tiempo') permitiría concebir un cargo vitalicio en los mismos términos que los cargos de base, y el principio de “turno” llegaría a asimilarse al principio de “sucesión”, sea por herencia o por selección entre los candidatos disponibles.

Volveremos ahora a la pregunta planteada anteriormente sobre la distribución de los recursos económicos, tan distantes entre sí, entre los diferentes “segmentos” de la población de Macha. La documentación colonial nos permite afirmar que gran parte de los indios de los *pachqa* tenían sus propios terrenos en los valles templados que cayeron dentro del territorio de la federación de los Qharaqhara. Estas tierras se ubicaron cerca de la zona donde después se fundaría el “pueblo del Valle” de los Macha, San Marcos de Miraflores, bajo las órdenes del virrey español don Francisco de Toledo: hoy los indios de Macha siguen controlando tierras en el cantón de San Marcos, y al menos en el caso del *ayllu* Sullkawi las tierras poseídas hoy son las mismas que aparecen en los documentos del siglo XVI-XVII. Las continuidades en este plano entre la situación precolombina y la situación actual muestran la tenacidad con que los pobladores andinos han conservado un sistema de tenencia y de producción considerado imprescindible para la sobrevivencia de cada hogar.

Pero nuestra documentación también se refiere a diez *uchucamayos* (quechua: *uchu qamayuq*, 'encargado de ají') en los valles del río Grande, uno para cada uno de los diez *churi ayllu* de Macha. Parece que estamos frente a una institución bien conocida en otras partes del mundo andino: un especialista, dependiente del *jilaqata* de su *ayllu*, vive cuidando las plantaciones de su señor, para que éste pueda mostrar su “generosidad señorial” a través de la

redistribución del ají entre los miembros de su *ayllu*. Sólo así pudo conservar su autoridad y su acceso privilegiado a la fuerza de trabajo —colectiva o rotativa— de su *ayllu*.

De la misma manera, encontramos que los dos *mallku* de Macha también disponían de un recurso altamente apreciado por todos los habitantes de los Andes: la coca, cuyas hojas saludables —imprescindibles en todo acto de comunión social y religiosa— fueron cultivadas en los *manqha yunka* de Tiraque, cerca del actual Chapare, en la región tropical de Cochabamba. Los cultivadores de coca fueron, probablemente, los *mithma* [*mitma*] o *maluri*: colonos enviados desde las alturas para “en-trar” (*malutha*) en una zona ajena en función de una actividad productiva determinada. Con la hoja de coca, y con agasajos de chicha y comida, los *mallku* “rogarían” a los indios de su mitad para que vinieran, bailando y cantando, a trabajar en sus tierras, cuidar sus rebaños, explotar sus minas o sus salares. Basado en el uso muy intensivo de la fuerza de trabajo, el régimen productivo andino sólo funcionaría con la distribución reglamentada de la hoja de coca.

No sabemos todavía si los señores en diferentes niveles de organización efectivamente se distinguían por su control de la distribución de diferentes productos: aunque los datos analizados aquí pueden interpretarse así, podría tratarse simplemente de vacíos en nuestra información. En todo caso, el crecimiento de la escala en la organización social y política, desde los *churi ayllu* y sus *pachaqa* hasta las confederaciones de grupos étnicos, debe relacionarse con la emergencia de líderes capaces de convocar a los grupos sueltos a través de la generosidad redistributiva, fortaleciendo su autoridad mediante el acceso privilegiado a ciertos recursos lejanos, y finalmente fundando dinastías para transmitir su posición a través de las generaciones. Podemos postular también que durante este proceso el principio de “turno equitativo» (*mitta*, *mit'a*) como criterio para poder acceder a cualquier cargo público se haya ido restringiendo para regir la distribución de tareas entre los diferentes grupos de la organización segmentaria (los *churi ayllu* de una mitad, por ejemplo), y

para orientar la selección de sucesores dentro de las “cassas” (familias, dinastías) que habían monopolizado los cargos más importantes.

c) *La macro-organización espacial: Dos “lecturas” del espacio social Aymara*

Consideremos ahora la inserción del grupo étnico de Macha dentro de la federación de los Qharaqhara y la relación de ésta con los otros señoríos de la franja transversal. Nuevamente estamos rodeados por atisbos y conjeturas; pero las pocas sugerencias que emergen de la documentación apuntan a una forma de organización territorial, a través del espacio cordillerano, que asombra por la virtuosidad con la cual fueron desplegadas ciertas técnicas relativamente sencillas de ingeniería social.

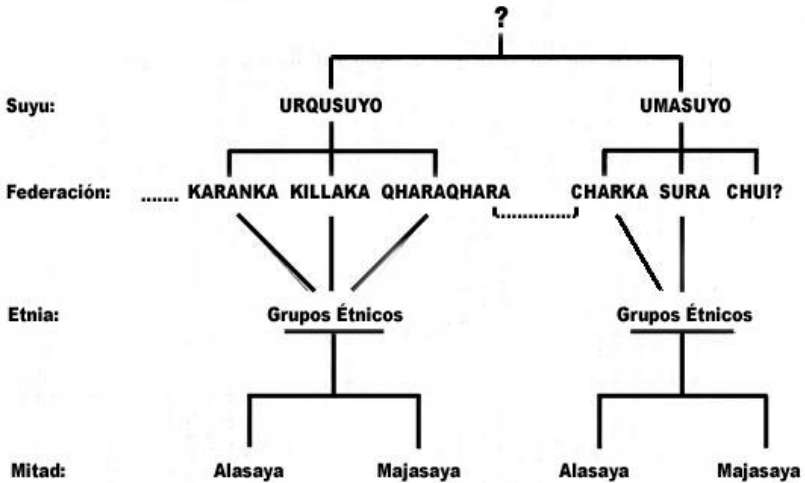
En el cuadro 1 se mostró un sistema de organización étnica y social, en el cual las grandes etnias —Macha, Puqüta, Murumuru y otras— representaban fracciones de la federación de los Qharaqhara. Aunque no consideramos aquí a la federación vecina hacia el norte, los Charka, hay evidencias que éstos fueron “aliados” de los Qharaqhara en otro sistema dual, en el cual los Qharaqhara correspondían a *Urqusuyu* y los Charka a *Umasuyu*; de modo que también aquí aparecen las categorías de que nos habla Capoche:

la parte de Collasuyo, que es la del Collao, que está poblada de las naciones contenidas en las capitanías [del trabajo minero en Potosí], se dividían en dos bandos, que llamaron Urcusuyu y Umasuyu... Después de esta distinción tenían otra más arrogante y estimativa, en que se tornaban a dividir, así los urcus como los umas, en hanansayas y urinsayas... Y hoy guardan entre ellos estas preeminencias honras, y se tratan y conocen por estos nombres y apellidos. (Luis Capoche [1585], f. 55r. Ed. 1959: 139-140.)

Veremos, además, que los señoríos más al oeste —los Killaka, los Sura, los Karanka— también tenían relaciones

importantes con los señoríos de la vertiente oriental. La estructura de este macrosistema podría graficarse, provisoriamente, como se muestra en el cuadro 2.

La pregunta que surge ahora es: ¿dónde está esa división “más arrogante y estimativa” en que, según el testimonio de Luis Capoche en 1585, ya citado, se agrupaba la gente tanto de Urqusuyu como de Umasuyu? Se trata de una división en Alasaya y Majasaya; pero en el cuadro 2 solamente se ve esta oposición en un nivel relativamente bajo de segmentación, en el punto donde esta figura se sobrepone con la figura 1, dentro de los mismos grupos étnicos. ¿Habría existido otra división, que todavía no aparece en las fuentes a nuestra disposición, que separaba a las confederaciones de Urqusuyu —los Killaka, los Qharaqhara, los Karanka y otros— en dos bandos opuestos como arriba-abajo?



Cuadro 2: La Organización Segmentaria de la “Franja Transversal”

Es muy posible que así sea, pues los estudiosos del mundo andino han ido de sorpresa en sorpresa al ir descubriendo nuevas ramificaciones, aparentemente interminables, del pensamiento dualista de los pueblos andinos, por el que se van uniendo diferentes planos de la realidad natural y social de una manera que ha hecho que algunos lo comparen con la lógica binaria de una

computadora digital moderna. Sin embargo, en el presente caso hay razones para pensar en una solución diferente, aunque perfectamente consecuente con lo que sabemos de la organización social de los señoríos altioplánicos.

Esta hipótesis está implícita en las palabras ya citadas (pág. 377) de don Joan Paria, alcalde mayor del Repartimiento de Macha, en 1612. El *mallku* Gualca fue “governador y cacique principal” de la parcialidad de Anansaya (o Alasaya, en Aymara) cuando entraron los españoles en la región surandina en 1538; y si su padre, tata Paria, fue designado como el “señor universal.., de toda la nación de los Urcusuyus llamados Caracaras”, otras evidencias muestran que, de hecho, su jurisdicción se limitaba a los grupos Alasaya dentro de cada grupo étnico: así se refiere a “tata Paria, señor que era en tiempo del ynga de la nación de los Caracaras en esta provincia, de lo que tocava a la dicha parcialidad de anansaya”.

el dicho don Joan González fue hijo del cacique Gualca el qual quando Gonzalo Pizarro vino a esta provincia era cacique principal y governador de toda la nación de Caracara de la parcialidad Anansaya, y le estavan sujetos assí los yndios deste pueblo como los del dicho pueblo de Macha, y los mas de la dicha parcialidad, y este testigo le conoció muy bien, y le vio usar el dicho oficio hasta que murió, y quel dicho cacique Gualca era hijo ligtimo de tata paria que ansimismo fue señor de los Caracaras desta provincia de la dicha parcialidad anansaya, y este testigo se acuerda que quando era chiquito le vio traer al dicho tata paria en onbros de yndios, y demás dello save que el dicho tata paria era governador de los yndios quillacas, soras, carangas y chuyes que avían en esta provincia. (Don Diego Quispe, señor del *churi ayllu* AlaQullana (Alasaya) del grupo étnico Puqüta, 21-III-1612 (AGN-BA 307v.)

Esto significa que la confederación de los Qharaqhara fue dividida de dos maneras: una, que planteaba una primera subdivisión en grupos étnicos, dentro de los

cuales se ubicaban las dos mitades de Alasaya y Majasaya; y otra, que partía de una división en Alasaya y Majasaya, cuyos componentes eran las mitades correspondientes, de los diferentes grupos étnicos.

Creemos que estas dos “lecturas” de la organización segmentaria de los Qharaqhara no son incompatibles: en lugar de considerar una correcta y la otra incorrecta, es probable que estemos frente a una técnica Aymara de mantener en equilibrio a las diferentes unidades sociales y así inhibir la emergencia y la consolidación de un poder fuertemente centralizado que pudiera desconocer la dinámica de los intereses de los indios “de base”.

Ahora bien, don Diego Quispe, *jilaqata* de AlaQullana, del grupo étnico de los Puqüta, nos cuenta que el tata Paria, “señor universal de los Alasayas de los Qharaqhara, fue también reconocido por los indios de los señoríos lejanos de Killaka, Sura, Karanka y Chui. Los Chui son un grupo oriundo del valle de Cochabamba, y es posible que su reconocimiento se vincule con el acceso disfrutado por los *mallku* de Macha a los cicales en los *manqha yunka* de Tiraque. Los otros señoríos constituyen, precisamente, el resto de la gran franja transversal entre Cochabamba y el mar. Aunque las consecuencias prácticas de este reconocimiento no se han aclarado todavía, sabemos que el tata Paria “hacía juntar [estas naciones] en Macha”, y que

por ser tan gran señor el dicho tata paria se juntaron todas las naciones que declarado tiene y le hizieron dos sepolturas labradas de piedra que no las podía tener si no era gran señor, la una junto a Macha y la otra en Carata donde ay salinas de sal. (Diego Quispe, *Ibíd.*, 308r.)

Parece tratarse de contingentes de trabajadores (¿albañiles especializados?), enviados incluso desde el otro lado del Altiplano para construir las grandes tumbas (hoy llamadas *chullpas*), tan importantes dentro de la vida ritual y la visión religiosa de los pueblos Aymara. No puede sino llamar la atención la reaparición del número *dos*, iesta vez con relación a las tumbas de un solo individuo! ¿Será una referencia al entierro simultáneo de

una de sus mujeres? ¿O de su “segunda persona”? Una respuesta requerirá, además de mayores evidencias documentales, la colaboración de los arqueólogos.

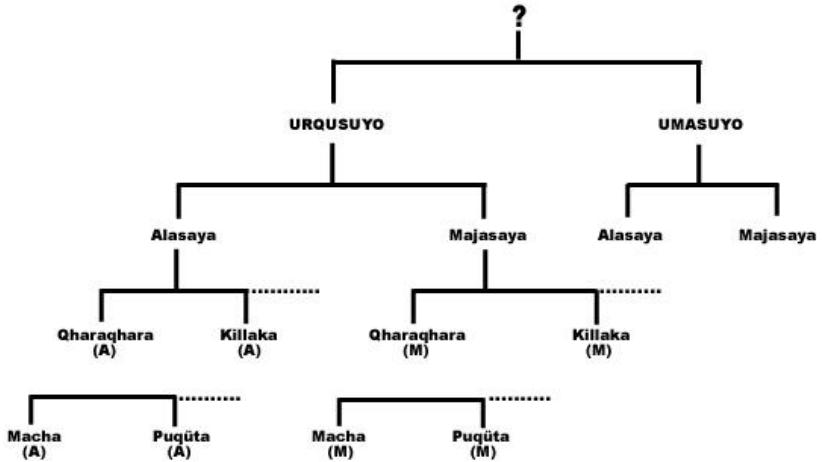
Lamentablemente, nuestros documentos todavía no aclaran si la autoridad de tata Paria entre los otros señoríos de la franja transversal se extendía a *todos* los indios o solamente a aquellos que pertenecían a las mitades de Alasaya dentro de cada grupo étnico, tal como fue el caso entre los Qharaqhara. Pero la segunda hipótesis nos permite reconciliar la información ya presentada sobre la “micro-organización” de los señoríos, con la afirmación de Capoché de que los Urqusuyu y los Umasuyu se dividieron cada uno en Alasaya y Majasaya. Nos parece muy probable, pues, que el tata Paria fue un *mallku* con reconocimiento muy difundido, pero cuya autoridad específica fue particularmente eficaz entre los Alasaya de todos los grupos étnicos de los diferentes señoríos mencionados.

¿Será la eminencia de tata Paria a través de la franja transversal una consecuencia de su dominio sobre los cocales de Tiraque, y la abundante producción agrícola (sobre todo maicera) de la vertiente oriental, en contraste con los oasis limitados del desierto costero de Tarapacá y Arica?

Intentaremos ahora una primera aproximación a los conceptos Aymara de territorialidad, coordinación administrativa y producción de excedentes.

En primer lugar, hemos visto que los agricultores de Macha disfrutaron de un acceso directo, al nivel familiar, a ciertas tierras de maíz en la vertiente oriental, tres o cuatro días a pie (dos semanas con llamas) de sus núcleos de asentamiento en la Puna. Para cada familia había una gran distancia y una necesaria discontinuidad entre sus tierras altas y las de la zona baja: como viajeros entre lo alto y lo bajo, tendrían que cruzar las tierras de muchos otros *pachaqa*, pertenecientes a diferentes *churi ayllu*, e incluso *-saya*, para poder llegar a sus maizales abajo en los valles. Allí las tierras cultivadas por una familia incluso podían encontrarse rodeadas por las tierras de grupos ajenos: los *pachaqa* en el valle aparecerán como numerosas “islas”

territoriales, interdigitadas entre sí, y las “islas” vecinas podían pertenecer a *churi ayllu* o *-saya* diferentes. La continuidad hasta hoy de este patrón territorial en los valles del río Grande (a pesar del asedio montado por la Reforma Agraria de 1953) permite un conocimiento detallado del funcionamiento de estos “archipiélagos étnicos”, como se han ido conociendo en la antropología andina.



Cuadro 3: La “Segunda Lectura” del Espacio Social Aymara

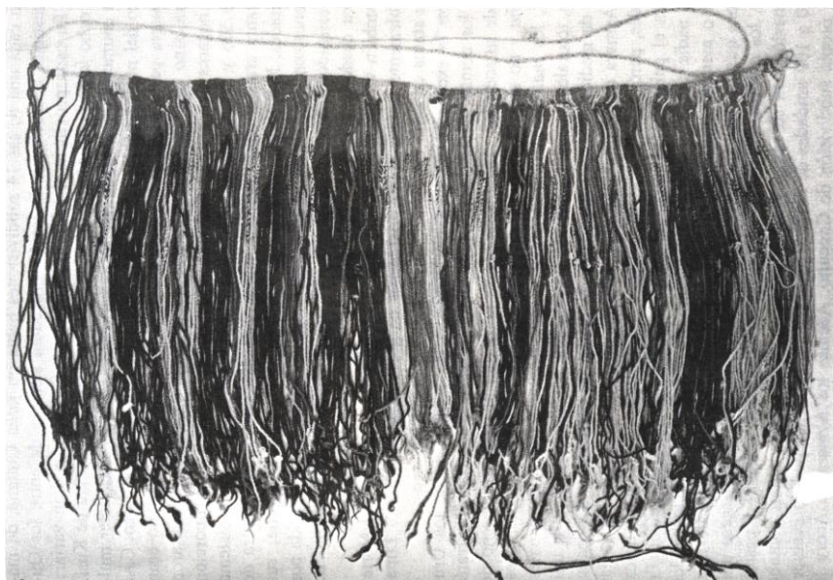
La misma discontinuidad también se presenta en el contexto de las tierras de ají, controladas probablemente por los señores de los *churi ayllu*; y también, en escala mayor, en los cocales de Tiraque dirigidos por los *mallku* de Alasaya y Majasaya. Aquí vimos cómo el control de los recursos lejanos debería vincularse con la emergencia de una sociedad estratificada. Pero la producción de excedentes de ají o coca (nuestros ejemplos aquí) para la redistribución señorial, y el consiguiente acceso a la fuerza de trabajo rotativo u ocasional de los indios “comunes”, presuponen una concepción del espacio que puede prescindir de la “integridad territorial” perseguida por los Estados modernos.

Queda claro, además, que la organización del mismo

espacio altiplánico se conformaba al mismo principio de jurisdicción territorial discontinua. Pues, según la “segunda lectura” del espacio social Aymara, solamente los grupos Alasaya dentro de los grupos étnicos de los diferentes señoríos de la franja transversal habrían ofrecido su reconocimiento a Gualca y a tata Paria. Estos grupos estuvieron necesariamente intercalados con los grupos Majasaya, como los hilos que se entrecruzan en un espacio tejido. A diferencia de las “unidades nacionales” que hoy campean en la región detrás de fronteras supuestamente absolutas, protegidas por las “fuerzas armadas” de los Estados centralizados correspondientes, se trata aquí de un espacio compartido, compenetrado por dos poderes complementarios, ambos presentes en cada localidad concreta para frenar las pretensiones exageradas del otro. De esta manera, los principios duales que regían la organización interna de cada grupo étnico fueron proyectados hacia toda la franja transversal, produciéndose una verdadera “integración territorial” sin la necesidad de un vasto aparato burocrático y estatal.

Surge, por lo tanto, el problema de la coordinación administrativa. Si nuestras fuentes han sido interpretadas correctamente, el señor de Alasaya de Macha, “capital” de la confederación de los Qharaqhara, ejercía su autoridad sobre una población numerosa, pero desparramada entre zonas alejadas y con diferentes características productivas. La importancia del sistema redistributivo, eje central del sistema social y político dirigido por *jilaqatas* y *mallkus*, significaba la movilización de grandes recuas de llamas para el transporte de coca, ají, maíz, sal y lana, entre muchos otros bienes de necesidad y prestigio. Estos a su vez tuvieron que almacenarse en los diferentes tipos de troje y silo. Y las necesidades ocasionales de mano de obra, para el cultivo o el pastoreo, en las minas o los salares, para la construcción o la guerra, ejercerían fuertes presiones sobre los recursos disponibles para la redistribución. La única manera de salir exitosamente de estas “pruebas” de su “bondad” sería llevar las cuentas de la forma más exacta posible. ¿Cuál habrá sido la solución Aymara a este problema, en la ausencia de un aparato

estatal centralizado?



Cuadro 4: Chinu o khipu. El modelo fotografiado tiene 251 cuerdas principales y otras 153 subsidiarias. Colección de Percy Dauelsberg. Arica, Chile. Fotografiado por Marcia y Robert Ascher, que lo describen en su publicación *Code of the Quipu*.

Ninguna respuesta definitiva puede ofrecerse todavía, pues nuestros conocimientos de los sistemas de contabilidad pre-inka (Bertonio: *chino*, 'la cuenta que señalan por nudos de lo que se da o recibe') están en un estado embrionario. Tendríamos que preguntar, sin embargo, en cuáles de los niveles de segmentación social existían los *chinocumana* (Bertonio: 'uno que tiene cuenta de lo que se debe, contador'). En efecto, la jerarquía de cuerdas amarradas y anudadas, cuyas capacidades para el almacenamiento de información estamos recién empezando a comprender, pudo funcionar desde un nivel mínimo (por ejemplo, la cuenta que lleva un pastor de las llamas y alpacas que custodia) hasta los vastos bancos de datos reunidos por los *kipucamayo* (Quechua: 'contador')

del Tawantinsuyu⁵.

La pregunta se complica si consideramos cuál de las “lecturas” del espacio social Aymara se reflejaron en los *chinu*. ¿Habían *chinocamana* solamente hasta el nivel de Alasaya o Majasaya dentro de cada grupo étnico? Los *chinu* de Alasaya, por ejemplo, ¿abarcaron información estadística procedente de todos los grupos Alasaya de los Qharaqhara? O quizás el *mallku* de Alasaya de Macha, por lo menos, pudo disponer de ciertos datos relevantes —los trabajadores de construcción que debían los otros señoríos, por ejemplo— sobre los Alasaya de toda la franja transversal. Por otra parte, los *jilaqata* de los *churi ayllu* tendrían que llevar las cuentas no solamente para sus propias tareas administrativas frente a los *pachaqa*, sino también para todo lo que se debía a los *mallku* de su mitad. De hecho, la única manera de controlar cualquier acto “arrogante” por parte de los *mallku* sería a través de la información complementaria codificada en las cuerdas de los diferentes *chinu*.

En resumen, las técnicas de contabilidad y los conceptos de territorialidad contribuyeron a mantener la extracción de excedentes en un nivel mutuamente reconocido, tanto por los *pachaqa* como por los *jilaqata* y los *mallku*. Las bases de la legitimidad del “orden” social Aymara se tatuarían, en parte, en el control por parte de los *jilaqata* locales sobre las exacciones de los diferentes señores de su mitad.

Volveremos ahora a la otra cara de la medalla: las relaciones entre Alasaya y Majasaya, fundamentales para toda la organización espacial de los señoríos Aymara al sur de los “reinos lacustres”. También en esta relación encontraremos las bases para la visión despectiva de los Inka sobre la “anarquía guerrera” de los pueblos altiplánicos antes de la llegada del Tawantinsuyu.

⁵ Ver Cuadro 4 correspondiente a la foto de un *chinu* o *kipu* en el capítulo de John V. Murra. “El Aymara libre de ayer”. En: *Raíces de América: El mundo Aymara*. Xavier, ALBÓ. Compilador. Madrid, España: UNESCO/Alianza Editorial S.A, 1988. 607:51-72 pp.

d) *¿Orden o behetría? La violencia ritual entre Alasaya y Majasaya*

¿Cómo, efectivamente, podemos reconciliar el “orden” minuciosamente estructurado que acabamos de mirar tan someramente con la visión de los *awqa* propuesta por Waman Puma (portavoz, en este contexto, de la propaganda Inka), que en cierta medida ha sido apoyada por los descubrimientos arqueológicos?

Partamos de una referencia en el cronista Antonio Vázquez de Espinoza, quien, a principios del siglo XVII, nos transmitió las noticias que él había recogido sobre ciertas “competencias y crueles guerras” que sucedieron en el Qullasuyu antes de los Inka:

En la quarta conquista que hizo al sur [el Inka Qhapaq Yupanki], al fin del Collao de grandes pueblos de la provincia de Paria, los reduxo a obediencia, y a dos Casiques o Reies que... eran muy valerosos, traían entre sí competencia y crueles guerras, eran señores de Pocoata, Moromoro, hasta las sierras nevadas de Tapacri. (Antonio Vázquez de Espinoza, 1628; ed. Smithsonian Institution, 1948, 532.)

Los protagonistas eran, aparentemente, dos “Casiques” o “Reies” de la confederación de los Qharaqhara, que sólo pueden ser los dos *mallku* de las mitades *inter-étnicas* de Alasaya y Majasaya. Este punto de partida nos permite interpretar la frase de Waman Puma (ya citada) que se refiere a “batallas” entre dos “señores y reyes”; parece tratarse claramente del mismo fenómeno. Así, la violencia denunciada por los Inka parece haberse vinculado con la organización dual que estructuraba toda la sociedad Aymara: lejos de haber caído en simple “caos social”, había reglas sociales que establecían los cauces más adecuados para la violencia e identificaban a los aliados y a los enemigos de cada grupo.

Ahora bien, hemos visto cómo los Alasaya y los Majasaya de los diferentes grupos étnicos de la franja

transversal vivían intercalados de tal manera que en cada localidad se encontrarían representantes de cada mitad, constituyéndose cada uno en un “freno” institucionalizado sobre las pretensiones expansivas del otro. El cuadro resultante nos muestra una multitud de “tensiones” locales, cuya expresión bélica no puede sino recordarnos las *batallas rituales*, ampliamente difundidas en la región sur-andina. Sucede, además, que hoy en día estas batallas se encuentran en forma particularmente álgida precisamente en el territorio de Macha, Puqüta y otros grandes grupos étnicos que antiguamente pertenecían a las confederaciones de los Qharaqhara y los Charka. El nombre dado a estas peleas modernas es *tinku*, una palabra que en Bertonio aparece directamente asociada con la guerra, y en la frase *auca pura tincusitha*, traducida como 'guerrear' o más correctamente como 'juntarse entre enemigos', encontramos una vinculación explícita entre los *tinku* modernos y los *awqa* o *aucaruna* de la leyenda Inka:

tincutha: encontrarse los ejercitos, o bandos contrarios en la guerra, o en los juegos venir a la batalla, comenzar la pelea.



Cuadro 5: Las mujeres en el tinku, Norte de Potosí, Aymaya

tincuthaptatha: venir a las manos, acometer la pelea de ambas partes y encontrarse los que van y vienen en el camino.

tincusitha: conformarse una cosa con otra, venir bien, ajustarse... (estar de acuerdo).

tincustha: ser igual: *cchama pura tincusiquihua*: iguales son en fuerza, tan fuerte es el uno como el otro.

tincusaatha: ver si conforma una cosa con otra.



Cuadro 6: *Tinku*, Norte de Potosí, San Marcos de Miraflores

Primero echaremos una mirada rápida sobre los *tinku* que hoy en día se celebran en determinadas fechas religiosas, de acuerdo con el calendario festivo de cada localidad. Se trata de un “juego” (*pujllay* en quechua) cuyo éxito se mide, en gran parte, por el despliegue de violencia que ostenta. Los miembros de los *churi ayllu* que comparten una sola localidad se reúnen, con chicha, alcohol, coca, música y baile, para enfrentarse en dos bandos de guerreros, todos armados con hondas, cascos con plumas, manoplas, cinturones que esconden pedazos

de plomo y otras herramientas de ataque y defensa. Las mujeres apoyan a sus hombres en la batalla, recogiendo a los que caen, y a veces lanzándose ellas mismas contra las mujeres del bando opuesto. Paralelamente, los guerreros en descanso tocan sus instrumentos musicales para que las muchachas canten y bailen, pues durante la fiesta surgen los amoríos entre los jóvenes, y *tinku* también significa “encuentro amoroso”.

¿Quiénes pelean contra quiénes? No nos sorprenderá que, dentro del grupo de Macha, por ejemplo, la línea divisoria donde se concentran las máximas expresiones de violencia se dé, precisamente, entre las dos mitades de Alasaya y Majasaya. Pueden suceder peleas también a niveles más bajos de segmentación —entre dos *churi ayllu* de la misma mitad, por ejemplo, e incluso entre los *pachaqa* (hoy llamados “cabildos”) dentro de un solo *churi ayllu*—. Pero estas animosidades menores normalmente se suspenden si irrumpen en el teatro de guerra algunos bandos de la mitad opuesta...

Si participan, por otra parte, los miembros de dos grupos étnicos diferentes —Macha y Puqüta, por ejemplo, cuyos miembros comparten las localidades fronterizas—, las dos mitades de cada grupo étnico se unen para enfrentarse con una alianza paralela del otro. Aquí la situación parece distinta de aquella que hemos propuesto para la época de las confederaciones Aymara: nuestra “primera lectura” del espacio social se impone sobre la “segunda”, los grupos étnicos se unen en lugar de las “mitades interétnicas”. Pero las raíces de esta situación pueden atribuirse con confianza al siglo XVI, cuando los grupos étnicos de la antigua federación estaban rompiendo sus vínculos bajo la presión de la nueva estructura administrativa de los españoles. La “segunda lectura” correspondería a la época de la “macroorganización” Aymara, e incluso puede haber ofrecido una “vía de unificación” para los señoríos y sus grupos étnicos. La “primera lectura”, por otra parte, se impuso con el colapso de las estructuras políticas mayores.

Los *tinku* modernos se contrastan con otro tipo de enfrentamiento, los *ch'axwa*, que corresponderían a las

“cruelas guerras” mencionadas por Vázquez de Espinoza: éstos son enfrentamientos que se realizan en las fronteras inter-étnicas, sobre los mismos terrenos cuya pertenencia es el objeto de la pelea⁶. Los *tinku* son más rituales y previsibles; los *ch'axwa* son más espontáneos. Pero no hay que exagerar la oposición entre *tinku* y *ch'axwa*: los *ch'axwa* también se desenvuelven en medio de múltiples prácticas rituales y creencias religiosas, y los *tinku* pueden llegar a expresar las tensiones entre grupos colindantes en competencia por la tierra. La mejor manera de relacionar los dos conceptos de lucha consiste en reconocer los intentos de ritualizar los conflictos, para poder llegar a una solución también sancionada por el ritual.

Esto no niega que pueda haber heridos y muertos, que se pueda prender fuego a las casas del enemigo, que se puedan sembrar sus barbechos o cosechar sus terrenos cultivados, que los mojones puedan destrozarse o ser trasplantados según los intereses del grupo “agresor”. Lo importante, sin embargo, consiste en comprender los intentos de manejar la violencia en términos sociales, someterla a ciertas reglas y concepciones, *trabajarla* como una fuerza que siempre amenazará el “orden” social, si no se la reconoce y se la canaliza, para así extraer de la confusión y el desacuerdo las bases para una nueva afirmación de la posibilidad de la convivencia armoniosa.

Por eso, al volver a considerar la época de las confederaciones pre-Inka, será necesario buscar las ideas Aymara sobre la guerra y la violencia antes de evaluarla en términos positivos o negativos. Y para esta búsqueda nuestra mejor fuente es, nuevamente, Ludovico Bertonio.

Empezaremos revisando algunas armas de guerra (Lechtman, 1984). De hecho, son varios los “juegos” de violencia que aparecen en las páginas de Bertonio. El *chahuasiña* [*ch'axwasiña*], por ejemplo, fue “un juego bárbaro, que se sacuden unos a otros los mozos divididos

⁶ Usamos aquí el contraste *tinku* / *ch'axwa* tal como existe hoy en día en la región Qharaqhara, aunque no nos consta que las mismas palabras hayan tenido precisamente el mismo grado de contraste en el siglo XVI.

en vandos, y se lastiman muy bien, y en cada pueblo tienen día señalado para esto". El arma de pelea fue aquí una "soga de nervios con que se sacuden", que también se llamó *chahuasiña*.

El *vini* [*wini*], en cambio, fue 'una piedra con que labran otras, o con que pelean los indios'. Esta piedra fue tan dura que con ella era posible trabajar a otras piedras, y formarlas para distintos usos culturales. Para fines de pelea, fue atada —probablemente— a "un palo duro y negro de los yungas, con que oy esgrimen y juegan, y antiguamente peleaban los indios", llamado también *vini*.

El *liui* [*liwi*] fue, en términos generales, un 'cordel de tres ramales con unas bolillas al cabo': para "matar pájaros", las bolillas eran de cobre (*yauri*, *yawri*); se hicieron las bolillas de hueso (*cchacca*, *ch'aqha*) o piedra (*cala*, *qala*) para los *liui* "con que juegan los muchachos"; el más fuerte fue el *ttekheta* [*t'ixita*] *liui*, hecho "de cuero y los extremos de piedra".

La *chunta* fue, en primer lugar, 'la punta de palo duro que atan al escardillo', o *liuccana* [*liwkhana*], con la cual se labraban los terrenos. Pero también encontramos 'pelear con palos negros' *chuntasitha*, donde la herramienta de labranza se ha convertido en herramienta de guerra. En todos estos ejemplos, se trata de una transferencia de objetos diseñados para un uso pacífico y productivo —amarrar o arrear, labrar piedras o terrenos, cazar— hacia un contexto bélico. Volveremos a esta transferencia, y sus implicancias para las concepciones Aymara de la guerra. Pero primero examinaremos en más detalle el instrumento "clásico" de la guerra andina: la honda.

La *korahua* [*q'urawa*] u 'honda', es en primer lugar un instrumento del pastoreo: se usa para conducir los rebaños, recuperar los animales extraviados, ahuyentar a los animales feroces o las aves de rapiña que puedan amenazar a las crías. Se fabrica generalmente con lana de colores naturales: *kora*, por ejemplo, se traduce en Bertonio como 'ropa no teñida, aunque sea de diversos colores naturales'. Pero el tipo de honda denominada *paqui korahua* es exclusivamente blanco y negro. La raíz

paqui (hoy *p'aki*) significa quebrar, pero no necesariamente en un sentido destructivo. *Paquimucutha*, por ejemplo, quiere decir 'quebrar para ygualar con las demás'; y *paquiquipa paquirurutha* tiene el sentido de 'entortar muchos palos, unos hazia una parte, otros hazia otra...'. Esta imagen de palos "igualados" y "entretajidos" nos permite comprender cómo *paquikanatha* puede significar "tejer en blanco y negro"; se trata de "igualar" los dos colores en la composición de la prenda, manteniendo un balance entre la presencia de cada uno. Y *paquikanatha* está explícitamente relacionado por Bertonio con el *paqui korahua*, 'honda texida de blanco y negro'.

¿Podemos arriesgar una interpretación del significado de esta relación proporcional entre lo blanco y lo negro en la honda? Preguntémosnos primero qué significados acompañan al otro elemento esencial para la eficacia de esta arma: las piedras. Bertonio distingue varios tipos de piedra en el Aymara del siglo XVII: piedras de moler, piedras imán, piedras de yunque, piedras para atar los maderos del techo, piedras para trasquilar el ganado, piedras de pesar, piedras de labrar, piedrecitas del camino, la Piedra Fundamental... Pero hay un tipo de piedra que debe llamamos aquí la atención: "piedra cuenta, para contar lo que se deve: *cchaara*. Para lo que se ha pagado: *hanko*..."

Ahora bien, las palabras *cchaara* y *hanko* [*ch'iyara*, *janq'u*] significan, respectivamente, 'negro' y 'blanco'. Se trata de otro sistema de contabilidad, diferente de los *chinu* mencionados anteriormente, donde las piedras blancas señalan una cantidad de cosas no especificadas que han sido entregadas a una contraparte, comprometiéndole a una devolución, mientras que las piedras negras indican un "préstamo" recibido que debe ser devuelto. En este sistema, cada uno de los participantes en una cadena de transacciones tendría su propia cuenta de piedras: el número de piedras negras que tiene el primero sería igual al número de piedras blancas que tiene el segundo, y viceversa. En términos de una serie de intercambios recíprocos, las piedras blancas se refieren

a una cantidad adelantada, cuyo equivalente debe ser cobrado, mientras que las piedras negras registran, precisamente, las “deudas” que uno debe devolver.

Bertonio ofrece dos raíces que parecen expresar las acciones implícitas en el proceso de “llevar las cuentas”. La primera es *inocatha* [*inuqaña*], contar con piedras, poner algo en una 'cosa': más explícitamente, *inocaquipatha*, 'poner o passar algo de un vaso a otro, de un costal al otro...'. El proceso involucra, aparentemente, el traspaso de las piedras entre dos recipientes, y el “color” de las piedras incluso pudo haberse derivado más del “color” del recipiente que de la apariencia de las mismas piedras. Por ejemplo, si una persona había recibido dos costales de papas, y decidió cancelar la “deuda” y “ganar crédito” devolviendo cuatro en lugar de dos, cuatro piedras podrían sacarse de la categoría de lo negro, pero dos podrían pasarse directamente a la categoría de lo blanco, para representar los dos costales de sobra que se habían entregado y cuya cobranza podría postergarse hasta otro rato. Inversamente, al recibir los cuatro costales, la contraparte tendría que sacar cuatro piedras de la categoría de lo blanco, para pasar dos a la categoría de lo negro en calidad de una deuda pendiente. La sobreposición y el contrapeso de múltiples transacciones de este tipo crearían una red fluctuante de intercambios de diferentes bienes y servicios, permitiendo el desarrollo controlado de un sistema económico basado en la interdependencia balanceada de diferentes unidades socio-políticas con recursos complementarios.

La segunda raíz, *haccu-* [*jakhu-*] se relaciona más bien con la liquidación de las cuentas pendientes. *Haccutha* significa 'contar, numerar', y *haccucatatha*, 'contar con los demás, meter en cuenta'; pero *haccutha-pitha* se traduce como 'sumar las partidas, resumirlo todo' y *haccuttasitha* como 'resumirse, o sumarse tantos en número'. Aquí, pues, las piedras se extraen de la categoría de lo negro, las deudas pendientes se cancelan, pero sin pasar a la categoría de lo blanco, sin una nueva erogación que prolongue la relación económica. De la misma manera, las

piedras se sacan de la categoría de lo blanco, se cobra lo debido, pero sin que ninguna pase a la categoría de lo negro, sin aceptar ningún nuevo préstamo que señale la continuación de la relación interdependiente.

¿Qué pasa, entonces, con las piedras puestas fuera de la circulación contable? Bertonio nos ofrece otro significado sugerente para una tercera raíz semejante a la anterior: *hacco* [*jaqu-*]: 'arrojar algo' y 'apedrearse las chacras, o los sembrados'. En lugar del proceso del continuo reordenamiento de los flujos económicos complementarios, señalado para *inocatha*, nos encontramos en presencia de un acto de violencia dirigido a destruir las bases de producción del antiguo aliado económico. Aquí surge una ruptura total en las relaciones pacíficas y mutuamente benéficas, basadas en el intercambio balanceado de bienes y servicios: las piedras se arrojan hacia las tierras de la contraparte, convertida ahora en contrincante de guerra. Volviendo a las relaciones entre Alasaya y Majasaya, las operaciones de los contadores se reemplazan con los hondazos de los guerreros. Se empieza a llevar las cuentas de la destrucción y de la muerte, infligidas por cada lado sobre su opositor. De esta manera las piedras negras y blancas de las cuentas reaparecen volando entre los chasquidos de las hondas de lana trenzada.

¿Y el negro-y-blanco de los *paqui korahua*? Aquí, como en el caso de las cuentas, su mensaje sólo puede comprenderse en el contexto de dos hondas enfrentadas: el sistema completo se da en los diseños complementarios manejados por los honderos de ambos bandos, justo como la contabilidad económica consiste en las "partidas dobles" de piedras de dos grupos mutuamente endeudados. En la batalla ya no se trata de recibir nada del otro lado: el único interés está en "devolverle" todas las piedras que él merece recibir. En este sentido, cada uno se empeña en jugar el papel de lo blanco con relación a lo negro del otro lado receptor. Pero mientras se mantengan en pie los honderos de cada bando, se mantiene también el "diálogo" entre los diseños de sus respectivos *paqui korahua*. Y en la situación equilibrada del *tinku*, este diálogo expresa el

“punto justo” de la destrucción mutua, sin que la “balanza de la guerra” se incline por ninguno de los dos ejércitos.

Equivalencia de destrucción en las fronteras de las mitades, hasta recuperar el equilibrio amenazado: he aquí el punto de partida para poder acercarnos a los conceptos Aymara de la guerra. El cuadro viene a ilustrar la noción ya propuesta de una serie de “tensiones recíprocas” entre los Alasaya y los Majasaya en cada localidad de la gran franja transversal. Pero si nos quedamos en una guerra fronteriza para “arreglarse las cuentas”, corremos el riesgo de falsificar la escala de la violencia tanto física como psicológica que se desata entre los dos bandos. Se trata, de hecho, de la liberación total de las energías humanas y divinas de las dos unidades territoriales en conflicto. Sólo así sería posible “sacarse las cuentas” de un modo sancionado por las divinidades étnicas que también se encuentran en conflicto.

Así, la frase que expresa el movimiento de masas, *apal apaltatha*, 'ir de tropel', se traduce además como 'bailar muchos pisando el suelo, y templar los ramos y otras cosas; y también la tierra por terremotos'. Los lectores que han presenciado un *tinku* moderno no tendrán dificultad en reconocer los efectos del zapateo guerrero, que hace temblar la tierra como si fuera por sacudida sísmica. Aquí los ejércitos parecen estar invocando el apoyo del máximo desastre que pueden infligir los poderes divinos sobre los habitantes de los Andes.

Notemos, finalmente, un último paroxismo simbólico: los guerreros Aymara en el furor de la batalla cambian su naturaleza:

Y se hizieron [los aucaruna o *awqa*] grandes capitanes y valerosos príncipes de puro vallente. Dizen que ellos se tornavan en la batalla leones y tigres y sorras y buitres, gabilanes y gatos de monte. Y ancí sus descendientes hasta oy se llaman *poma* [león], *otorongo* [jaguar], *atoc* [zorro], *condor*, *anca* [gavilán], *usco* [gato montés], y biento, *acapana* [celajes], páxaro, *uayanay* [papagayo]; colebra, *machacuay*; serpiente, *amaro*. Y acá se llamaron de otros animales

sus nombres y armas que trayya sus antepasados; los ganaron en la batalla que ellos tubieron. El más estimado nombre de señor fue *poma*, *guamán* [halcón], *anca*, *condor*, *acapana*, *guayanay*, *curi* [oro], *cullque* [plata], como parece hasta oy. (Waman Puma [1615], 65; 1980; I, 52.)

Poseídos por un espíritu divino, toman la forma de su propia divinidad tutelar. Probablemente esta transformación fue facilitada por el uso de máscaras y un atuendo sugerente; pero el guerrero verdadero iría más allá de las apariencias para participar en la misma esencia de su patrón divino. Los recuerdos de este fenómeno parasicológico —fomentado por el uso religioso muy difundido del cactus alucinógeno *achuma* (San Pedro)— se mantienen hasta hoy en el mito del *inkitu timpu* ('tiempo inquieto'). Esta época, cuando los hombres y los animales fácilmente intercambiaron sus formas, se sitúa antes de la llegada del Sol Inka y cristiano en la opinión de los grupos étnicos modernos; pero incluso en nuestros días hay rumores de su persistencia “subcristiana” en las apariencias multiformes de las divinidades de los cerros, y entre los guerreros de los *ch'axwa* alejados del control represivo de las autoridades criollas. Sería de gran interés un estudio, con herramientas farmacológicas, psicológicas y antropológicas de esta zona amenazante, donde se confunden las fronteras de la naturaleza con las de la sociedad humana.

e) *Vencedores y vencidos: de la simetría a la contrariedad*

Llegamos ahora a una pregunta central para nuestra comprensión de la dinámica social y el pensamiento político de los Aymara antes del Tawantinsuyu. A pesar del ideal del “balance justo”, expresado por los diseños simétricos de los dos *paqui korahua*, y realizado ritualmente durante las “competencias” cuando las dos mitades se encontrarían en el “juego” del *tinku*, las

relaciones militares Aymara no siempre se quedaron en un simple “trabajo” sobre sus respectivas fronteras étnicas. Como ya vimos, también pudieron surgir “cruelas guerras” —proyecciones en gran escala de nuestros *ch'axwa* modernos— en las que un lado podía llegar a imponerse sobre su rival, invadiendo su territorio, saqueando su riqueza, asediando sus fortalezas. En estos momentos, impulsada por diversos factores económicos, políticos y religiosos (cuya comprensión requiere una mayor colaboración con los arqueólogos), la violencia rebalsaría las orillas de los cauces rituales, inundando las pampas del Altiplano como un río crecido y provocando tensiones y conflictos entre los “isleños” de los valles. Aquí estamos visiblemente más cerca de las raíces de la leyenda de los *awqa*.

La relación entre los dos tipos de enfrentamiento —“competencia”, *tinku* y “cruel guerra”, *ch'axwa*— se muestra en las resonancias de la palabra *vini* [*wini*]. Ya hemos visto cómo esta piedra especialmente dura fue usada únicamente para el tallado de otras piedras más blandas. También servía, en el tiempo de Bertonio, para un “juego” o “competencia” entre dos bandos: pero los informantes del jesuita se acordaron que “antiguamente” se peleaba con ella. Ahora bien, ¿cuál habrá sido el resultado de un encuentro entre dos *vini*, cada uno dispuesto a “labrar” al otro? El “juego” no requería una resolución definitiva de esta duda (en los *tinku* modernos tampoco hay vencedores formalmente declarados); pero en la guerra abierta un lado llegaría a ser el “*vini* verdadero”, la “piedra para labrar otras piedras”, mientras que el otro sería convertido en “piedra labrada”. El enfrentamiento de dos piedras iguales, ambas sujetas a las normas de la “justicia balanceada”, se transformaría en un “acto de labranza”, en el cual una se mostraría “dura” y la otra “blanda”.

Son varios los conceptos Aymara que relacionan las acciones bélicas con la transformación de una materia prima en objeto cultural. Otro ejemplo sería la *chunta*, un escardillo que también fue llevado al campo de batalla, para decidir, quizás, qué bando era el trabajador y cuál la

tierra trabajada. Igualmente, *leketha* [*liq'iña*] expresa la noción de “batir, golpear, herir”, tanto en el contexto de una pelea humana como para traducir las acciones del platero: *lekeña* significa su martillo de trabajo. Aquí podemos acordarnos del nombre del *malkku* de los Majasaya de Macha cuando llegaron los españoles: Moroco, “martillo de piedra para labrar plata”. Y en el plano pastoril-militar de las hondas, tenemos el caso de *tumantatha*, que significa “hacer rodeo del ganado o de personas para encerrarlos”. En todos estos ejemplos, el actor transforma en objeto domesticado una sustancia ajena que se muestra inicialmente recalcitrante. Piedra blanda, tierra de cultivar, metal abollado, animales domesticados: las imágenes comunican los intentos del vencedor de incorporar a los vencidos como componentes de su propio mundo social.

Quizás la imagen que mejor expresa esta preocupación es la idea de *moler*. Bertonio nos ofrece dos palabras para “moler bien”. La primera, *llamppochatha* [*llamp'uchaña*], puede traducirse literalmente como 'ablandar lo duro' (como la acción del *vini* sobre las demás piedras); y *llamppo* significa 'blando, dizese de la ropa y de cosas molidas', y también 'harina o lana blanda'. *Ñuttuchatha* [*ñut'uchañd*], por otra parte, se traduce como "moler muy bien la harina"; y *ñuttu* también significa 'harina, o lana blanda sin tolondrones'. En ambos casos se trata de transformar una materia prima en un objeto de consumo cultural, como es la harina o la lana de tejer. Pero *llamppo chuymani* representa una extensión de la noción de “moler” hacia el espíritu humano: significa 'apacible, manso' (literalmente, 'con ánimo blando'). Más aún, *llamponocatha* tiene los sentidos de 'ablandarse, o amañarse el que estava ayrado, desenojarse'. En este contexto de conflicto social, la noción de “moler” reaparece con una connotación de violencia abierta: *huchha* [*juchha*], por ejemplo, es 'mazamorra', y *huchhacha umachatha* se traduce como 'moler a uno con golpes' (literalmente, 'hacer tierno como la mazamorra'). A través de un “molido con golpes” se busca “moler el espíritu” del enemigo, haciéndolo “blando” como la harina en el batán.

La conexión entre “victoria militar” y “moler” se hace explícita con el concepto de *urcoña* en Bertonio:

urcoña, la piedra de arriba con que majan o machucan el maíz, y tiene la forma de media luna. A la de abaxo llaman Pecaña.

urcoña, sogá de donde cuelgan otras soguillas para cazar vicuñas, o venados, y el cordel de donde cuelgan otros, como el quipo de los contadores, o de los que se confiesan.

urcoña, varón fuerte, capitán de cuya valentía cuelgan otros, adalid en cualquiera cosa.

El capitán con sus múltiples dependientes parece ser un *mallku* grande: sus huestes serían los mismos campesinos de los segmentos inferiores de su mitad, que “se colgaron” de él como las cuerdas subsidiarias del *chinu* administrativo. Con su ayuda, el capitán lograría convertirse en ‘piedra de arriba con que majan o machucan el maíz’, y sus enemigos se desmenuzarían bajo los golpes de sus honderos como harina molida. Como en el enfrentamiento entre los *wini*, el vencedor en una “cruel guerra” debía mostrarse “piedra dura”, “amansador”, para poder transformar al enemigo en harina blanda, “amansado” (como las vicuñas acariciadas por las soguillas de caza).

Así se va perfilando una red de imágenes que permiten comprender un aspecto esencial del pensamiento político Aymara: la transformación del encuentro equilibrado entre los dos bandos durante el *tinku* simétrico, en la relación antagónica pero complementaria entre vencedores y vencidos en el curso del *ch'axwa* de contrarios. Si el *tinku* se celebra bajo el signo de la “justicia simétrica” enunciado por los diseños balanceados de los dos *paqui korahua*, el *ch'axwa* transforma esta situación de igualdad en una relación de antagonismo contrario entre moledor y molido, amansador y amansado, vencedor y vencido. Se elimina el diálogo recíproco entre las hondas de ambos bandos: una honda, la del vencedor, se queda sola. ¿Podemos, finalmente, detectar el mensaje de este

paqui korahua aislado y el significado del diseño blanco-y-negro en un contexto de “cruel guerra”?

Volveremos primero al ambiente natural en donde se desenvuelven las actividades productivas: la misma relación que une al cielo fecundador con la tierra fértil también puede expresarse en el lenguaje del color. “Tierra fértil”, por ejemplo, se traduce en Bertonio como *hanko yapu*, literalmente, 'tierra blanca'. Y la lluvia que la fecunda se desliza desde una nube negra como el hollín:

chaara quesimaqui quenayahuayujasi, aver muchas
nubes negras, estar por llover.

chaara quesimaqui alaatha hallu huti, parece que
quiere llover de la banda del Sur, quando
vienen de allá las nubes negras.

En ambas frases, *quesima* [*qhisima*] significa 'hollín', y su consistencia blanda de partículas infinitas expresa vividamente la densidad “lanuda” del aguacero. Un nuevo derivado de *haccu-* nos permite también comparar esta relación cosmológica con las cuentas de piedras: *haccutatha*, 'ablandar la tierra, es efecto de la lluvia'. Mediante la tormenta lluviosa, el cielo aplasta la tierra, la ablanda y la conquista: con la abundancia de su “devolución” de lo debido, la tierra a su vez se vuelve puro “crédito” y se asoma “blanca” en la gran “cuenta” de los flujos climáticos.

Pero esta relación fructífera entre el cielo y la tierra puede aparecer con un signo de destrucción. Las nubes fertilizan la tierra, pero también traen el granizo que acaba con sus frutos. Las piedras simbolizan las cosas de estima y valor en el contexto de contabilidad social (*haccu*), pero simbolizan también 'piedra, granizo gordo' (*hacco*). La caída de las piedras contables sobre las chacras (*haccotha*, 'apedrearse las chacras, o los sembrados') adquiere aquí una literalidad alarmante. En las condiciones climáticas altoandinas, la acción localizada del granizo, o de la helada, puede destruir una chacra sin tocar a otras aledañas. Es significativo que esta característica se capta en Aymara con una raíz, *nua-* [*nuwa-*], que también se

asocia con la guerra.

nuatha, dar o golpear con algo, o herir con espada.

nuacchuquitha, aporrear, sacudir a menudo a alguno.

nuasutha, destruyr el hielo una chacra, sin tocar a
las otras que están al derredor.

nuasu nuantatha, helarse unas partes de las chacras v
otras no.

Ahora bien, Bertonio también interpreta *cchaara quesima* como 'muchísimos, tantos como hollín', y *chhaara quesimaqui* como 'viene una infinidad de hombres, ganado, ... Aquí la imagen del hollín se presta para expresar la apariencia de miles de seres vivos, acercándose sobre las pampas del Altiplano como una nube en el cielo. Su llegada podría ser fecunda como la lluvia, vinculada con aquellos grandes actos de trabajo colectivo que eran una precondition para la fertilidad y el rendimiento de la tierra. Pero en circunstancias de ruptura social, su aparición también encerraría la amenaza de una granizada de piedras dirigidas contra un punto específico en los terrenos cultivados de sus enemigos, que destruiría las plantas tiernas por una acción que simulase la caída de una granizada de hielo del cielo. ¿Estamos frente a una verdadera “táctica de guerra” de los ejércitos Aymara?

De modo que el acto de “ablandar” combina múltiples resonancias. Incluso encontramos en Bertonio (1 258, II 237) un enigmático pero sugerente salto de *haku* [*juk'u*] 'harina de maíz, trigo .,.', a *ñuttu haccu* [*jakhu?*], 'harina blanda', es decir, 'bien molida', donde el cambio de consonante, sin modificar el sentido original, añade nuevas resonancias. Se trata de un concepto dinámico, que abarca todos los diferentes procesos mediante los cuales el bando del enemigo se transforma en un objeto de productividad cultural dentro de la sociedad del vencedor, a través de los golpes compartidos con otros tipos de “materia prima”. Quizás la imagen culminante de esta transformación aparece en la oposición entre el hollín y la harina: si el hollín puede compararse a “harina negra”, la harina se asemeja a “hollín blanco”. El primero parece

suave, pero puede terminar descargando una granizada de “piedras negras”; el segundo es también suave, pero refleja el trabajo “amansador” del “molinero” victorioso. El primero golpea, el segundo es golpeado. Pero su antagonismo esencial se expresa por el color: ambos expresan de una manera casi tan directa como lo hacen las fibras de color natural del *paqui korahua*, la relación de contrariedad que une a los dos territorios enemigos después de la *ch'axwa*.

El *paqui korahua* que se mantiene firme y victorioso después de la caída de su contrincante expresa, de esta manera, la relación de antagonismo complementario que caracteriza (en la cultura europea) al martillo y el yunque. Y la asimilación de esta relación entre vencedores y vencidos a la conjunción del cielo y la tierra se reafirma en una última imagen. Con el triunfo de las armas, el ruido del zapateo de los dos ejércitos rivales se transforma en un gran canto de victoria [*jaylli*], Esta es una música antifonal que acompaña los trabajos colectivos; pero *hayllitha* significa "entrar con triunfo en el pueblo, alcanzado que sea la victoria". Además, *hayllisa hutatha* quiere decir 'venir con grande estruendo'; y *hallu hayllisa huti se* traduce como "venir un aguasero con grande ruydo, hazer grande tempestad". Así, la música triunfal se compenetra con la imagen del ruido que suscita la nube de la tempestad: después del trueno y el granizo sólo queda el sonido de la lluvia, 'ablandando' la nueva tierra conquistada y preparándola para un nuevo ciclo de producción social.

f) *Igualdad y jerarquía: Dinámica social y pensamiento político Aymara*

Hemos examinado alguna de las ideas Aymara sobre dos tipos de enfrentamiento, el primero caracterizado por una igualdad simétrica entre los dos lados y el segundo por su contrariedad antagónica. Se trata, de hecho, de dos tipos de complementariedad: el primero, balanceado, se funda en la noción de dos equivalencias emparejadas; el segundo, polar, surge de lo mutua atracción y repulsión de

dos contrarios irreductibles. El primero se basa en la semejanza, el segundo en la diferencia. Ambos ofrecen modelos contrastados para expresar las relaciones entre dos contrincantes sociales, con miras a su futura “unidad”. Para concluir nuestras reflexiones sobre la organización política de las confederaciones Aymara preestatales, debemos preguntar cómo se relacionaron estos dos modelos en el tiempo y cuál fue la dinámica de las sociedades en el momento de las primeras incursiones Inka al sur del lago Titicaca.

La tarea es, inevitablemente, hipotética, dado el estado semi-fosilizado en el cual todavía se encuentra gran parte de la arqueología boliviana. Partamos de una suposición que tiene apoyo tanto en una nueva cita de Capoché como en los escritos de otros estudiosos modernos de la realidad andina:

Y los hanansayas, que quiere decir la parcialidad de arriba, tenían el primer grado de nobleza y acudían como gente militar a los llamamientos que hacía el Inca para la guerra; y los urinsayas, por quien se entiende la gente de abajo y el estado de la gente común [y] llana, y los que servían de llevar las vituallas y mantenimientos de la gente de guerra. (Luis Capoché [1585], f. 55r. Ed. 1959: 140.)

Esta suposición plantea que la relación “primordial” entre Alasaya y Majasaya, “los de arriba” y “los de abajo”, fue, efectivamente, una relación entre “vencedores” y “vencidos”. Sus mismos nombres (arriba/abajo), su asociación con la oposición sexual (hombre/mujer), y el tratamiento contrastado que —según Capoché— les fue concedido a cada uno por el Inka, apoyan la idea de que la relación entre Alasaya y Mejasaya incluía la dimensión de contrariedad antagónica que se encuentra entre lo negro y lo blanco, pero sin excluir la imagen de dos “equivalencias emparejadas” que surgiría en el curso de sus “competencias” rituales. ¿Cómo podemos comprender la coexistencia de ambos modelos en las relaciones entre Alasaya y Majasaya? ¿Eran acaso iguales en un momento y

contrarios en otro?

La manera más sencilla de relacionar los dos modelos sería, efectivamente, si consideráramos la relación de igualdad como emergente de los intentos de crear una legitimidad para la originaria “victoria militar” a través de las “competencias” equilibradas (*tinku*): se trataría de un trabajo sobre los *términos de la complementariedad*, donde el elemento de jerarquía establecido por la “cruel guerra” se iría “limando” en un contexto ritual para producir una *simetría aproximada* entre las dos mitades del nuevo “grupo étnico”. Veamos un esquema provisorio del proceso anterior.

La lógica del proceso, junto con los pocos antecedentes arqueológicos a nuestra disposición, sugieren la emergencia paulatina de formas siempre más amplias de organización social. Una “micro-federación” de *ayllus*, por ejemplo, podría enfrentarse con otra semejante. Surgiría un *mallku* en cada bando, acompañado por su *lanti*, 'lugarteniente'.

Serían guerreros valientes y prósperos quienes por su fama de “protector generoso” pudieron disponer de las lealtades de la mayor cantidad de gente. En las primeras escaramuzas se trataría de proteger los linderos mediante la construcción de paredes defensivas; posteriormente, las paredes se convertirían en fortificaciones, los mojones en castillos de refugio, el peligro de los animales en el de los guerreros transfigurados... Con la prueba definitiva de fuerzas (*ch'axwa*), un *mallku* se impondría *sobre* el otro por la “victoria militar”: la fortaleza (*pukara*) del enemigo sería tomada, y los dos bandos entrarían en la relación de vencedores y vencidos, arriba y abajo, Alasaya y Majasaya. De este momento surgirían las “competencias” en forma institucionalizada dentro de un nuevo “orden”. Los Majasaya llegarían a ser como los “socios de entrenamiento” *de* los Alasaya; se separarían tierras y trabajadores para los *mallku*, permitiendo la consolidación de dinastías señoriales; finalmente, bajo el Inka, los Majasaya 'llevarían las vituallas y mantenimientos de la gente de guerra', cuando los guerreros profesionales de Alasaya fueran llamados a servir en los ejércitos del Tawantinsuyu.

Queremos enfatizar que estamos hablando aquí de un “modelo” de dinámica social, no de una secuencia encadenada de acontecimientos históricos: se trata de una manera de “pensar” las relaciones entre diferentes formas de organización, cuyas transformaciones en el tiempo sólo serán descubiertas mediante las investigaciones arqueológicas. Con esta aclaración, podemos sugerir los pasos sucesivos del proceso de “fusión segmentaria”, que refleja, en una pantalla ampliada, el proceso ya esbozado para el grupo étnico moderno de Macha. Las tensiones inter-étnicas, y particularmente la nueva escala de la destrucción fronteriza que pudieron realizar ejércitos más numerosos, plantearía la necesidad de un “orden” todavía más amplio. Así surgiría la coordinación administrativa de todos los Alasaya de un conjunto de grupos étnicos, para hacer causa común contra una alianza semejante de otro conjunto colindante: los Qharaqhara contra los Charka, por ejemplo. La misma tendencia se repetiría entre los Majasaya de los mismos grupos étnicos. Durante esta “etapa”, como en la anterior, la destructividad de los *ch'axwa* internos se expulsaría hacia las fronteras de la nueva confederación, mientras que al nivel previo quedarían reemplazados por las “competencias” de entrenamiento (*tinku*) entre los antiguos contrincantes.

Finalmente surgirían los acuerdos entre las confederaciones de toda la gran franja transversal entre Cochabamba y el mar. En este momento tata Paria, el *mallku* de Macha (Alasaya), habría gozado de la preeminencia que notamos anteriormente. Pero todavía no sabemos si la división de todas las confederaciones entre *urqu* y *uma* ya estaba completa al nivel de todo el Qullasuyu antes de la irrupción de los Inka a fines del siglo XV con un *ch'axwa* de conquista en una escala sin precedentes en la historia surandina.

Ahora bien, si aceptamos que los Majasaya “vencidos” tuvieron que asumir las funciones de “socios de entrenamiento” y “proveedores de vituallas” para los guerreros de Alasaya, podremos retomar la relación entre *igualdad simétrica* y *contrariedad antagónica* de una manera que reconoce la asociación entre las dos mitades y

una pareja humana. El pensamiento Aymara no *aislaba* las diferentes áreas de la experiencia vital. Si el crecimiento de las unidades políticas exigía la extensión de ideas antiguas a nuevos fenómenos sociales, no por eso se dejaba de mantener la interrelación simbólica y vital entre la práctica sociopolítica, la experiencia doméstica y religiosa, la tecnología, el arte, la reflexión científica y filosófica... Para nuestros propósitos, esto significa que deberíamos examinar la relación entre simetría y contrariedad en un plano tanto imaginativo como analítico.

Por ejemplo, la conexión percibida por los Aymara entre la política y el sexo puede captarse mediante un concepto de gran importancia: *mokhsa* [*muxsa*], cuyas traducciones incluyen las ideas de “paz” y “reconciliación”. Sin embargo, los significados ofrecidos por Bertonio revelan una red semántica mucho más amplia:

mokhsa mokhsa: molledos del cuerpo, o la pulpa.

mokhsa, kisa, caui: dulce, y dulcemente.

mokhsa kochutha: cantar suavemente.

mokhsa camaña: la paz.

mokhsa chuymaniña: la mansedumbre, afabilidad, blandura.

mokhsatha arusitha: hablar con blandura.

mokhsa aroni: afable.

mokhsa thukhsaatha: hazer que huela bien, echar olores.

mokhsanchatha: echar dulce en la comida. Y dar golpe que duela muy bien.

mokhsahuanocatha: amansarse el ayrado.

mokhsttaatha: castigar muy bien con golpes, o con palabras.

mokhsthapisitha: vivir en paz.

mokhsthapikhatha: reconciliarse los desavenidos.

La violencia física y verbal parece coexistir con nociones de ternura y suavidad; el “amansamiento” (compárese con la sección anterior) y el “castigo” se encuentran juntos con el canto dulce y la cocina sabrosa.

¿Cómo podemos comprender la cercanía de ideas aparentemente tan alejadas entre sí?

Sin entrar aquí en todas las ramificaciones de *mokhsa*, quisiera sugerir que una imagen matriz puede buscarse en el acto de “martajar” (como hoy se diría en Bolivia) las hierbas fragantes que darán sabor a la comida: moliendo suavemente los palitos y las hojas de las hierbas, hasta producir una contusión en las fibras carnosas de la planta (cfr. “molledos del cuerpo”), se sueltan los olores dulces que perfumarán el plato. Si notamos ahora la identificación andina entre la pelea, la comida y el sexo (comprobada tanto en las fuentes etnográficas modernas como en el vocabulario de Ludovico Bertonio), podemos postular una extensión de la imagen de “martajar” hacia las relaciones amorosas: aquí también un puñete jugueteón puede agregar “sal” a la tensión erótica del coqueteo. Hoy incluso se usa la palabra *q'ayma* para señalar la falta de sal, sea en el caso de un plato de comida, sea para una persona o relación a la cual le falta esa “pizca de sal”. De esta manera podemos entrever la manera andina de vincular las acciones de violencia, sabor y amor. Hace falta un estudio detenido de la cocina andina, y sus categorías culinarias, para poder captar en profundidad la forma específicamente andina de esta relación (Cereceda, en este volumen: “Aproximaciones a una estética andina: de la Belleza al Tinku” Pp. 283-355).

Estas observaciones sobre *mokhsa* nos devuelven la nueva relación buscada entre Alasaya y Majasaya, después de la ruptura violenta que predominaba durante la *ch'axwa*. Habiéndose aclarado cuál es “hombre” y cuál “mujer”, los golpes de los vencedores se van sustituyendo por un *jaleo de amantes*, una reconciliación amorosa. El trabajo de “re-socializar” una relación que amenazaba con reventarse hacia lo “pre-social” se concentra, sobre todo, en el *tinku* ('batalla ritual', y a la vez, 'encuentro amoroso'). Y la división sexual del trabajo doméstico se refleja en el papel de “proveedores” para los guerreros de Alasaya, asumido bajo el Inka por los Majasaya “conquistados”.

Intentemos ahora resumir nuestro argumento en términos que permitan acceder a las características del

pensamiento político Aymara: características que tuvieron que cotejarse posteriormente tanto con la práctica gubernamental del Tawantinsuyu, como con una ideología enteramente ajena en su génesis, procedente del continente trasatlántico de Europa. Notemos primero los intentos de la civilización andina de reducir (pero sin negar una zona fronteriza de ambigüedad) la oposición entre representación y realidad, entre apariencia y esencia, entre “cultura” y “naturaleza” (Harris, 1980). Ya hemos presenciado este fenómeno, por ejemplo, en la identidad perseguida entre el guerrero y la divinidad tutelar: el guerrero tenía que sacralizarse (como una víctima sacrificial), lograr una coincidencia entre su apariencia externa y su esencia interna. Pero, más generalmente, todas las cosas participan en el juego de las categorías epistemológicas elementales: los contrastes experienciales y sus flujos complementarios, cuya mutua atracción y repulsión subyace en la coherencia unitaria del universo. De esta manera, el mismo juego político llega a sacralizarse mediante una gama de prácticas rituales (como el *tinku*), y la “justicia social” llega a ser objeto de una preocupación profundamente religiosa. Podemos decir, quizá, que el mundo de las representaciones culturales debe llevarse hacia una consonancia con la esencia del sustrato divino.

En esta búsqueda es donde deben situarse los fundamentos del pensamiento político Aymara, que parte de una meditación práctica, provocada por un proceso social que a la vez contribuye a orientar, sobre la relación entre *jerarquía* e *igualdad*. Por una parte, existe una conciencia creciente de la necesidad de establecer instancias coordinadoras administrativas para evitar un deterioro hacia la behetría, cuya amenaza está siempre presente; sucesivas ampliaciones de la escala de la organización socio-política reflejan las consecuencias prácticas de esta conciencia. Pero simultáneamente hay una conciencia clara de los peligros del poder “despótico”, que se expresa en la relación negociada entre los *jilaqata* y sus *mallku*. Si se le concede al *mallku* un acceso privilegiado a los “servicios” de los campesinos de los

pachaca, este acceso debe justificarse constantemente por el volumen de los bienes que el *mallku* “redistribuye” entre ellos. La “justicia” se defiende mediante la *equivalencia buscada* entre estos flujos económicos “complementarios”. De esta manera, la autoridad del *mallku* estuvo en relación directa con sus capacidades de redistribución económica, y su jerarquía superior fue confirmada en la medida que sus actos de “generosidad” aparecían como la contraparte equitativa de los “servicios” recibidos. *La jerarquía estuvo —paradójicamente— al servicio de la igualdad.*

Una reflexión parecida subyace en las relaciones desarrolladas *entre* las dos mitades. Partiendo de una situación inicial de jerarquía antagónica, surgida como resultado inmediato de la “cruel guerra”, se fue desplegando un trabajo ritual para lograr su acercamiento social en función de una simetría ideal. Pero en los Andes, como en muchas otras partes del mundo, la simetría tampoco está libre de un elemento de jerarquía: la mano derecha fue considerada “superior” a la mano izquierda⁷, y este *desequilibrio residual* fue utilizado en ciertos contextos políticos, como en la preferencia Inka por los guerreros de Alasaya, o en el orden protocolar adoptado por los dos *mallku* en las ceremonias públicas. Ambos hechos confirman la información de Luis Capoche, cuando tilda la relación entre Alasaya y Majasaya como “más

⁷ “En cada repartimiento o provincia hay dos parcialidades: una que se dice *hanansaya* y otra de *hurinsaya*. Cada parcialidad tiene su cacique principal que manda a los principales e indios de su parcialidad, y no se entremete a mandar a los de la otra, excepto que el curaca de la parcialidad de *hanansaya* es el principal de toda la provincia, y a quien el otro curaca de *hurinsaya* obedece en todas las cosas que dice él. Tiene el de *hanansaya* el mejor lugar de los asientos y en todo lo demás, que en esto guardan su orden. Los de la parcialidad de *hanansaya* se asientan a la mano derecha y los de *hurinsaya* a la mano izquierda, en sus asientos bajos que llaman duos, cada uno por su orden: los de *hurinsaya* a la izquierda tras su cacique principal, y los de *hanansaya* a la mano derecha, tras su curaca.” (Juan de Matienzo [1567], 1967, I, cap. 6.)

arrogante y estimativa” que aquella otra relación entre Urqusuyu y Umasuyu. A pesar del ideal de simetría balanceada que orientaba las batallas rituales entre las dos mitades, el mismo modelo simétrico pudo utilizarse también en aras de la diferenciación social. Aquí, por el contrario, *la igualdad estuvo al servicio de la jerarquía*.

Este leve desequilibrio entre los dos polos de una oposición simétrica representa un nexo fundamental en el pensamiento Aymara. Permite que la reflexión política no se quede estancada en un estado de equilibrio estático, sino que se lance en pos de un mundo que —como le enseña su propia experiencia— está más bien en un flujo de reordenamiento continuo. Se puede decir, quizá, que una pre-condición para la continuidad en el orden social está en el constante proceso de limar los excesos de una jerarquía necesaria para re-acercarse nuevamente al estado buscado de *mokhsa*.

Y es en este proceso de negociación permanente sobre los límites del ejercicio de la autoridad donde podemos situar los orígenes de las actitudes Aymara frente a los estados que posteriormente emergieron en el área surandina. En la introducción a este capítulo me refería a un pacto de reciprocidad que tradicionalmente había funcionado como base de legitimidad en las relaciones entre los estados colonial y criollo, por una parte, y los *ayllu* Aymara, por la otra. Las páginas anteriores nos permiten reconocer este pacto como parte de un esfuerzo constante de mantener un margen de autonomía “por debajo de” las instancias políticas superiores que, incluso antes del Tawantinsuyu, pero con más insistencia después, se han constituido en extractores privilegiados de los excedentes Aymara. Para terminar exploraremos brevemente las nuevas formas que revestía este esfuerzo en dos “contextos estatales”: el Inka y la Colonia temprana. Sin entrar en las ramificaciones historiográficas del problema, nos concentraremos particularmente en la manera Aymara de *comprender* en base a su propia tradición cultural, las nuevas situaciones de “fuerza mayor” que iban surgiendo a su alrededor.

3. Los Aymara y los estados: del Tawantinsuyu hacia la república liberal

Al entrar en el período Colonial, presenciamos de inmediato un cambio tan profundo en la naturaleza de las fuentes, que cabrían disculpas si alguien pensara que se inició entonces un *nuevo ritmo de cambio histórico*. La cultura europea se ha construido por muchos siglos en base al instrumento de la escritura, como vehículo dominante para almacenar y transmitir información. Cuando se encuentra frente a una cultura que había desarrollado métodos alternativos para poder realizar las mismas funciones, el europeo tiende a pensar que “antes de su llegada” existía un ritmo de cambio casi geológico en su lentitud. Este problema se agrava por el “tiempo-centrismo” de nuestra perspectiva en el siglo XX: siempre buscamos subordinar la experiencia de las generaciones pasadas a la nuestra, como si ellas fueran solamente “momentos constituyentes” de nuestra propia percepción del tiempo.

Por esto es necesario insistir en la intensidad del cambio social durante la época autónoma del mundo andino, que se movía en un sentido apenas comprensible para la mayoría de los observadores europeos del siglo XVI. Este movimiento tuvo que “funcionalizarse” después de la invasión europea con relación a las nuevas exigencias de la formación colonial. Pero los recursos culturales acumulados durante los milenios anteriores no perdieron su capacidad de respuesta frente a estas exigencias. Así fue posible —y necesario— que los Aymara intentasen parar la desintegración que les amenazaba mediante un análisis de las formas exóticas de la cultura agresora. Aunque nuestro conocimiento de la historia Aymara a partir del siglo XVI sigue todavía en sus inicios, tendremos que examinar este *esfuerzo analítico*, que se basaba en el aparato cultural heredado de sus antepasados, y que fue esencial para poder orientar su acción en el nuevo contexto mercantil y cristiano que les empezaba a envolver.

La irrupción de los europeos representó, en todo caso, la emergencia de un nuevo tiempo histórico. Pero no

debemos engañarnos por la abundancia de la documentación colonial, y suponer que los Aymara recién empezaron a vivir “en la historia” a partir del siglo XVI. La pregunta que surge es cómo las Confederaciones y sus grupos étnicos constituyentes, ya sacudidos por las guerras con el Inka, pudieron parar la desintegración que les amenazaba para retomar la vida colonial como *una prolongación de su propia historia*. En su lugar, daré un ejemplo del *esfuerzo analítico* que tuvieron que movilizar frente a las formas exóticas e intereses ajenos que fueron canalizados hacia el espacio andino desde Panamá y la Península Ibérica.

a) *La Mitad de un Halcón: la presencia Inka*

Primero veamos algo del significado de la primera “envoltura estatal” que, antes de la llegada de los europeos, había empezado a poner ciertos límites sobre el desarrollo surandino, al incorporarlo a una organización pan-andina, capaz de dinamizarse con los aportes regionales de todo el área entre Ecuador, al norte, y Santiago de Chile y Mendoza (Argentina), al sur.

Un problema que se presenta al considerar la relación entre las Confederaciones Aymara y el Estado Inka puede formularse como sigue: si bien la dinámica propia de los pueblos Aymara les estaba llevando paulatinamente hacia formas siempre más amplias de organización confederada, ¿hasta qué punto los Inka proporcionaron una “solución estatal” aceptable para los señoríos incorporados al Tawantinsuyu? ¿Fue éste el resultado de una dinámica regional semejante, de tal manera que su llegada al sur sólo significaba colocar la piedra final sobre una construcción social esencialmente afín? ¿O se trata más bien de una imposición enteramente ajena que le quitaba al mundo Aymara la oportunidad de encontrar su propia solución?

A fines del siglo XVI, Cristóbal de Albornoz narraba un rito de Conquista, practicado entre el Inka y sus vencidos, que nos muestra cómo un Estado propiamente andino pudo disponer de recursos ideológicos impensables dentro

de las estrategias europeas de gobierno:

Cuando iban los ingas conquistando, dexaban alguna uña cortada o alguna pieca de armas o alguna ala de halcón. Desta ala de halcón usa dicha cirimonia, que a las que vencía, escogía a uno a quien dexaba en su lugar y le dezía: “Hazed desta ala de halcón bivo y tirad della hasta que la saquéis”; quedó el inga con la una y al que nombrava con la otra, y dezíale: “Mirad como esta ave es la más noble y leal de las aves, ansí lo has tú de ser conmigo, que me fío de tí.” (Cristóbal de Albornoz, hacia 1580. En *Journal de la Société des Américanistes* (1967), LVI-1:18.)

Según esta versión, el Inka y un señor local “a quien dexava en su lugar” tomarían cada uno el ala de un halcón vivo y, jalando hasta despedazar, se quedarían con la presa respectiva. Se trata, aparentemente, de una especie de juramento de lealtad: desde entonces, el Inka y el señor local deberían quedarse tan estrechamente unidos como los dos lados simétricos del pájaro.

Existía, pues, un lenguaje simbólico compartido entre vencedor y vencido. Ya hemos visto cómo la palabra Aymara *mamani*, además de significar 'halcón', también señalaba tanto el territorio de una confederación ('provincia o distrito' en el Vocabulario de Bertonio) como a los “señores de muchos vasallos” quienes gobernaban las dos mitades de este territorio. Los *mallku* Aymara fueron identificados con las tierras de sus “vasallos”, y ambos quedaron representados por la figura de un 'halcón' (*mamani*) o 'cóndor' (*mallku*).

Dentro de la lógica Aymara, las dos alas del halcón territorial deben ser las dos grandes mitades de Alasaya y Majasaya. Hemos notado la asociación simbólica entre estas mitades y las dos “manos” de un cuerpo simétrico: la derecha y la izquierda, respectivamente. Mencionemos también una “costumbre” que se celebraba hasta hace pocos años en el grupo étnico moderno de Macha: una gallina, dividida por el centro, se repartía entre los representantes de Alasaya y Majasaya, después de

celebrarse el “juego” de “tirar la cuerda” entre ambos bandos. En esta práctica moderna (llamada el “pato”), podemos reconocer la asociación entre la simetría del cuerpo de un ave y las dos mitades de la organización dual Aymara.

De esta manera, el rito Inka de conquista mencionado por Cristóbal de Albornoz parece haberse valido de una imagen profundamente arraigada en el mundo andino, para expresar las nuevas relaciones de poder dentro del Tawantinsuyu. Es casi seguro que el Inka tomaría el ala derecha, mientras que el “señor local” se contentaría con el ala izquierda. Así, los señoríos Aymara pudieron insertarse dentro del nuevo orden centrado en el Cusco, en base a una lógica cultural que compartieron con el Inka. La solución involucraba aquella ambigüedad esencial que fue inherente a la simetría: si los “vencidos” pudieron consolarse con una relación *equilibrada* con el Inka, la simetría corporal también encierra ese leve desequilibrio que permitiría legitimizar la supremacía del Inka frente a todos los *mallku* quienes se congregaban en el Cusco, muchos de ellos vinculados por alianza matrimonial con las familias *secundarias* de su Señor.

Queda la pregunta sobre la identificación del señor local: se trata, aparentemente, de un dignatario del grupo social derrotado, no de un gobernador regional enviado desde el Cusco. ¿Sería, acaso, uno de los *mallku* “de mitad”? Si fuera de Alasaya, tendría que resignarse, frente al Inka conquistador, con el papel de “vencido”, “abajo”, “izquierda”, a pesar de su posición de “vencedor”, “arriba”, “derecha” frente al otro *mallku* de Majasaya. Aquí debe tomarse en cuenta la creciente convicción de los estudiosos de que, en realidad, el “incanato” fue una diarquía: hubo dos Inkas que gobernaban simultáneamente, y sería importante saber más sobre las relaciones entre el Inka secundario y los *mallku* de Majasaya. Por otra parte, el señor local también podría ser un individuo colocado “por encima de” la organización dual de los vencidos, quien expresaba la unidad de las mitades como “ala izquierda” dentro del nuevo “ave del Estado”.

En las formas administrativas introducidas por el Inka encontramos la misma afinidad cultural con las prácticas previas de los Aymara. El procedimiento Inka frente a los recién vencidos es conocido. Después de recibir la “sumisión” del enemigo, lograda o por las armas o por muestras de generosidad señorial, vendrían los funcionarios del Tawantinsuyu para enumerar la población, registrar los recursos productivos, evaluar las posibilidades de aumentar las superficies cultivables y establecer la cantidad de fuerza de trabajo que pudo aplicarse rotativa o colectivamente en el servicio del Estado y de su Culto Solar. En las palabras del mismo Cristóbal de Albornoz:

Después que los ingas, desde el primero hasta el postrero, conquistaron todas las provincias que se incluyen desde Chile a Pasto, a unas con armas, a otras con insidias y dádivas y promesas, ansí como procuravan saver la cantidad de toda la gente de la provincia y de las cosas que se sustentavan, posesiones, oro y plata y ropa que tenían, procuravan saver las guacas, adoratorios que adoravan y el orden que tenían en el ofrescerle y sacrificarle y de las posesiones y servicio que tenían, y siempre dio orden que las sustentasen con el orden que de antes. (Ibid.)

El Inka construyó su nuevo “orden” sobre los fundamentos sociales preexistentes, aunque estos fundamentos muchas veces adquirieron nuevas funciones en el contexto de un Estado centralizado. Para lograr sus fines, el Inka aprovechó los mismos principios que habían funcionado para sustentar la autoridad y los ingresos de los *mallku* Aymara: *mithma* (*mitmaq* o *mitima*, en Quechua) o *maluri*, 'el enviado a otra zona'; y *mitta* (*mit'a*, en ambos idiomas), 'turno, vez, rotación'.

Así, el Inka pudo emprender un vasto programa de producción maicera en el Valle de Cochabamba. Grupos *mitmaq* fueron traídos desde fuera del Quilasuyu para cuidar los depósitos donde se guardaban las cosechas bajo la dirección de un miembro de la élite Inka. Los habitantes

nativos del valle fueron enviados a defender la frontera Chiriwanu al sudeste. Las tierras así vaciadas fueron trabajadas por unos 14.000 trabajadores rotativos, enviados por los *mallku* de todo el Qullasuyu. Los trabajadores tenían sus propias parcelas, cedidas por el Inka, para asegurar su subsistencia; y los *mallku* también recibieron terrenos para su uso personal, para compensar el envío de estos *maluri* “de turno” (Wachtel, 1978).

En otros contextos, sin embargo, los Charka y los Qharaqhara recibieron un tratamiento especial por parte de los Inka. Fueron seleccionados como sus guerreros predilectos, y liberados de toda otra faena aparte de la producción maicera para el Estado en el Valle de Cochabamba.

Pero este tratamiento privilegiado de ninguna manera parece haber formado un ligazón indisoluble entre el “halcón Inka” y los *mamani* Aymara. Al contrario, fue un *mallku* de los Charka, Coysara, quien desempeñó un papel clave a favor de las armas europeas, ofreciendo su obediencia a Hernando Pizarro después de la derrota de *siete* federaciones, unidas bajo las órdenes de Manku Inka, en una batalla librada en aquel centro de los intereses cuzqueños, el Valle de Cochabamba. Como escribió don Fernando de Ayaviri y Velasco, señor de Sakaka y descendiente de Coysara, en 1582:

Solo un cacique y señor principal de todos los Charcas, llamado Coysara, Viendo su ceguera claramente, fue uno de los primeros que vino a la obediencia de Vuestra Majestad, a Hernando Pizarro y a los demás capitanes con toda su gente y vasallos en el pueblo de Auquemarca, pueblo de los Charcas. Y por respecto del dicho señor principal de todos los Charcas, toda la provincia vino a obediencia de Vuestra Majestad, especialmente un cacique principal de todos los Caracaras vino a obediencia de Vuestra Majestad, llamado Moroco, y toda su gente.

(Memorial de Charcas [1582], 48)⁸.

Más aún, Coysara delató a Pizarro todos los recursos minerales que eran explotados bajo el Inka en el territorio de los Charka y los Qharaqhara, recibiendo a cambio vestiduras europeas, perros de raza y otros favores por parte de los europeos, como antes habían recibido ropa y tejidos de la mano del Inka.

Desde Cochabamba, Valle del Inka, los españoles pasaron a Awkimarka (hoy el nombre de un grupo étnico cerca de San Pedro de Buena Vista) en los valles templados de los Charka, seguramente invitados por el *mallku* Coysara. Su interés inmediato fue la neutralización de los centros Inka de administración regional: así, desde Awkimarka fueron acompañados, por las quebradas y las serranías cubiertas de maíz, hasta Chuquisaca, otro importante foco de colonización Inka. Sus guías y escolta fueron los dependientes de Coysara y Moroco (*mallku* de los Majasaya de Qharaqhara); y debido a esta ayuda por parte de los dos señores la futura Audiencia española, basada en Chuquisaca, se llamaría *Charcas*. En las palabras de don Fernando de Ayaviri en 1582:

Si los Quillacas y Carangas y Soras vinieran primero a la obediencia [antes] que los Charcas y Caracaras, llamárase esta provincia *provincia de los Carangas*, de los *Quillacas* e *provincia de los Soras*. (Ibid., 49.)

Notemos la participación de los Qharaqhara en la iniciativa de los Charka, bajo el mando de Moroco, *mallku* de la mitad interétnica de Majasaya dentro de la Confederación. Llama la atención, en esta versión de los acontecimientos, la ausencia de Gualca, *mallku* de los Alasaya. La interpretación del hecho dependerá, en gran

⁸ Editado por Waldemar Espinoza Soriano: “Memorial de Charcas”; crónica inédita de 1582. “Cantuta”, *Revista de la Universidad Nacional de Educación* (Chosica, Perú), cit. en p. 26.

medida, de la mitad a que haya pertenecido Coysara, dentro de los Charka. A nivel de hipótesis, pensamos que era de Alasaya, y que la forma de alianza entre Charka y Qharaqhara se dio por las relaciones entrecruzadas entre las mitades de arriba y de abajo de la confederación opuesta. Si la alianza entre Coysara y Moroco fue de carácter militar (acordémonos del significado de *Moroco*, 'martillo de piedra para labrar plata'), sería interesante preguntar si no habrá existido una alianza paralela entre Gualca y un *mallku* todavía desconocido de los Majasaya de Charka, con un carácter más ritual y religioso (*Gualca* significa 'collar', una referencia ceremonial). Estos detalles permitirían un nuevo afinamiento en nuestra comprensión de los mecanismos organizacionales que enmarcaron las alianzas entre las confederaciones, la caída del Inka en el Qullasuyu, y —posteriormente— la actuación de la aristocracia Aymara en la sociedad Colonial.

Pero, ¡una batalla perdida, y los guerreros de Charka y Qharaqhara se vuelcan a la traición! ¿Cómo comprender un repudio tan rápido del pacto sagrado celebrado con el Inka? Por una parte, los europeos no tardarían en declararse los “liberadores” de los pueblos andinos ante la “tiranía” Inka, y no hay duda que los “indios” (como pronto se les llamaría) intentaron comprender la situación en términos de un traspaso de responsabilidades desde Cusco a España, desde el Inka a Su Majestad. Efectivamente, no habían faltado rebeliones y resistencias dentro del Tawantinsuyu, incluso antes de la invasión europea: la misma velocidad de la expansión cusqueña había generado tensiones y conflictos, que inevitablemente aparecían como “excesos de autoridad” en los ojos de los señoríos incorporados. Bien podían los pueblos Aymara que se sentían resentidos con el “orden” Inka saludar a los invasores como aliados poderosos en su lucha contra la injusticia.

También conviene preguntar, sin embargo, qué diferencias hubo entre las ideas andinas y europeas sobre la “guerra”. Estudios recientes han propuesto, por ejemplo, que un factor clave en la victoria española puede haber sido, precisamente, la tendencia andina de

ritualizar todo conflicto, en contraste con el pragmatismo implacable de la guerra europea. Si el Inka pensaba en “limar los excesos” de la violencia ultramarina para llegar a una nueva relación de “equilibrio” entre los dos “Imperios Celestiales”, los españoles sólo se interesaban en la subordinación definitiva y total del adversario. Desde esta perspectiva, los Charka —aplastados en Cochabamba mientras guerreaban como soldados del Inka— se habrán volcado naturalmente a buscar el elusivo “punto de equilibrio” (*tinku*) adentro de una nueva “alianza” con los invasores y bajo su Dios omnipotente (Salomon, 1982a).

Finalmente, podemos proponer como pista de investigación que los resentimientos Aymara contra el Inka se habrán inscrito dentro de una larga tradición, en donde la violencia desnuda del *ch'axwa* se iría reemplazando por los intentos subsiguientes de acercarse nuevamente al estado de *mokhsa*, mediante el despliegue institucionalizado del principio de *tinku*. En este sentido la llegada del Inka puede considerarse como una culminación coherente de un proceso previo de ampliaciones sucesivas de la escala segmentaria de la organización dual, cuyos inicios deben buscarse en los años posteriores al colapso de Tiwanaku. El uso del concepto de “simetría desigual” para expresar la misma supremacía cusqueña, de hecho reflejaba el debate sobre la relación entre igualdad y jerarquía que había preocupado a sucesivas generaciones de políticos Aymara. Pero no sabemos si el probable fortalecimiento del control estatal habrá conducido ya entonces a una burocracia incapaz de respetar los términos del “pacto”, tal como de hecho sucedió bajo el orden virreinal. Quizá fue en anticipación de este conflicto que el Inka difundió el mito dinástico de su “don” de “civilización” a los vencidos: un mito que, significativamente, prendió raíces profundas entre los pueblos andinos (incluso en Macha) una vez que el Tawantinsuyu cayó bajo el Arcabuz de Santiago.

b) *Mercado potosino y dinero tributario: el pacto Aymara con la soberanía europea*

Con la llegada de los aventureros españoles se volvió a plantear, en un contexto mucho menos favorable, la posibilidad de encontrar un lenguaje compartido entre vencedores y vencidos. Pero en cada etapa de la interacción entre dos tradiciones histórico-culturales ajenas los acontecimientos pudieron someterse — superficialmente por lo menos— a dos interpretaciones distintas. Ya mencionamos el choque de concepciones en el plano de la guerra: con su fe puesta en un *tinku*, los andinos se encontraron frente a un *ch'axwa* despojado de sus significados acostumbrados. De la misma manera, cuando los europeos tildaron de “Anti-Cristo” o “Satanás” a una determinada divinidad andina, la gente andina simplemente entendería “falta de reciprocidad” religiosa. Efectivamente, la tolerancia del Inka frente a los cultos locales y regionales fue sustituida por la “extirpación de las idolatrías” al estilo cristiano. Los dioses andinos que no pudieron asimilarse a las figuras sagradas del panteón católico tuvieron que aguantar su identificación explícita con el Príncipe del Mal europeo (Gisbert, 1980).

El debate se desarrolló, sin embargo, en ambos lados del encuentro intercontinental. Frente a las opiniones europeas que querían condenar a sus nuevos “aliados” a una categoría subhumana surgió fray Bartolomé de las Casas y sus seguidores para reivindicar la unidad de la especie humana. Por otra parte, los intentos bélicos de los líderes andinos de invertir por la fuerza el desastre de Cajamarca fueron intercalados con los esfuerzos de ciertos escritores luminosos, y con la lucha ideológica de la misma conciencia colectiva para comprender la nueva situación en base a sus propios recursos epistemológicos.

La gravedad del apocalipsis histórico que confrontaba a los pueblos Aymara, como a los demás pueblos andinos, ha sido señalada por muchos estudiosos. Millones de personas murieron a causa de las guerras y las epidemias, y en la costa gran parte de la población fue extinguida. Los almacenes del Tawantinsuyu fueron saqueados por los invasores, que quedaron asombrados con su abundancia aparentemente inagotable. Desde 1540 las etnias y las confederaciones empezaron a ser repartidas a encomende-

ros, reclutados entre los compañeros de los hermanos Pizarro. Los encomenderos tuvieron que poner un sacerdote para salvar las almas andinas, mientras que los “indios” fueron obligados a ofrecer sus servicios en los nuevos palacios que se iban construyendo en La Plata, Arequipa, La Paz y Cochabamba. Simultáneamente se instauró un nuevo tributo en especies y en metálico, y de manera descontrolada los potentados europeos fueron despojando de sus riquezas a esas etnias cautivas. Además, los *mallku* Aymara habían estado acostumbrados a movilizar la fuerza de trabajo de sus *ayllu* como única prestación al Tawantinsuyu: para ellos, la misma *legalidad* de un “tributo” en especies y dinero resultaba inicialmente incomprensible.

Frente a todas las exigencias de los nuevos dueños del poder, las capacidades redistributivas de los señores étnicos empezaron a debilitarse, junto con su autoridad y su jurisdicción. Se inició la fragmentación de las confederaciones Aymara, ya divididas entre sí por su articulación individual con la burocracia Inka. Desde mediados del siglo XVI el Rey de España logró finalmente imponer su autoridad sobre los encomenderos, algunos de los cuales habían mostrado sus deseos de una separación de la Península. Macha, junto con otras etnias de los Charka y los Qharaqhara, fueron colocados “en cabeza de Su Majestad”, y frente a los reclamos insistentes de los *mallku* fue autorizada una reducción tributaria. Pero poco después el Virrey Francisco de Toledo decidió poner “orden” en el “Reino” reglamentando el trabajo prestado en Potosí (*mit'a*) y fijando las tasas de tributo en dinero que debían pagar los “repartimientos” étnicos, “reducidos” ahora en los nuevos “pueblos de indios”, o *reducciones*. Ante esos cambios los Macha ya no pudieron mantener su autoridad sobre otras etnias que antes habían pertenecido a la Confederación Qharaqhara. En 1575, los *mallku* de Puqüta y Aymaya, únicos grupos todavía categorizados como “anexos” de Macha en los términos administrativos españoles, pidieron tributar aparte de la antigua “capital” de Macha, completando la fragmentación de la Confederación para propósitos fiscales. Poco sabemos, sin

embargo, de la persistencia de la antigua jurisdicción de los Qharaqhara en otros planos de la sociedad virreinal: merece estudio, por ejemplo, el cargo del Alcalde Mayor de Indios, equiparado por los andinos (según Waman Puma) con el antiguo Gobernador Regional (*tocricoc*) del Tawantinsuyu, pero ahora reclutado entre la aristocracia andina local de la Colonia: los autodenominados “hijosdalgo” Aymaras...

Para poder satisfacer las demandas exorbitantes de los encomenderos desde el primer momento los indios fueron llevados por sus *mallku* a buscar trabajo y dinero en las minas: al principio fueron a Porco y otros yacimientos explotados bajo el Inka. Pero en 1545 empezó la boya en lo que llegaría a ser el hormiguero cosmopolita de Potosí, el nuevo centro oscuro del mundo colonial Aymara. En los primeros años, fue andina la tecnología utilizada para la refinación de las cantidades fabulosas de plata, de altísima ley, que brotaban de su célebre “Cerro Rico”. La introducción de la tecnología de amalgamación con azogue, fomentada por el Virrey Toledo, tuvo un impacto político no menos que económico: permitió el beneficio de los minerales de menor ley, impulsando la producción a niveles inauditos, pero también significó el traspaso a manos europeas del control técnico sobre gran parte del proceso. Incluso después de las reformas toledanas, sin embargo, en las noches, los fuegos de las *wayrachina* ('soplador', Quechua), pequeños hornos portátiles manejados por los metalurgos andinos, brillaban contra la mole negra del Cerro como un cielo de estrellas (García de Llanos [1609], 1983).

Los “indios” seguían inundando Potosí. Primero, la *mit'a* toledana requirió cada año la extracción de unas 14.000 familias de los grupos étnicos sujetos a este servicio, para que sus hombres se dedicaran al trabajo mortal en las minas y los ingenios, mientras que sus mujeres se sumaban al número de las pequeñas vendedoras en las calles de la ciudad. (¿Tendrán razón aquellos autores que suponen que los 14.000 mitayos para Potosí fueron los “mismos” que antes habían trabajado para el Inka en los maizales de Cochabamba, evidencia de

una continuidad sorprendente en las estrategias de gobierno de ambos Estados?) Además, muchos de los trabajadores mineros fueron contratados libremente, al lado del trabajo prestado por un “salario” nominal por los mitayos: existía una masa flotante de mano de obra india y algunos seguramente eran los mismos mitayos en sus horas de descanso. Tampoco perdió su importancia la pequeña producción minera. Los indios e indias de todas las categorías se dedicarían a la recolección en los desmontes y el relave de los desperdicios de los ingenios españoles. Sus métodos de selección y beneficio tenían la precisión artesanal: sabían usar menos azogue por piña de plata en sus pequeños trapiches que el mismo azoguero en sus buitrones masivos. Finalmente, el mismo tamaño del mercado minero, con su enorme demanda para artículos de consumo e insumos mineros atraía a miles de andinos dispuestos a ausentarse de sus etnias de origen, a veces para volver después de pocas semanas, pero frecuentemente para emprender —a través de varias generaciones— el camino azaroso del mestizaje comercial (Wachtel, 1978).

Quizá las dos transformaciones más importantes traídas por los europeos al mundo Aymara fueron la emergencia del mercado potosino y la embestida religiosa. La integración de múltiples economías regionales en torno a la demanda mercantil generada por la Villa Imperial representó un reordenamiento total del espacio económico y de los mecanismos de distribución de los bienes y los servicios. Recién los estudiosos han empezado a tomar en cuenta aquella porción del metal precioso que, antes de ser traspasada a España, circuló en las Indias como “mercancía-dinero” para articular al mercado interior colonial (Assadourian, 1982). Fue la expansión de este mercado, junto con su ligazón con la metrópoli europea, la que determinó un cambio brusco en la dirección de movimiento de la economía Aymara. Dado que la forma más importante de tributación al Estado (aparte de la *mit'a* potosina) fue ahora el dinero, es necesario preguntarse qué actitudes tomaron los Aymara frente al mercado, si queremos comprender sus actitudes frente al

nuevo Estado.

Es notable, en primer lugar, la velocidad con que los Aymara se lanzaron a explorar las posibilidades de esta nueva *variante mercantil* dentro de la problemática mayor del intercambio y de la distribución. Aparte de esta variante, los Aymara ya conocían los principios esenciales de la “ciencia de intercambio”; pero con ellos habían construido otro tipo de sistema socioeconómico. Existía todo un vocabulario y sintaxis para expresar con precisión las características de las transacciones, sean éstas “equilibradas” o “desiguales”. Si queremos comprender el esfuerzo analítico desplegado por los Aymara de la Colonia temprana para dominar la *mecánica del mercado* potosino, debemos empezar por considerar el vocabulario Aymara que pudo reorientarse para captar distintos aspectos de la nueva economía mercantil.

La noción de “mercado” no fue, en todo caso, enteramente desconocida en el mundo andino preeuropeo. En el norte del área incluso había surgido un “gremio” de mercaderes, los *mindalaes* ecuatorianos, cuyas expediciones de trueque en ambos lados de la Cordillera habían provocado la formación de verdaderas *plazas* de intercambio (los *tiangues*; Salomon, 1978). Estas ferias no eran del todo ausentes, aparentemente, de la región Aymara, donde se llamaron *qhatu*: “gatera” fue una palabra conexas que fue utilizada por los españoles para designar a las indias vendedoras de los mercados coloniales. Pero en el sur el desarrollo de estas “ferias” fue reducido, dadas las mayores posibilidades de distribución al interior de los grupos étnicos organizados en forma de “archipiélagos verticales”. El Inka, por su parte, había apoyado la formación y ampliación de esos “archipiélagos”, a la vez que intentó tomar control de los grandes circuitos existentes para el intercambio interregional (Altiplano-Chincha-Guayaquil-Chincha-Altiplano, por ejemplo. Murra, 1972; Rostworowski, 1977).

Para comprender las reacciones Aymara frente al *dinero* hay que partir de las actitudes frente a los metales preciosos en el mundo andino preeuropeo. Sabemos que eran metales sagrados, asociados, respectivamente, con el

sol y con la luna, y, por tanto, con la fecundidad cósmica. Dentro de la teocracia Inka, su uso fue limitado a las personas directamente emparentadas con las divinidades celestiales (como el Inka y sus sacerdotes): toda la producción de metales preciosos tuvo que fluir hacia el centro redistributivo en el Cusco. De hecho, su misma calidad sagrada excluyó la posibilidad de que el oro y la plata se utilizaran como medios de intercambio. Pero otros objetos de consumo —el maíz, por ejemplo; los tejidos y las hojas de coca— probablemente pudieron intercambiarse varias veces antes de llegar al punto de su expendio final. Lo nuevo del sistema colonial no fue, entonces, *el concepto de circulante en sí*, pues dentro de esferas bien demarcadas fue conocido este mecanismo antes de la invasión europea. Fue algo nuevo, en cambio, la incorporación de los metales preciosos en este papel, y su generalización para penetrar y unificar múltiples circuitos que antes se habían mantenido separados, por no hablar de los circuitos completamente nuevos, como el comercio ultramarino. Dado el carácter sagrado del oro y de la plata en el mundo andino autónomo, no sorprende que Waman Puma haya acusado a los españoles de una verdadera idolatría frente a estos metales. (Ver ilustración adjunta.)

Pero, aparte de su nueva función como medio de intercambio, los metales preciosos seguían teniendo un *valor tributario* para los Aymara (Bradby, 1982). En el contexto de la *tasa* (tributo en dinero), tenían que ser extraídos de la circulación y presentados, en medio de rito y ceremonia, a los recaudadores estatales (los mismos *mallku* y el Corregidor español). Aquí, pues, los metales sagrados fueron entregados al Estado colonial, como antes al Centro del Tawantinsuyu. Pero el acceso a este *dinero tributario* fue mediatizado ahora por el mercado y por el método mercantil de evaluar los bienes de cambio: la asignación de *precios monetarios*. Aquí el precio que más le preocupó al Aymara tributario fue el *del dinero*, calculado en las cantidades correspondientes de sus productos.

Una vez más, el Vocabulario de Bertonio guiará

nuestra reflexión:

alatha: comprar y vender, según fuere la construcción; con *Ro* es vender, con *Na* es comprar.

alauipa: mercadear, tratar para ganar.

alaskhatha: volver a comprar lo vendido.

lanti: sucesor o lugarteniente.

lantiquipatha: poner una cosa donde la otra estaba trocándolas.

lantiquipasitha: trocar entre sí una cosa con otra.

mira: multiplico.

mira marmi: mujer fecunda.

collque miraatha: comprar y vender mercadeando.

collque alasitha: hazer plata como los mercaderes.

chhala: montoncito que dan como por medida las vendedoras en su mercado.

Para expresar las acciones conocidas en España como “comprar” y “vender”, los Aymara emplearon la raíz *ala-*, cuyo significado fue “intercambiar”. En su forma verbal simple (*alatha*), se refiere directamente al objeto de interés del sujeto: un sufijo, agregado a la palabra que designa al otro participante en la transacción, expresa la dirección de movimiento del objeto entre las dos partes. El segundo objeto, por el cual el primero se intercambia, debe especificarse con una fase adicional; pero en un contexto mercantil se sabe que es dinero. *Alauipa* (*-kupa* expresa una “acción de pasar con frecuencia”) se traduce en Bertonio como ‘mercadear, tratar de ganar’: literalmente, expresa la acción de “pasar” de una persona a otra en búsqueda de la mejor tasa de cambio, acción que pudo realizarse igualmente en un *qhata* no-monetario. Finalmente, *alaskhatha* refuerza la asociación de *alatha* con un intercambio “desigual”: el dinero, por el cual se intercambia un “valor de uso”, sólo tiene un valor *tributario*. Como dice Waman Puma, el dinero no se come. Los infijos *-s-* y *-kha-* son, respectivamente, el reflexivo y el completivo: la acción se completa “volviendo a uno mismo”. Al traducirlo como ‘volver a comprar lo vendido’,

Bertonio señala el significado *unidireccional* de *alatha*: sólo con los dos infijos *-s-kha-* puede volverse simétrico el intercambio.

369



Lámina 7. Texto: Conquista, guaina capac inga, candia español (*el Inka*) Cay coritacho micunqui (*¿Es este el oro que comes?*); (*el español:*) Este oro comemos. (*Waman Puma* [1615], 1980, 369/371; trad. Urioste)

Lanti, por otra parte, parece haber significado, en el siglo XVI, la misma noción de “intercambio”, pero con más énfasis sobre la equivalencia cualitativa de las dos cosas trocadas (*lantiquipatha*, ‘poner una cosa donde la otra estaba trocándolas’, donde *-kipa-* insinúa el movimiento de sustitución). En Bertonio, la palabra aparece asociada exclusivamente con el concepto de “trueque”, sin una extensión semántica hacia un contexto mercantil. Ya hemos encontrado el concepto al tratar la “autoridad dual” Aymara: la “segunda persona” (*lanti*) del *mallku* debía reemplazarlo en caso necesario; era —literalmente— su “lugarteniente”. Aquí fue obviamente innecesaria la *cuantificación* de su equivalencia; igualmente, los objetos de un trueque tuvieron que aparecer equivalentes en los ojos de los actores, sin que se exija una cuantificación en términos de las cotizaciones del día en el mercado. En la economía no-monetaria andina, estas equivalencias fueron establecidas según reglas conocidas de “sustitución”, aunque éstas no excluyeron un margen de regateo (compárese *alaquipa* arriba). El problema presentado por el uso del dinero —¿cómo traducir cualidad en cantidad?— fue resuelto en el sistema tradicional sin la intervención necesaria de una evaluación aritmética: se trataba más bien de una formalización general de los intereses recíprocos de los participantes (hoy, por ejemplo, los Macha suelen intercambiar un poncho por su propio volumen en maíz).

De esta manera, *ala-* se refiere sobre todo a acciones asimétricas, como el intercambio de un bien por un dinero destinado al tributo: sólo al “completar” el acto de “compra” con un acto de “venta” a la misma persona sería posible convertir un “intercambio desigual” en un “intercambio equilibrado”. *Lanti-*, por otra parte, expresa la noción de un trueque simétrico, un intercambio de equivalencias reconocidas. Así, podemos comparar la pareja *ala/lanti* con la oposición *ch'axwa/tinku*: en ambos casos se trata de un contraste entre un encuentro asimétrico de contrarios y un intercambio balanceado de equivalentes. Incluso podemos notar en *lanti* el mismo “leve desequilibrio residual” que fue una característica de

tinku: es, a fin de cuentas, la “segunda” persona del *mallku* quien lo reemplaza...

La guerra y el intercambio económico aparecen como dos esferas de la vida Aymara que se rigen por una lógica idéntica. Antes hemos sugerido su interpenetración con otras esferas vitales, también ordenadas por una sola lógica subyacente; aquí será suficiente constatar su aplicación rigurosa al nuevo mundo mercantil que surgió en los Andes durante el siglo XVI.

La comparación implícita entre una plaza de mercado y un campo de batalla puede profundizarse mediante una nueva raíz: *taqui-* [*taki-*]:

taquiscatha: patear el que está enojado contra alguno, hazer ademanes desafiando a su contrario.

taquitha: amar, querer bien, bailar, pisar con el pie el suelo, a otra cosa.

taquintatha: dar una coza muy recio.

taquisnocaatha (con *aro* antes): dezir puntualmente con claridad lo que hay en algún negocio (*aro* “habla”).

La idea nuclear de *taqui* parece ser la de “pisar”, y de allí ‘bailar’; pero se expande en dos sentidos contrarios. *Taquicatha* se traduce como ‘patear el que está enojado contra alguno, hacer ademanes desafiando a su contrario’, lo que quizá sugiera el zapateo de los bandos guerreros antes de la batalla. *Taquitha*, por otra parte, significa ‘amar, querer bien, bailar’, donde los contrincantes se han convertido en “amantes” bajo el signo de *tinku*. Hemos notado ya la cercanía semántica entre un baile de agresión y su inversión, un baile de amor, en el pensamiento Aymara: del enfrentamiento entre contrincantes puede brotar un acuerdo social. Y la transferencia de estas ideas hacia el contexto de intercambio económico puede comprenderse a través de la palabra *taquisnocaatha*. Quizá para despejar toda ambigüedad del enfrentamiento, este vocablo se traduce como ‘dezir puntualmente y con claridad lo que ay en algún negocio’. Aquí, -s- es

nuevamente el infijo reflexivo, mientras que *-noca-* expresa un movimiento hacia una posición inmóvil: después del jaleo, los pies de los actores se colocan en posición fija, ya no están dispuestos a modificar más sus planteamientos. La frase española “pisar fuerte” contiene algunas resonancias semejantes, aunque quizá la frase inglesa “put one’s foot down” se acerca más a la metáfora Aymara. Se trata de una transición del jaleo al acuerdo, no solamente en un contexto militar, sino también en cualquier otro “negocio”.

Pero en el contexto mercantil, como en el guerrero, los resultados de este acuerdo pueden ser favorables o desfavorables para cada participante. Más allá del juego de palabras (el sufijo *-taki* significa 'para') fijémonos en las siguientes tres frases que expresan los desenlaces lógicamente posibles del “acto de violencia” mercantil: *puritaqui*, *hilataqui* y *pisitaqui*, que se traducen, respectivamente, en Bertonio como ventas 'por justo precio', 'al precio subido' y 'barato'. La noción de “precio justo” es importante: la raíz *puri* conlleva una noción de “ajuste cabal entre dos objetos o personas. Se trata de la “raya” intermedia entre dos contrincantes, hacia la que pueden avanzar siempre que no la crucen. Al relacionarse con los conceptos de *ala-* y *lanti-* se refiere al “punto justo” donde la asimetría del primero se convierte en la equivalencia precisa del segundo. Obviamente, en este sistema de valorización no puede tomarse como criterio suficiente la simple confluencia de la oferta y de la demanda en una coyuntura específica.

Pasamos ahora a considerar la aplicación de la misma lógica a las relaciones tributarias entre los Aymara y el Rey de España. Nuevamente preguntaremos por el vocabulario premercantil que fue extendido hacia un aspecto esencial de la economía europea: el *crédito*. Pues, aunque las instituciones complementarias de “crédito” y “endeudamiento” fueron imprescindibles para el desarrollo de la nueva economía mercantil, también fue necesario un sistema de “adelantos y restituciones” (como lo han llamado algunos antropólogos) en la economía preeuropea de redistribución no-monetaria. Hemos visto

ya cómo los Aymara efectivamente utilizaron las cuentas de piedras “blancas” y “negras” para este propósito: las piedras blancas expresaron una situación de “crédito” (una cantidad prestada a una contraparte), y las piedras negras señalaron las “deudas pendientes” (las cantidades recibidas de una contraparte, pero todavía no devueltas en reciprocidad). Y es significativo que los informantes de Bertonio se valieron de la raíz *cchaara* [*ch'iyara*], 'negro', para expresar el concepto europeo de “deuda”. Además, *cchaaranitha* se traduce como 'tener una deuda' (literalmente, 'estar con lo negro'); y *tassa cchaara* significa 'el que deve parte de la *tassa* o toda ella'. Aquí, un tributario que no ha completado el pago de su tributo (o quizá el mismo cobrador indígena) se representa por una piedra negra en la contabilidad de los *mallku* Aymara.

Otros ejemplos del Vocabulario amplían nuestra comprensión:

cchaara: piedrecita de contar lo que se deve de la *tassa* y otras cosas.

cchaara haque: el que dexo de ir a Potosí, o a otra parle siendo nombrado, o cabiéndole ir.

cchaara: lo que se deve de la *tassa*.

cchaara maccataatha: repartir lo que a cada uno cabe de *tassa*, dezirlo, o pregonarlo.

cchaarachatha: poner por deudor, o entre los que no fueron a algún beneficio o traxin, siendo nombrados.

Vemos que la “piedra negra” puede referirse tanto al individuo que ha fallado en sus prestaciones como a las cantidades monetarias que faltan por entregar (*cchaara*, 'lo que se deve de la *tassa*'). ¿Estamos frente a dos sistemas paralelos de cuentas, uno para cantidades monetarias y el otro para los tributarios deudores? ¿Había, quizá, una jerarquía de cuentas, un conjunto de sistemas bilaterales que vinculaban a los *jilaqata* y los *cobradores de los cabildos* con los *mallku* recaudadores de las mitades, y otro conjunto que ligaban a los *mallku* con el corregidor español? En el “ascenso” del dinero tributario desde el

“tasero” individual hasta los niveles intermedios y superiores de la administración Aymara y colonial, ¿cómo, y en qué punto, se produjo la transición desde la contabilidad con piedras hacia los libros de cuentas al estilo europeo? ¿En qué medida los *mallku* no prefirieron “contar cabezas” en lugar de “contar pesos”, como una prolongación de la práctica preeuropea de ofrecer prestaciones humanas (fuerza de trabajo) en lugar de especies o bienes? Es de gran importancia indagar más sobre los diferentes sistemas de contabilidad que existían dentro de cada grupo étnico Aymara durante la Colonia, y sobre la jerarquía precisa de las autoridades fiscales que manejaban cada tipo de cuentas.

Ahora bien, en una sección anterior hemos visto la función de las cuentas de piedras en la construcción de relaciones sociales basadas en el intercambio “a largo plazo” entre las dos mitades: Alasaya y Majasaya. En el contexto colonial notamos una prolongación del mismo sistema de contabilidad para expresar las deudas tributarias que tienen los grupos étnicos Aymaras con el Estado europeo. El objetivo ideal es, nuevamente, el *equilibrio político* a largo plazo. Se trata, en principio, de un intercambio de equivalencias, pero con un margen de “negociación” a favor del Rey “conquistador”. En la jurisprudencia española, la estructura pudo resumirse en el lenguaje de las dos “Repúblicas”: la “República de Indios” y la “República de Españoles”, ambas balanceadas por el “fulcro” de la justicia, representado por el Rey. Pero para los Aymara, las prestaciones que ofrecían al Rey tenían que reflejarse en un flujo generoso en sentido inverso: al recibir el tributo (la tasa) el Rey —como el Inka antes de él— reconocía los derechos de posesión de los grupos étnicos Aymara a las tierras cultivadas por sus antepasados. La posición primaria de la *tierra cultivada* en el concepto de *tasa* nos recuerda los términos de la antigua “socialización” del enemigo mediante su “incorporación” política a cargo del *mallku* vencedor: efectivamente, la palabra *tasa* fue empleada para significar no solamente el tributo monetario, sino también la tierra cuya posesión se garantizaba por el pago del tributo. Así,

tassastha aparece en el Vocabulario de Bertonio como 'labrar o beneficiar un pedaço de tierra'; y hasta hoy las parcelas familiares de los campesinos potosinos se ubican dentro de las *tasas* de sus antepasados, según la terminología tradicional de los actuales grupos étnicos de la antigua región Charka y Qharaqhara (Platt, 1982b).

Pero también hemos visto las consecuencias de una ruptura entre los Alasaya y los Majasaya: las posibilidades de "crédito" se anulan, las cuentas pendientes se liquidan en una granizada de piedras negras que se lanzan con las *paqui korahua* hacia los "amigos" desacreditados. ¿Qué paralelos se presentan en el contexto colonial? Si los tributarios tuviesen dificultades con la cancelación puntual del tributo, sus cuentas podrían desequilibrarse: crecería el número de piedras negras en la columna de las "deudas pendientes". El Rey, por su parte, exigiría "lo que correspondía", ya no con hondazos, sino mediante el aparato coercitivo de un Estado constituido: aprietos legales, encarcelamientos de los tributarios y recaudadores, presiones semilegales por parte de las autoridades españolas locales, que se traducirían también en tensiones y fracturas dentro del sistema Aymara de autoridad. Puestos a la defensiva, los "indios pobres y miserables" (como rezaron las fórmulas legales europeas) se encontrarían siempre más dependientes de la misericordia real, de la *Conciencia de su Majestad*, protectora de los inválidos. Surgiría, finalmente, la necesidad de replantear el equilibrio perdido con el Estado, tenga éste su personificación en el Rey europeo, o más bien en el sueño de un nuevo Inka más consciente de los términos "recíprocos" del *pacto tradicional*.

Notemos aquí la prolongación de las alianzas interétnicas como una constante del reordenamiento colonial: la *pax hispánica* tuvo una eficacia limitada, sobre todo en las zonas rurales. Menos de cuarenta años antes de la gran sublevación Andina de 1780, por ejemplo, encontramos una alianza entre grupos étnicos pertenecientes a la antigua Confederación de los Charka y los Qharaqhara, para enfrentarse en un *ch'axwa* territorial con una parte de los Asanaques [Asanaqi], grupo

antiguamente aliado con la Federación de los Killaka: los bandos pertenecen a tres provincias coloniales distintas dentro de la Audiencia de Charcas. Escuchemos la voz del *mallku* de los Asanaques:

Don Francisco Carocampo, Gobernador y Casique Prinsipal del Pueblo de Condocondo, parcialidad de los Asanaques, en la Provincia de Paria... digo que... se han querido yntroducir en muchas de [nuestras tierras] los yndios de los Pueblos de Tinguipaya, Macha, Chayanta, Aymaya y Pocoata, con los Laymes por las partes que confinan, sin que mis yndios lo aian podido ynpedir, porque los de los dichos pueblos los han redusido siempre a pependencias graves, tirando a matar a mis yndios... Solisitando yo con mis yndios el que se visitasen nuestras tierras conforme a nuestros instrumentos..., salieron por varias partes los yndios de los referidos pueblos, y especialmente los de Macha y Pocoata, con un grave tumulto, todos armados de hondas, palos, lanzas y otras armas a ynpedir dicho reconocimiento y Visita de Tierras, ...tirando no solo a matar a mis yndios, sino aún también al referido Juez, de forma que a no aver huido hasían los referidos yndios muchísimas muertes y estragos... (Archivo Nacional de Bolivia, *Tierras e Indios*, E año 1744, núm. 63.)

Las armas utilizadas por los indios aliados de las provincias de Chayanta y Porco (Potosí) son las mismas que ya hemos conocido: “ondas, palos, lanzas y otras...”. Pero lo que más llama la atención es la incorporación del Juez Visitador en la categoría de los “enemigos”. La razón es la misma que había provocado la solicitud de don Francisco Carocampo en primera instancia:

...ocurro a Vuestra Autoridad para que... se sirva... de nombrar persona que actué dicho deslinde, respecto a que los Corregidores de las Provincias a donde pertenesen los yndios contrarios obraran precisamente a contemplasion de ellos en perjuycio

nuestro, por la utilidad que tienen en sus indios...

Vemos que los Corregidores de los Charka y Qharaqhara habían dado su apoyo a los grupos étnicos de sus propias provincias, como primeros beneficiados por las prestaciones y los tributos de aquellos grupos. La adscripción de las autoridades coloniales a los intereses de las etnias dependientes de su cargo refleja el grado en que estas etnias habían logrado disfrutar del pacto legitimante con los representantes locales del Estado colonial. En estas circunstancias el Juez Visitador no pudo sino aparecer como igualmente comprometido con los intereses de los Asanaques. Por eso un obstáculo a la unidad Aymara frente al aparato estatal era, precisamente, la ambigüedad de las autoridades que buscaron combinar sus lealtades al Estado y a los indios en una red integrada de intereses personales.

Las cuentas de piedras servirían, en todo caso, para medir con precisión ese “margen de supremacía” que ya estaba implícito en el modelo simétrico de las “alas del halcón”. Pero la elasticidad del “desequilibrio reconocido” llegaría a sus límites con los cambios en la naturaleza de la autoridad española local durante el siglo XVIII bajo los reyes Borbones: la “pérdida de balance” visible entre las dos “mitades” del cuerpo social, y la pujanza de la “República de Españoles” ansiosa de acaparar todos los circuitos mercantiles disponibles, desembocaba en los intentos renovados de los Aymara por “limar los excesos” del emergente “Estado Despótico” mediante aquel despliegue de *paqui korahua* y piedras contables que tanto pánico producía a las autoridades europeas. La insurrección general de 1780 es la expresión máxima de este desequilibrio y del intento de reestablecerlo.

El análisis del sistema de contabilidad Aymara, y su uso en el contexto tributario de la Colonia, nos muestra nuevamente la transferencia creativa de las categorías culturales andinas hacia la nueva estructura socioeconómica que se iba levantando en torno a los grupos étnicos andinos. Confrontados con una plétora de nuevas formas culturales procedentes de Ultramar bajo la sombra de la

violencia “conquistadora”, los Aymara se lanzaron a desmenuzar las prácticas autorizadas por el nuevo “halcón” español, interpretarlas en términos de su propia tradición intelectual e intervenir activa y estratégicamente en la sociedad colonial en base a los resultados de sus análisis. Los datos de Bertonio nos sugieren que el universo simbólico de la contabilidad Aymara pudo volcarse exitosamente hacia ese objetivo: tanto la plaza del mercado como las relaciones tributarias con el Estado pudieron analizarse en términos de una *teoría transaccional preeuropea*. Al someter los nuevos flujos monetarios a las exigencias de una “contabilidad equilibrada”, los Aymara pudieron defenderse contra los intentos de aprovechar su ignorancia, establecer criterios para evaluar ganancias y pérdidas en las relaciones mercantiles y tributarias y, finalmente, invocar la noción de un “desequilibrio injusto” para legitimizar los recurrentes intentos de sublevación. De esta manera pudo prolongarse también la ideología política de un pacto de reciprocidad que debería establecerse entre los *mallku* y cualquier rival poderoso: primero, entre ellos mismos; después, con el “ave estatal” del Cuzco, y ahora, con el Rey de España.

c) *De la “ganancia comercial justa” a la “racionalidad liberal”*

Terminamos revisando someramente las primeras señales de una corrupción del modelo “simétrico”, surgidas desde las mismas filas de la aristocracia Aymara. De esta manera podremos comprender mejor los orígenes del mestizaje comercial, cuyo signo ascendente durante los siglos XVIII y XIX sólo llegaría a su florecimiento maduro en el curso del siglo XX. Ciertas raíces de este proceso secular están en el mismo éxito de las intervenciones mercantiles de algunos *mallku* Aymara: rápidamente se fijaron en la capacidad aparentemente milagrosa del dinero para crecer y multiplicarse mediante un mercadeo bien dirigido. Así, la palabra *mira* tiene el significado de 'multiplico' y fertilidad, aplicado normalmente los seres

vivientes, como los rebaños y las familias humanas. Pero así como una mujer fecunda (*mira marmi*) produce muchos niños, un monto de dinero también puede “reproducirse” y “ampliarse” a través de pequeñas ganancias comerciales: *collque miraatha*, 'comprar y vender mercadeando', en el Vocabulario de Bertonio.

La palabra usada en el siglo XIX para expresar este tipo de “premio comercial” era *huaque*. En 1830, una “gatera” que solía vender sus productos en la Cancha de Abasto de Potosí ofreció la siguiente definición en el Interrogatorio que presentaba a los testigos llamados a atestiguar contra los “abusos” del Canchero:

Si quando llegan y descargan viveres en la Cancha, ocultan las mas de ellas en viviendas separadas, tanto la hija de Barea quanto el hijo del encargado de cobrar la contribución Vicente Reynaga, hasta que pase la venta general, y luego las reparten a las Gateras con el aumento de dos reales sobre su precio legitimo, los que se pagan con el nombre de Guaque, y se de en beneficio de Reynaga y Barea... (*Archivo Histórico de Potosí*, Prefectura Departamental Expedientes, núm. 209, f. 4r-v, 1830).

Pero los usos de *huaque* y *huaqui* [*waqi*, *waki*] en el Vocabulario de Bertonio se vinculan más con un significado premercantil, relacionado con la distribución de excedentes por parte de un *mallku* u otra autoridad administrativa. Comprenderemos mejor el impacto de la economía mercantil sobre la sociedad Aymara, y las raíces del mestizaje comercial, si buscamos las etapas implícitas en esta transformación del significado.

El sentido primario de *huaque* parece ser 'parte' o 'porción', sobre todo la que “corresponde por justicia” a una persona: así, encontramos *huaque-chatha*, 'dar una parte', y *huaquech.gratha*, 'dar a muchos una parte, repartir', ambos términos asociados con el acto de distribución de un fondo colectivo. De la misma manera, *huaque* significa 'lo merecido', la 'porción' correspon-

diente. Pertenece, por tanto, al vocabulario Aymara de intercambio económico: los trabajadores en un acto de trabajo colectivo reciben su “parte” o “porción merecida” del producto total de su trabajo conjunto. Esta “parte” es el equivalente merecido de la fuerza de trabajo contribuida por cada trabajador: si todos han realizado el mismo trabajo por el mismo período de tiempo, sus “partes” serán iguales. Veamos la información proporcionada por Bertonio⁹:

huaquetaqui, puritaqui: por precio justo.

huaquetaqui: vender con justo precio.

huaque: parte, porción, precio, merecimiento, mérito.

huaquechatha: dar una parte.

huaquech.gratha: dar a muchos una parte, repartir.

huaquesitha: merecer, tener obligación, serme lícito, poder.

huaquitha: concertarse de hazer algo como es de ir a alguna parte, de beber juntos; acostarse a alguno, hazerse de su bando; venir al justo.

huaquittaatha, purittaatha: ajustar, adereçar, dar en el blanco, concertar las boces de la música.

collqueniro huaqui: favorece a quien le da dinero, dale sentencia a su favor.

Se trata de un “intercambio de equivalentes” (*lanti*), tanto en el sentido “horizontal” entre dos partícipes en una transacción, como en sentido “vertical” entre un *mallku* y sus dependientes. Aunque no conocemos con precisión los

⁹ En el capítulo de Carter-Albó, en este mismo volumen [“La comunidad Aymara: un mini-estado en conflicto” en: *Raíces de América: El mundo Aymara*. Xavier, ALBÓ. Compilador. Madrid, España: UNESCO/Alianza Editorial S.A, 1988. 607:451-492 pp.], se discute el significado actual de *waki* (correspondiente a *huaqui* de Bertonio) como forma de reciprocidad. Bertonio llega a decir: “*Huaquisitha*: Merecer. Como *Huaquesita*..., y no es tan ordinario como este que aquí ponemos” (II, 149). Este ejemplo y otros con pares semejantes muestran que en Bertonio el “juego de palabras” llega a veces casi a la sinonimia.

criterios que pudieron intervenir en el establecimiento de un “precio justo” Aymara, parece que un factor relevante fue el tiempo de trabajo, formalizado a la satisfacción de ambas partes. Así fue posible mantener el lenguaje del intercambio recíproco incluso en el caso de una prestación ofrecida a un gran *mallku* para que éste otorgue su protección y “amparo” (*pukara*): este intercambio “vertical” entre un patrón y sus dependientes ejemplifica el flujo recíproco de “cosas” disímiles, pero consideradas equivalentes en cuanto a “despliegue de energía”. Evidentemente, existía una latitud amplia para interpretaciones conflictivas; sin embargo, es así que podemos comprender el uso de la palabra *huaque* para referirse al “premio comercial” que se apropia el intermediario mercantil. ¿Acaso los *mallku* Aymara, e incluso el mismo Inka, no se habían llevado también su “parte” en cuanto “encargados” de la redistribución de bienes y servicios? Y, ¿acaso el intermediario no cumplía una función análoga en cuanto “encargado” de la circulación mercantil? Aquí, entonces, empieza a surgir la noción de una *ganancia comercial justa*, a primera, vista tan ajena a las ideas de los Aymara preeuropeos.

Recordemos ahora el papel crucial que pudieron desempeñar, en medio del torbellino de nuevos intereses generados por el Hecho Colonial, los *mallku* de los grupos étnicos. Aun después de los saqueos y las reformulaciones jurídicas de los invasores, los *mallku* habían conservado — con el acuerdo virreinal— un acceso privilegiado a la fuerza de trabajo y a los recursos económicos de sus etnias, justificado mediante sus continuos actos de generosidad institucionalizada, pero susceptible de ser usada para la formación de lo que los europeos llamarían un “capital comercial” (Murra, 1977; Rivera, 1978). Efectivamente, muchos *mallku* lograron intervenir en el mercado minero de Potosí con tanto éxito que las posibilidades del “mercadeo” empezaron a importarles más que las reglas “equilibradas” entre ellos y “sus” indios. Así se producían conflictos con sus propios tributarios, conflictos que pueden analizarse en términos de la misma “lucha por la justicia” en torno al tamaño de la “parte” llevada por el

mercader señorial Aymara: *huaque* pudo extenderse hacia una ganancia comercial *justa*, pero de ninguna manera hacia la especulación comercial con fines de lucro individual.

Veamos un ejemplo. En 1651 el *mallku* de los Majasaya de Puqüta, don Femando Ayra de Ariutu, había alcanzado el cargo de Alcalde Mayor de la Provincia de Chayanta, con una jurisdicción que abarcaba gran parte de los Charka y las etnias septentrionales de los Qharaqhara. Don Fernando fue “hijodalgo” Aymara, descendiente del mismo Ariutu que gobernaba en Puqüta cuando llegaron los europeos: sólo se sujetaba a Moroco, *mallku* de los Majasaya de Macha y de todo Qharaqhara. A mediados del siglo XVII, la Alcaldía Mayor era el máximo puesto al que podía aspirar un “indio” de la región, con jerarquía incluso sobre los *mallku* de la antigua “capital” de Macha. Don Fernando controlaba, además, algunas “estancias de ganados” en la Puna de su etnia, de donde procedían las llamas de carga utilizadas en sus “negocios”.

Con un buen ojo comercial, don Fernando había acordado con su compadre español, el minero y “descubridor” de Aullagas Jacinto de Carbajal, la construcción de un ingenio de moler metales en las tierras “de comunidad” de los Majasaya de Puqüta, ubicadas en los valles maiceros por debajo de los cerros de Aullagas. El acuerdo prometía el suministro de alimentos baratos para los trabajadores mediante los almacenes a crearse en el nuevo ingenio, que serían abastecidos por don Femando con una ganancia tanto para el proveedor Aymara como para su aliado español.

Pero los tributarios de Majasaya no estaban dispuestos a perder tierras que se habían reservado para el pago colectivo del tributo (*tasa*). La misma mina de Aullagas, incorporada ahora al sector minero colonial, había sido desarrollada antes por el Inka en base a yacimientos ubicados en las mismas fronteras entre los Puqüta y los Macha. La construcción del ingenio amenazaba con un nuevo despojo de los recursos étnicos:

...si se permitiese dicha fábrica, fuera ahuyentarlos de sus tierras con los agravios que han de recibir del

dicho Jacinto de Carbajal i sus indios i fletadores i carneros que han de acarrear el metal... (Archivo Nacional de Bolivia, *Minas*, t. 63, núm. 459, f. 25r-v, 1651.)

Aparte del despojo territorial, podemos detectar una referencia despectiva a su propio *mallku* (“sus indios”), tan listo a venderse al minero Carbajal, y a una nueva actividad comercial en la cual su acceso a las llamas le pondría en una posición muy ventajosa: las “bajas” de los minerales desde Aullagas al ingenio. Por tanto, la oposición de los *ayllu* de Puq̄ita (Majasaya) a los proyectos de don Fernando y su compadre fue tajante:

...pues cuando él no lo contradiga la construcción del ingenio por ser su compadre el dicho Jacinto de Carbajal, no lo consiente la comunidad i aillos e indios que allí están poblados.

Así, el ascenso de don Fernando al cargo de Alcalde Mayor lo había distanciado de los intereses de sus tributarios, provocando su rechazo durante el pleito sobre el ingenio proyectado, a la vez que él se iba asimilando crecientemente a los estratos mestizo-comerciales. La “parte” que tradicionalmente le correspondía por sus funciones “coordinadoras”, y que había podido ampliar mediante su “mercado” con el producto del trabajo de sus tributarios, se había convertido para éstos en una ganancia injusta, interesada y antisocial. El “premio” comercial se había expandido hasta perder todo parecido con la “parte correspondiente” a un “encargado” de la circulación mercantil. Finalmente, las sugerencias de “armonía social” presentes en el significado antiguo de *huaquittaatha* (‘concertar las boces de la música’) se habían transformado en una ruptura violenta dentro del “campo de batalla” mercantil que articulaba a los tributarios con la economía y el Estado colonial.

El mercado colonial se desarrolló, por tanto, bajo un doble signo: oportunidad colectiva para que los grupos étnicos Aymara pudieran defenderse contra el peso de las

exacciones europeas, y tentación individual, sobre todo para los *mallku* privilegiados, que les llevaba a traicionar las esperanzas de “sus indios” en aras del lucro personal y el ascenso social. Se trata de una escisión dentro del liderazgo Aymara que recién está recibiendo la atención histórica que merece. La “amestización” del “indio rico” condujo en muchas regiones a su rechazo por parte de las “bases campesinas”, y su reemplazo por nuevos líderes Aymara surgidos “desde abajo”. Pero el proceso confluyó con otros procesos paralelos que se desenvolvían en Europa, y la confluencia de ambas corrientes en el “individualismo económico” republicano sometió a una presión feroz la lucha colectiva sobre los términos del intercambio de equivalencias. La noción de “precio justo” (*huaquetaqui, puritaqui*) se subordinaba, cada vez más descaradamente, al juego “libre” (en el sentido *liberal* de la palabra) de las fuerzas *políticas* de la oferta y la demanda, y a la maximización de la ganancia comercial de acuerdo con los intereses de cada “negociante” privado.

Así, el individualismo político y económico que subyace en la diagnosis del “ilustrado” doctor Pedro Vargas (citado a principios de este texto) encontró un eco natural en una tendencia social cuyos orígenes pueden situarse en los primeros momentos del mercantilismo colonial: el “mestizaje comercial”. Este puente, tendido entre un embrión gestado durante los siglos XVI y XVII en los intersticios del “pacto” colonial, y una ideología triunfal importada desde Europa a fines del siglo XVIII, se convertiría en una base esencial del Estado Liberal, a la vez que llegaría a amenazar directamente los fundamentos del pensamiento político Aymara. De esta manera, el “pacto de reciprocidad”, que había logrado transformarse sin perder vigencia desde la época de las Confederaciones Aymara hasta la época del INKA-REY (frase popular andina que refleja la continuidad percibida entre el Tawantinsuyu y el Estado Colonial), se encontraría, con la “Independencia”, bajo un asedio individualista que negaba la misma existencia de las organizaciones populares Aymara. Desde esta nueva época liberal, los grupos étnicos aparecerían incluso como obstáculos anacrónicos para la

construcción de un Nuevo Ciudadano Republicano, conforme al modelo europeo.

El “proyecto Nacional” criollo tuvo eco entre ciertas capas Aymara, que se habían vuelto ambiciosas (siguiendo la vieja tradición de los *mallku* mercantiles) de “blancura” socioeconómica, sometiéndose, por tanto, al “futuro único” del progreso pregonado desde Europa. Pero para la mayoría, y con más intensidad a medida que avanzaba el siglo XIX, las implicaciones del ideal de atomización social, con la consiguiente entrega de la seguridad individual a las manos “paternales” de un Estado blanco, carecían de todo sentido. Sin familia, sin *ayllu*, sin organización colectiva, la “libertad individual” se reduciría al mismo estado de desamparo que se señala con la palabra andina *wajcha*: 'huérfano, sin familia, pobre'. Y así la vida republicana se iría marcando por una creciente oleada de rechazo por parte de los grupos étnicos Aymara contra los intentos empedernidos de los Gobiernos criollos de implementar el Catastro de las propiedades agrícolas. Es en este sentido que debemos atribuir a las políticas liberales del siglo XIX un *impacto sobre las etnias Aymara aún más demoledor que la misma invasión europea del siglo XVI*. A diferencia del Rey de España, quien encontró que sus intereses serían mejor protegidos por la conservación parcial de las organizaciones Aymara, el Estado Liberal decidió desconocer unilateralmente el “pacto de reciprocidad” que había fundado la legitimidad del Gobierno colonial a los ojos de la población “autóctona” de los Andes del Sur.

Podemos decir que, al luchar por el derecho de la organización colectiva contra un Estado decidido a desconocer este derecho, las etnias Aymara anticipaban a principios de la República esa lucha paralela que desenvolverían los trabajadores mineros del estaño a principios del siglo XX. La recuperación del pensamiento político Aymara se impone, por tanto, como una tarea inherente a la defensa del derecho de libre asociación que deben ejercer todas las clases “indias” de América. Pero su originalidad va más lejos: en lugar de plantear la toma del Estado como una precondition para el ensanchamiento

del “poder popular” surge una estrategia alternativa, la de mantener “en jaque” a un poder inherentemente predispuesto a negar el “equilibrio recíproco” autorizado por la justicia del *tinku*.

Esta noción quizá sea útil para captar la situación de inestabilidad crónica que sigue afectando a los Gobiernos bolivianos de las últimas décadas (y antes), ineficientes en desarrollar una “capacidad redistributiva” adecuada para compensar las condiciones deterioradas de vida que han experimentado los pueblos bolivianos, y, por tanto, privados del sello de la legitimidad a los ojos de la “sociedad civil”. Notemos, sin embargo, que la misma oposición entre “sociedad civil” y “superestructura estatal”, como si fueran el cuerpo y la cabeza de un organismo, se cuestiona en esta tradición de pensamiento político. La metáfora Aymara enfatiza más bien la simetría ideal que debería relacionar las organizaciones colectivas con su “patrón” estatal: si el intercambio de bienes y servicios pierde abiertamente su equilibrio, se impone un levantamiento en búsqueda de la legitimidad desaparecida.

4. Conclusión

En este texto solamente nos hemos propuesto mostrar la *posibilidad* de recuperar un pensamiento político propio de los Aymara prehispánicos y examinar su capacidad de “respuesta” frente a los sucesivos Estados externos que han ido “incorporando” el espacio surandino. A pesar de lo provisorio de nuestros resultados, puede verse la relevancia de esta recuperación para una comprensión adecuada de la extendida crisis política que se ha vivido en Bolivia, con pocas interrupciones, desde la “Independencia”. Frecuentemente se ha observado que el aparato estatal boliviano nunca ha podido consolidarse en la misma medida que los Estados de otros países vecinos. Nuestra exploración del trasfondo ideológico de la actuación política e histórica Aymara sugiere que el “subdesarrollo” de las instituciones autónomas del Estado puede vincularse (entre otros factores) con las normas que

orientan el comportamiento “correcto” de un Estado en el pensamiento político Aymara, y la predisposición popular a “limar los excesos” de cualquier Gobierno percibido como “prepotente”.

Quiero concluir señalando algunos temas que emergen de la exposición anterior, y que merecen un examen más detenido en el porvenir.

1. Hemos denominado la organización Aymara pre-Inka como “pre-estatal”. Pero aquí subyace un problema de definición, como también de deficiencias en nuestro material empírico. Es posible que las Confederaciones puedan conceptualizarse —en los términos creados por los estudiosos de diferentes tipos de Estado africano— como un “estado segmentario”, caracterizado por la emergencia de dinastías hereditarias y una creciente división del trabajo, pero sin el desarrollo de aquella burocracia “pesada” que acompaña la aparición de los “estados unitarios” (como el INKA-REY). La sugerencia debe matizarse, sin embargo, en cuanto no sabemos el grado de “integración altiplánica” efectuada por estas dinastías Aymara, ni el ritmo temporal de los procesos de fusión y fisión segmentaria que se reflejaban en la transformación recíproca de las piedras contables y militares. Tampoco sabemos si existían criterios *generalmente reconocidos* para el establecimiento de jerarquía entre las dinastías de las diferentes franjas transversales (e incluso entre las diferentes Confederaciones). Por otra parte, la existencia de la diarquía Inka quizá requiera otro término que no sea “unitario”, o por lo menos una explicación de su significado específico en el caso andino.

Hemos visto que ni el INKA ni el REY arrasaron con todas las características segmentarias de los grupos étnicos Aymara incorporados a sus respectivos imperios. Y aquí debemos preguntarnos, ¿será útil hablar de un “principio segmentario” como una constante de la sociedad Aymara y surandina desde su auge en los siglos XII-XIV hasta su condición debilitada actual? La persistencia del “pacto de reciprocidad”, como norma enraizada en la sociedad Aymara que se prestó para “dialogar” con sucesivas formaciones estatales, ¿depende directamente de la

persistencia paralela del “principio segmentario”? En este trabajo hemos soslayado el problema de una periodización del pensamiento Aymara, como también de la sociedad que lo sustenta, fuera de la secuencia Confederación-Tawantinsuyu-Colonia: se ha preferido enfatizar, precisamente, las continuidades implícitas en la noción de *identidad étnica*. Efectivamente, el proyecto de una historia escrita desde la perspectiva Aymara requiere el establecimiento de estas continuidades, como un conjunto de constantes que definen los puntos necesarios de referencia cultural para cada nueva generación Aymara. Pero debe mantenerse claro el nivel de abstracción que estas constantes representan si se quieren situar correctamente los hitos concretos de transformación y ruptura que caracterizan los diferentes períodos de la experiencia histórica Aymara. Las hondas de los Katari y de los Willka, durante las sublevaciones del siglo XVIII y republicanas, ¿mantenían la misma riqueza asociativa que los *paqui korahua* del siglo XVI? ¿Habían adquirido nuevos significados como partícipes en un mundo cristiano (e incluso liberal)? Las respuestas a semejantes preguntas serán parte íntegra de una futura historia Aymara.

2. He usado la palabra europea “justicia” como traducción burda de aquel estado de equilibrio elusivo — síntesis de igualdad y jerarquía—que vincula los dos polos de una relación simétrica (*tinku*). No hemos tratado los problemas implícitos en lograr esta síntesis, si es que alguna vez pudo realizarse en vez de quedarse como “ideal orientador” de la acción social. Entre las múltiples maneras de acercarse a este problema, una vía rigurosa puede ofrecerse por el análisis de las tecnologías contables, en estrecha relación con los “conceptos-puente” entre la contabilidad económica y las otras áreas de la experiencia vital andina. En particular, se trata de examinar meticulosamente los referentes de una palabra como *haccuthapitha*, ‘sumar las partidas, resumirlo todo’, junto con los acompañamientos rituales de esta actividad clave.

Por otra parte, debe subrayarse que la noción de “complementariedad antagónica” (*ch'axwa*) desarrollada

aquí refleja sobre todo la perspectiva masculina de mis fuentes. La violencia no es un monopolio masculino: en las peleas rituales contemporáneas, las mujeres también se lanzan a “probarse” entre ellas. Pero en las luchas sobre linderos territoriales su función se transforma en una relación de apoyo a “sus” hombres. En la situación de “cruel guerra”, hemos enfatizado también la homología entre hombre/mujer y guerrero/proveedora, como una vía para enriquecer nuestra comprensión de la relación entre Alasaya y Majasaya. La pareja hombre-y-mujer se lanza a “vencer” a otra pareja enemiga, reemplazando el enfrentamiento de dos *paqui korahua* con la coexistencia social de lo negro con lo blanco en una nueva unidad ampliada. La creación de esta nueva unidad social, después de los atropellos de la “cruel guerra”, pasaba por los rituales de emparejamiento (*tinku*). Pero hay que cuidarse contra la tentación de suponer que las mismas mujeres Aymara se consideraran “vencidas” en el mismo sentido de “víctima indefensa” que podría atribuirse a un enemigo desarmado. Usar una relación para pensar otra relación no es atribuir a cada una todas las características de la otra: más bien esa falta de coincidencia precisa ofrece una base muy propicia para bromas...

La contrariedad entre dos polos simétricos se presta para poner en relación a las dos oposiciones hombre/mujer y vencedor/vencido; de ahecho, el mismo juego sucede con la palabra española “conquista”. Pero hace falta en nuestra exposición la red de metáforas que expresaría el acercamiento femenino al encuentro amoroso: ¿fue la misma que la de los hombres guerreros? ¿O funcionaba en otro plano donde la sensibilidad fuera más importante que la violencia? Existe una vía particularmente fértil para buscar una respuesta a esta pregunta: los inicios de la semiología textil andina sugieren que allí también pueden existir dos perspectivas para interpretar los diseños textiles, tan cargados de significación. Al analizar los mensajes encerrados en este arte peculiarmente femenino es posible que nos encontremos frente a dos universos de lectura de la vida Aymara. Y para buscar las relaciones entre estos universos,

correspondientes a los dos sexos, la simbología de los colores —y particularmente de negro-y-blanco— promete ser una bisagra conectora de gran capacidad expresiva (Cereceda, 1978, y el artículo 6, de esta obra).

3. Hemos mencionado las conexiones entre el pensamiento propiamente político, que se dirige a captar las relaciones cambiantes de poder social, y otras áreas de la experiencia Aymara, como son la cocina y guerra, el amor y la economía, la agronomía y la contabilidad. Hemos sugerido que la matriz lógica que permite la articulación de estos campos tan diversos, se deriva de la misma “teoría transaccional” que subyace en la ideología política y cuya base es la reflexión sobre la relación entre igualdad y jerarquía. El juego entre la contrariedad antagónica y la simetría balanceada puede detectarse en múltiples contextos, sugiriendo que el mismo concepto de “política” quizá sea la concreción diferenciada europea de un “campo” que no se aísla de la misma manera en el pensamiento tradicional Aymara. En este sentido será necesario indagar más en actividades como la cocina, la música y el baile, si queremos captar la manera específicamente Aymara de concebir los problemas de tensión y ruptura en el campo sociopolítico.

4. En el diseño de una futura historia Aymara ya es clara la importancia que debe atribuirse a los problemas de lenguaje y metáfora. Una tarea clave aquí es la recolección de mitos y leyendas que se refieran a diferentes épocas históricas. La lectura renovada de nuevas fuentes documentales debe ponerse en relación con la visión histórica de los diferentes grupos étnicos. De esta forma el lenguaje analítico podrá ajustarse con precisión al trabajo representacional de la memoria colectiva, tal como ésta se expresa en el rito y “la costumbre” además de la leyenda y la anécdota personal. Naturalmente, deben tomarse en cuenta las lagunas y los actos significativos de amnesia, como también la libertad simbólica en el tratamiento de ciertos hechos y personajes. Superados los riesgos, sin embargo, será posible crear un lenguaje histórico en donde la brecha entre imagen y texto se iría reduciendo, con un enriquecimiento correspon-

diente en la capacidad expresiva del lenguaje político. El objetivo es conocido: lo nuevo sería someter este objetivo a las exigencias de la imaginación Aymara.

Aquí surge un problema que ya ha sido insinuado en el curso de este trabajo: en la medida en que se vayan pensando los procesos históricos con conceptos analíticos Aymara, se pondrá más imprecisa la línea entre un uso comprobado en una fuente etnográfica o documental, y un uso más creativo que extienda la referencia de los conceptos hacia nuevos campos y fenómenos sociales o naturales. Ambos usos son necesarios: la dificultad que se presenta, sin embargo, está en el establecimiento de criterios reconocidos para “juzgar” tal o cual uso como “legítimamente” Aymara. Pero este problema se vincula con otro: el de crear una “antropología Aymara” como instrumento de autoreflexión, y a la vez una herramienta para poder romper el cerco comunicativo y ponerse en contacto con otras tradiciones de pensamiento americano y global en condiciones de “simetría balanceada” (*tinku*).

5. Finalmente, se ha enfatizado la emergencia del grupo mestizo denominado en Aymara *q'ara* (en el Altiplano Norte) o *q'arachupa* (entre los Macha de hoy). De hecho, estos términos agrupan a todos los no-indios en un solo conjunto criollo-mestizo, asignándoles al mundo poderoso de la naturaleza “extrasocial”: *q'ara* significa “pelado”, “desnudo”, y los Macha interpretan *q'arachupa* como “poto pelado” o “comadreja”, explicando que las autoridades mestizas son como “comadrejas”, porque siempre piden huevos para comer. Las metáforas expresan el aspecto anti-social y predatorio de una fuerza natural (aunque en otros contextos esta fuerza puede exigir respeto y “cariño”), muy apropiado para un grupo cuyo rasgo definitorio ha sido la sustitución del interés colectivo de las etnias Aymara por la especulación individual con fines de lucro.

El riesgo aquí es una identificación apresurada entre una cultura individualista y una herencia “racial”. No debe excluirse la posibilidad de que un “mestizo” (u otro) decida identificarse con la causa Aymara, y que se muestre más consecuente con su nueva identificación que un Aymara

alienado de sus propias raíces culturales. De hecho, una estrategia Aymara que intente marginar a los “mestizos”, en lugar de ofrecerles un papel dentro de un proyecto surandino tendrá menos posibilidades de éxito. Al final, lo que importa es el objetivo económico y cultural más que cualquier herencia genética. Por otra parte, un Aymara “de pura sepa” (suponiendo que exista tal cosa) puede llegar a esgrimir los objetivos “mestizos”. El transvestismo político tiene una larga historia, y no solamente en los Andes del Sur. En este contexto, se reduplica la tarea de los intelectuales Aymara, cuya compenetración con la historia, la experiencia profunda y las luchas político-culturales de su pueblo será una contribución decisiva a que no se llegue —inconscientemente, incluso— a desvirtuar los esfuerzos de las generaciones del pasado.

El pasado nunca vuelve, pero si se interroga puede suscitar nuevas capacidades de respuesta. En este sentido, las sucesivas síntesis culturales logradas, antes de la invasión europea, por la sucesión de Estados y señoríos de la civilización andina (cuya complejidad están explorando los arqueólogos y sus colegas), deben compararse con las nuevas fuentes de energía creativa encontradas por la Europa renacentista mediante la interrogación de su propia antigüedad grecoromana. La interrogación del pasado Aymara no puede crear oportunidades objetivamente imposibles, pero sí puede asegurar que se reconozca un futuro más rico en opciones que aquella trayectoria única hacia el “universalismo eurocéntrico” que proyectan actualmente (bajo el chantaje “internacional”) sus representantes incrustados en toda el “ave estatal” de las Repúblicas surandinas.

Pant-y-rhiw, marzo de 1984.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBORNOZ, Cristóbal de [1580?]. 1967. "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos..." (ed. por P. DUVIOLS). *Journal de la Société des Américanistes (París)*, 56/1: 17-39.
- ASSADOURIAN, Carlos Sampat. 1982. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BOUYASSE- CASSAGNE, Thérèse. 1978. "L'espace aymara: *urco et uma*". *Annales (Paris)*, 33/5-6: 1057-1080.
- BRADBY, Barbara. 1982. "Resistance to capitalism in the Peruvian Andes", en D. LEHMAN (ed.), *Ecology and Exchange in the Andes*. Londres: Cambridge U. P., pp. 72-122.
- CAPOCHE, Luis. [1585]. 1959. *Relación general de la villa imperial de Potosí*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, t. 122.
- CERECEDA, Verónica. 1978. "Semiologie des tissus andins: Les talegas d'Isluga". *Annales (Paris)*, 33e. année 5-6: 1017-1035.
----- 1981. "A partir de los colores de un pájaro". *Memoire de D.E.A., École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*. París.
- CONDARCO MORALES, Ramiro. 1978. "Reflexiones acerca del eco-sistema vertical andino". *Avances (La Paz)*, 1: 65-74.
- CHOQUE, Roberto. 1978. "Pedro Chipana: Cacique comerciante de Calamarca". *Avances (La Paz)*, 1: 28-32.
- DEMELAS, Marie-Daniéle. 1981. "Darwinismo a la criolla: El darwinismo social en Bolivia, 1889-1910". *Historia Boliviana (Cochabamba)*, 112: 55-82.
- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garcí. [1567]. 1964. *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Versión palográfica de Waldemar ESPINOZA SORIANO. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar (ed.). [1582]. 1969. "El memorial de Charcas, 1582". *Cantuta*, revista de la Universidad Nacional de Educación. Chosica, Perú.
- FLORES OCHOA, Jorge. 1973. "El reino Lupaqa y el actual control de la ecología". *Historia y Cultura (Lima)*, 6: 195-201.
- GARCIA DE LLANOS. [1609]. 1983. *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales*. La Paz: Museo de Etnografía y Folklore; Instituto Francés de

Estudios Andinos.

- GISBERT DE MESA, Teresa. 1980. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert.
- HARRIS, Olivia. 1978. "De l'assymetrie au triangle. Transformations symboliques au nord de Potosí". *Annales* (Paris). 33e année, 5/3: 1108-1125.
- . 1980. "The power of signs: Gender, cultura and the wild in the Bolivian Andes". En Carol P. MACCORMACK y Marilyn STRATHERN (eds.), *Nature, culture and gender*. London: Cambridge University Press, pp. 70-95.
- . 1982. "Labour and produce in an ethnic economy, Northern Potosí, Bolivia". En D. LEHMAN (ed.), *Ecology and Exchange in the Andes*. Londres: Cambridge, pp. 70-96.
- HYSLOP, John. 1976. *An archeological investigation of the Lupaca Kingdom and its origins*. Tesis doctoral en arqueología. Nueva York: Columbia University (Ann Arbor Microfilms).
- LARA, Jesús. 1957. *Tragedia del fin de Atawallpa*. Cochabamba: Amigos del Libro.
- . 1961. *La literatura de los quechuas*. Cochabamba: Canelas.
- LECHTMAN, Heather. 1984. "Andean value systems and the development of pre-historic metallurgy". *Technology and Culture*, 25/1.
- MARTÍNEZ, Gabriel. 1967. "El sistema de los aywiris en Isluga". En *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige*. Antofagasta: Universidad del Norte.
- MATIENZO, Juan de [1567]. 1967. *Gobierno del Perú*. Paris: Lima: Institut Français d'Etudes Andines, t. 11.
- MURRA, John. 1977. "La correspondencia de un señor aymara con su apoderado en Potosí". *Historia y Cultura* (La Paz), 3: 45-48.
- . 1980. "Waman Puma, etnógrafo del mundo andino". En F. Guaman Poma, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (ed. MURRA y ADORNO), México: Siglo XXI, t. I: XII-XIX.
- PEASE, G. Y., Franklin. 1973. "Cambios en el reino Lupaqa (1567-1661)". *Historia y Cultura* (Lima), 7: 89-105 (reeditado en F. PEASE, *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978, pp. 115-140.
- . (ed.) 1977. *Collaguas*. I. Lima: Pontificia Universidad Católica.
- . 1978. *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- PLATT, Tristan. 1976. *Especjos y maíz*. Temas de la estructura simbólica andina. Cuadernos de Investigación CIPCA, núm. 10, La Paz

(reproducido también en E. MAYER y r. BOLTON (eds.). *Parentesco y matrimonio en los Andes*, 1980. Pp. 139-182.

- , 1978a. "Symetries en miroir. Le concept de yanantin chez le Macha de Bolivie". *Annales* (Paris, 33e année, 5/6: 1081-1107 (traducción revisada de PLATT, 1976).
- , 1978b. "Mapas colonials de la provincial de Chayanta: Dos visions conflictivas de un solo paisaje". En *Estudio bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza*. La Paz.
- , 1982 a. *El ayllu andino y el estado boliviano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- , 1982 b. "The role of the Andean ayllu in the reproduction of the petty commodity regime in the North of Potosí". En D. LEHMAN (ed.), *Ecology and Exchange in the Andes*. Londres: Cambridge U. P., pp. 27-69.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 1978. "El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca". *Avances* (La Paz), 1: 7-27.
- RIVERA, Silvia y PLATT, Tristan. 1978. "El impacto colonial sobre un pueblo Pakaxa: La crisis del cacicazgo en Caquingora (Urinsaya) durante el siglo XVI". *Avances* (La Paz), 1: 101-120.
- RIVIÈRE, Gilles. 1982. *Sabaya: Structures socio-economiques et représentations symboliques dans le Carangas, Bolivie*. Tesis doctoral en etnología, 3er ciclo. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- ROSTWOROWSKI, María. 1977. *Etnia y Sociedad. Costa peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- , 1983. *Estructuras Andinas del poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SAIGNES, Thierry. 1978. "DE la filiation a la résidence: Les ethnies dans les vallées de Larecaja". *Annales* (Paris), 33e année. 5-6: 1160-1181.
- SALOMON, Frank. 1978. "Systèmes politiques verticaux aux marchés d l'empire inca". *Annales* (Paris), 33e année. 5-6: 967-989.
- , 1982. "Chronicles of the impossible: Notes on three Peruvian indigenous historians". En R. ADORNO (ed.), *From oral to written expression*, Syracuse, N. Y.
- TANDETER, Enrique. 1981. "La producción como actividad popular: Ladrones de minas en Potosí". *Nova Americana* (Torino), 4.
- VÁSQUEZ DE ESPINOZA, Antonio [1628]. 1948. *Compendio y descripción de la Indias occidentales*. Washington: Smithsonian Institution.
- WACHTEL, Nathan. 1978. "Hommes d'eau: Le problema uru (XVI^e siècle)". *Annales* (Paris), 33e année. 5-6: 1127-1159.

WAMAN PUMA DE AYALA, Phelipe. [1615]. 1980. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Ed. crítica de John MURRA, Rolena ADORNO y Jorge URIOSTE. México: Siglo XXI.