

**CARTOGRAFÍAS DE LA MEMORIA:
HACIA UN PARADIGMA MÁS DINÁMICO Y VIVIENTE DEL ESPACIO**

(*CARTOGRAPHIES OF MEMORY:
TOWARDS A MORE DINAMIC, LIVING PARADIGM OF SPACE*)

Denise Y. ARNOLD*

RESUMEN

El presente ensayo plantea métodos alternativos para salir de los paradigmas funcionalistas y esencialistas, todavía en vigencia en muchos aspectos de los Estudios Andinos. Como parte de este paradigma vigente, se examina el enfoque funcionalista de la cultura e identidad evidentes en los estudios anteriores de áreas culturales y estudios regionales, y en las definiciones estatales de grupos lingüísticos y culturales. Se explora dos ejes en los métodos alternativos planteados: primero, algunos modos visuales de análisis, y segundo, un abordaje que deriva de la teoría de sistemas mundiales, pero que expande sus criterios originales para escapar de las nociones de dependencia. Finalmente, se buscan maneras de cartografiar este abordaje más dinámico hacia las identidades y diferencias en los Andes, en parte mediante el uso de “mapas de tiempo”. Se toma el caso de los textiles andinos como punto de partida y la idea regional de camino (*thakhi*) como un modo alternativo de entender el pensar propio regional en torno a la organización del espacio y territorio.

Palabras Clave: Estudios andinos, cartografía, lenguajes visuales, métodos visuales, políticas de la identidad, teoría de sistemas mundiales, textiles andinos.

ABSTRACT

This article proposes some alternative methods to the functionalists and essentialist paradigms still used in many aspects of Andean Studies. As part of this existing paradigm, we examine the functionalist approach to culture and identities, evident in previous studies of culture areas and regional studies, and in state definitions of linguistic and cultural groups. Two axes of an alternative methodology are proposed: first, some visual modes of analysis, and second, an approach that derives from world systems theory, but that expands on its original criteria to avoid notions of dependency. Finally, we seek ways of mapping this more dynamic approach towards identities and differences in the Andes, in part through the use of “time maps”. The case of Andean textiles is taken as a point of departure, and the

* Birkbeck College London, Reino Unido, e Instituto de Lengua y Cultura Aymara - La Paz - Bolivia.
Casilla 2681 - La Paz - Bolivia.

Correo Electrónico: ilca@accelerate.com

regional idea of “pathways” (thakhi), as an alternative way of understanding regional ways of thinking about spatial and territorial organization.

Key Words: *Andean studies, andean textiles, cartography, identity politics, visual languages, visual methods, world systems theory.*

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo trata del papel primario de los textiles andinos como sistemas de comunicación e información en la región. Esta característica los constituye como medios excelentes para explorar métodos visuales de investigación que retan a las maneras existentes de percibir las relaciones socio-culturales y las relaciones político-económicas. Además, al percibir los textiles como sistemas comunicativos, podemos ir mucho más allá de la percepción del textil simplemente como vestimenta, sin perder de vista su importancia en las negociaciones continuas de identidad y diferencia a nivel individual, grupal y regional.

Este abordaje de los textiles andinos basado en lo comunicativo nos ayuda a entender su papel en la expresión de rasgos fundados en lo organizativo y en la jerarquización de elementos en este aspecto organizativo. Por ejemplo, la tejedora y experta francesa en textiles, Sophie Desrosiers (1997), señala que las estructuras profundas de los tejidos andinos, que los españoles nunca entendieron, encajan en sí rasgos organizativos claves de las sociedades andinas. Por tanto, su producción durante la colonia ha posibilitado la continuidad en el tiempo de este fenómeno de resistencia al dominio español, sin que éstos sospechan nada. En este contexto, la tejedora canadiense Mary Frame (1991), propone que fueron sobre todo los tejidos para el uso en la cabeza, en los tiempos coloniales, que proveían el punto de referencia para organizar lógicamente todos los demás.

En la coyuntura actual, presentamos este estudio del textil como una manera de hacer reto a la tendencia muy marcada en Bolivia ahora, en la enseñanza universitaria como en la sociedad, de proponer abordajes funcionalistas y esencialistas hacia las culturas, regiones e identidades del país, a favor de un enfoque más dinámico. Si bien el esencialismo estratégico es una práctica muy difundida de los movimientos políticos a nivel mundial para cuestionar las exclusiones anteriores en una sociedad determinada, existe el peligro de confundir los fines con los medios y de producir configuraciones neocoloniales ya en otras manos que son igualmente inaceptables. Como reto a estas luchas de reconocimiento basadas en la diferencia, y en modelos estáticos de culturas, lenguas e identidades, este enfoque dinámico alternativo resalta los intercambios culturales y de información, a veces a lo largo de distancias mayores, en que los tejidos son elementos claves de intercambio, y también de identidad política. Para lograr este entendimiento, se tuvo que visualizar las rutas o caminos de los textiles en la región donde trabajamos, principalmente en el pueblo de Challapata y sus ayllus, ubicados en el Sureste de Oruro (Bolivia). Presentamos una visualización de estos temas que diseñamos en el equipo del Instituto de Lengua y Cultura Aymara en La Paz, Bolivia(1).

ANTECEDENTES

Uno de los primeros pasos de nuestro análisis, fue un cuestionamiento a las nociones existentes de “área cultural” y “región”. En países como Bolivia, no se cuestiona mucho su uso, en parte porque los enfoques convencionales hacia estas nociones han sido instrumentales en los intentos estatales de controlar determinadas poblaciones y clases sociales por siglos, y de distinguirlas de otros grupos vecinos(2).

El concepto de “área cultural” tiene sus orígenes en Europa y deriva en parte del trabajo del geógrafo alemán Friedrich Ratzel (1844-1904) quien inspiró el desarrollo de la escuela de *Kulturkreise* (círculos culturales). Pero, el concepto se profundizó sobre todo en los EE.UU. con la necesidad de dar sentido a un cuerpo etnográfico producido por las expediciones antropológicas tempranas al “American West”. En 1917, Clark Wissler, antropólogo en el American Museum of Natural History, usó el concepto de “área cultural” para integrar lo que conocían los blancos sobre las comunidades nativas. Wissler juntó datos etnográficos de una variedad de fuentes y usó estos datos para agrupar las tribus nativas basándose en similitudes y diferencias en sus sistemas de subsistencia, maneras de transporte, arte y prácticas religiosas. Como resultado de su trabajo, percibió un patrón geográfico en común, en que los grupos en proximidad o que vivían en medio ambientes parecidos, compartían muchas características. De esta manera, Wissler definió nueve áreas culturales nativas distintas, y de este modo agrupar las tribus que compartían características significativas (véase la figura 1. Ver también Kroeber 1931). Posteriormente, el concepto de “área cultural” fue desarrollado por Carl Sauer y colegas en los años 1920 (Sauer 1952).



Figura 1. Una porción del mapa de Clark Wissler de las áreas culturales nativas de los EE UU. Fuente: “Three Maps of Indian Country”, United States Bureau of Indian Affairs, Lawrence, Kansas: Haskell Institute (1948).

Uno de los problemas con este enfoque es que se acumula información sobre los atributos culturales como lenguas, estilos arquitectónicos y textiles, tecnologías de producción y estructuras de parentesco, para luego señalar “áreas culturales” determinadas, basadas en estas similitudes. De la misma manera que los varios tipos de “análisis regional” que definen regiones en términos de atributos homogéneos, tanto naturales como sociales, este abordaje en “áreas culturales” tiende a enfocar las características claves que se suponen están al fondo de las religiones y cosmovisiones de cada cultura. Luego, mediante el pensamiento antropológico de la época, se llega a construir límites en torno a estas culturas, sociedades o civilizaciones así determinadas, que se usan como los casos ejemplares tanto para los estudios comparados como para los estudios del cambio. Una de las limitaciones de este abordaje es que se llega a percibir cada cultura como distinta en relación a otras culturas, a la vez que se percibe que sus valores culturales están llevados por todos los miembros de la cultura por igual. Otra de las limitaciones es que se tiende a percibir los territorios y las regiones así identificados como aislados y sin relaciones fundamentales con sus vecinos.

Con el impulso adicional de las políticas identitarias actuales, basadas en la diferencia en vez de la similitud, se llega a la idea de que cada cultura merece una defensa de estos valores aislados, frente a las otras culturas en su entorno que buscan amenazarla. En el peor de los casos, se percibe a estos valores culturales y características únicas de cada cultura como elementos en conflicto y se pierde de vista que cada cultura es una construcción histórica, alimentada por conectores vitales con sus vecinos en el espacio (cf. Chase-Dunn y Jorgenson 2001).

Muchos métodos de la antropología como disciplina nos han impedido ir más allá de este paradigma estático y fijo de culturas, áreas culturales, territorios y regiones. Por ejemplo, las metodologías anteriores del trabajo de campo, centradas a menudo en el punto de vista etnocéntrico del antropólogo, por la carencia de material comparado, generaron las ideas en la disciplina del relativismo cultural. Esto pasó en Bolivia en los años 80, cuando los antropólogos tendían a optar por trabajar en un solo sitio de trabajo de campo, sin considerar la limitación de este método: esto es, que el sitio así estudiado estaba fuera ya de cualquier marco comparado.

De esta manera, la antropología de la primera mitad del siglo XX puso “culturas” en el mapa mundial, a la vez que la globalización económica de la vida diaria, en que poblaciones migrantes masivas se desplazaron por distancias mayores, nos hacía conscientes de las diferencias culturales entre sociedades y sus alternativas. En un ensayo importante, el antropólogo holandés, Wim Van Binsbergen (2003) confirma cómo, en este contexto, la idea de “culturas” parecía confirmar estos límites temporales y espaciales así construidos. En un ensayo de 1969, la antropóloga norteamericana Laura Nader, ya había llamado la atención sobre la importancia de considerar no sólo el sitio inmediato de análisis sino también las estructuras mayores en que éste estaba inserto. De manera parecida, George Marcus, en un ensayo de 1995, nos recomendaba trabajar en “sitios múltiples”, para complementar de esta forma lo que pasa en el sitio inmediato de trabajo de

campo con otros sitios pertinentes que tuvieron lazos políticos, económicos y sociales con él.

En Bolivia, por la estructura del mercado de trabajo y las dificultades de lograr un empleo de tiempo completo en las universidades del país, los antropólogos tuvieron mucha influencia en los quehaceres de las ONG y los organismos de gobierno. Es así que, desde los años 70 (y en particular en la estructuración del censo de 1976), en base a estos métodos, se han formulado las ideas claves para poder dividir el territorio boliviano en territorios étnicos basados en las lenguas habladas. Desde los años 80, se ha comenzado a llamar a las poblaciones de estas nuevas divisiones territoriales “grupos lingüísticos” o “grupos culturales”, a pesar de las limitaciones jurídicas de estos términos (véase Arnold y Yapita 2004). En los mismos años 80, en el libro *La identidad aymara* (1987) la historiadora francesa Thérèse Bouysse-Cassagne hizo un análisis categorial de la *Visita General* del Virrey Toledo. En el marco político de aquella década, este libro sirvió para introducir y fijar en la mente de un público mayor, muchas de las categorías censales y fiscales del período colonial. En esa coyuntura, las categorías coloniales han sido interpretadas como si estuvieran presentes hoy, y como si se pudiera proyectarlas al pasado distante (véase también Arnold *et al.* en prensa).

De allí en adelante, fue posible hablar en el altiplano boliviano de aymaras, quechuas, urus y pukinas como categorías étnicas distintas, tanto ahora como en el pasado. La realidad detrás de la construcción política de estas categorías, que tuvo el propósito mayor del control y la administración de poblaciones y su mano de obra, dentro del período de lo que algunos llaman “protoglobalización”, ha sido pasada por alto. En efecto, mediante la construcción política de estas categorías raciales y étnicas durante la colonia, las poblaciones de la región andina, su mano de obra y territorios, han sido integradas en las dinámicas mundiales de redistribución de personas, recursos y territorios, según subdivisiones étnicas y raciales, que recién estamos llegando a entender (véase en especial Coronil 2000). De este modo, en los estudios de área de los años 70 y 80, han sido dadas por sentado las categorías étnicas de los recenseos de Toledo, y de las revistas coloniales y republicanas; asimismo en los años posteriores, se ha tomado literalmente incluso las cartografías y categorías censales modernas. Más preocupante aún, estos tipos de agrupación étnica y colonial, así identificados, ya se han encajonado en la nueva Constitución Política del Estado de Bolivia en manos del partido MAS (Movimiento al Socialismo) bajo la presidencia de Evo Morales.

Otro grupo influido por este tipo de categorización identitaria del territorio ha sido los historiadores de aquellos años, quienes se pusieron a centrarse en determinadas unidades políticas y administrativas como campos de estudio. Los Lupaca de John Murra (1975), los Pakajaqi de Roberto Choque (s.f., 2003), los Killakas Asanaqi de Espinoza Soriano (1981) y posteriormente de Thomas Abercrombie (2006, escrito originalmente en 1998) y los Uru-chipayas de Wachtel (1990), todos han sido territorios académicos para ser documentados por expertos. Como demuestran los estudios de la descolonización, si bien esta influencia disciplinaria servía a la academia para su propia división de labor, también

promocionaba cierto sesgo en los conceptos en juego, de tal manera que estas unidades han sido percibidas como fines en sí mismas (véase por ejemplo Lander 2000). Como resultado, hubo una marcada carencia de estudios de las interrelaciones (históricas, políticas, religiosas, económicas y lingüísticas) entre estas unidades, o entre éstas y otras unidades parecidas.

Una lectura funcionalista en base de estos mismos fundamentos teóricos, influyó a toda una generación de estudiosos sobre los Andes, cuyos trabajos de campo se centraban en temas como el parentesco, la economía, la ritualidad y así seguidamente: Harris sobre los laymi, Platt sobre los macha, Izko sobre los de Sacaca, Godoy sobre los jukumani, etc. Lo que emergió fue un cartografiado de comunidades ya conocidas por la antropología como islas o archipiélagos, pero dentro de un océano mayor del todo desconocido. Había pocos intentos de sistematizar estos estudios, compararlos o aplicar sus implicancias a otras regiones. Este modelo territorial y poblacional, combinado con el surgimiento del esencialismo indígena en los mismos años como una reacción a la experiencia colonial histórica y la situación continua de una colonialidad interna, aún domina las universidades públicas en el Altiplano. Los pocos intentos de aplicar un abordaje más bien constructivista a estos estudios también han fracasado.

Es de notar que muchos aspectos del esencialismo indígena en juego actualmente también derivan de los modelos mestizos anteriores de poder, en que los estereotipos tienden a asociar los pueblos indígenas con las áreas rurales y el pasado, y a enfatizar sus nexos esenciales con la tierra y las prácticas religiosas asociadas con ella. Sin duda hay elementos de un esencialismo estratégico en juego aquí, aunque esto también recurre a los mismos estereotipos.

Entre los historiadores, Mark Thurner (1997) critica a estos estudios anteriores por haber centrado su interés en las comunidades antropológicas de la periferia como sobrevivientes de costumbres prehispánicas, sin tomar en cuenta suficientemente lo que había pasado en los siglos que intervinieron en los periodos coloniales, republicanos y modernos. Todavía existen pocos estudios arqueológicos de estas mismas microrregiones para dar reto a las tendencias teóricas dominantes del período. Otra crítica que se lanza a esta generación de estudios fue la tendencia de ignorar las diferencias internas de clase, trabajo, status, inclusive de género, en las comunidades de referencia (Rockefeller 2001). En los hechos, se ha subordinado estas diferencias internas bajo las categorías mayores de raza que llegaron a dominar el discurso político actual.

De todos modos, en 1987, con la publicación auspiciada por la UNESCO *Raíces de América: el mundo aymara* (Albó, comp. 1987), la aplicación de las categorías étnico-lingüísticas a los territorios andinos ha tomado raíces fuertes en estas organizaciones multilaterales. Y en 1986, con la recopilación *Identidades andinas y lógicas del campesinado* (Autores varios 1986) se podía hablar de "identidades andinas" sin preocuparse más. En el gobierno de 1994 de Gonzalo Sánchez de Lozada, un posicionamiento neoliberal en favor del multiculturalismo aprovechó este punto de vista para desarrollar mapas étnicos y lingüísticos de todo el país, en que las lenguas y las identidades étnicas ya se han combinado de una forma neo-boasiana. Véase la figura 2.

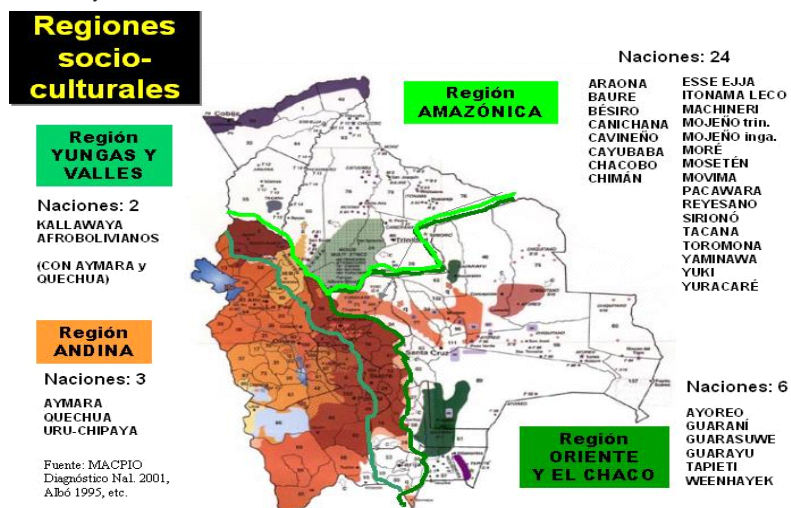


Figura 2. Mapa de los grupos lingüísticos en Bolivia, 1995. Fuente: Elaboración propia en base a Avejera y Romero, 2001, y Albó 1995.

Tendencias parecidas ocurrieron en los estudios de sistemas legales y en la literatura sobre derechos, que buscaban documentar la ley del ayllu en su forma más purista, u oponer la ley consuetudinaria andina con la ley occidental, evitando así el debido análisis de las influencias mutuas y los cambios respectivos en el campo jurídico en los cinco siglos desde la conquista.

Se puede argüir que, en todos estas facetas, el abordaje funcionalista era parte de los Estudios de Área pre 1989, con su propia agenda política. Pero, en los hechos, una parte de esta agenda era la internalización de sus valores en la propia región. Inclusive, algunos como Orin Starn (1992, 1994) arguyen que a través de estas tendencias académicas, las políticas de identidad en la región ya en elaboración en base a los estudios antropológicos, generaron una versión de “lo andino” no tan distinto al “orientalismo” tan criticado por Edward W. Said (1990), y que fue más bien esta tendencia la que se incorporó en la construcción de las políticas de identidad en los países andinos hasta hoy.

De todos modos, la documentación de las historias de los ayllus y sus maneras actuales de vivir, en forma de cartografiados narrativos y visuales de territorios y poblaciones reinventados iba a contribuir de manera muy literal a una serie de programas auspiciados internacionalmente para “reconstituir los ayllus” en todo el Altiplano de Bolivia. Los que llevaron adelante este programa, enfatizaron en la situación actual la “desestructuración” de las unidades político-administrativas desde el siglo XVI por las tendencias coloniales y más recientemente por las políticas sindicales, y buscaron recuperar la configuración político-administrativa pre-Conquista. Los mismos auspiciadores internacionales de esta tendencia ayudaron a conformar organismos nacionales para representar estas identidades étnicas nuevamente reconstruidas, por ejemplo en el caso de CONAMAQ: el Consejo Nacional de los Ayllus y Markas de Qollasuyo.

La ingenuidad de estos estudios anteriores ha sido criticada por muchos intelectuales indígenas bolivianos. Al mismo tiempo, el modelo funcionalista-esencialista de la realidad en que se basan estos estudios, también ha ayudado a generar la xenofobia marcada, y las formas conflictivas de nacionalismos actualmente en boga en Bolivia. En este contexto, nuestro reto es el de explorar un enfoque alternativo que, en vez de pasar por alto la historia, tome en cuenta la historia propia de las regiones altiplánicas, y en vez de aplicar paradigmas esencialistas al espacio y territorio, busca entender las maneras propias de pensar sobre estos fenómenos.

ENFOQUES ALTERNATIVOS: LA TEORÍA MUNDIAL DE SISTEMAS Y SUS VARIANTES

Algunas exploraciones alternativas a aquel enfoque de “áreas culturales”, que se ha elaborado en las últimas décadas, derivan de un repensar la teoría de sistemas mundiales, desarrollada originalmente por Immanuel Wallerstein en 1974, en que se buscaba redefinir las relaciones políticas y económicas según una modelación más global. En este proceso de repensar, el alcance original de la teoría ha sido extendido para abarcar las sociedades pre-capitalistas (Chase-Dunn and Hall 1997) y pre-estatales (sobre Norteamérica, ver Chase-Dunn y Hall, 1998), y más recientemente aún se ha aplicado la misma teoría a los estudios de la descolonización (en el trabajo de Coronil, Escobar, Landers y otros).

La teoría de sistemas mundiales y los procesos globales que esta teoría analiza, ha sido usada también en las décadas recientes para explicar la emergencia de ciertas identidades asociadas con determinados flujos de capital (Friedman 1994), especialmente aquellas de tipo nacionalista e indígena (véase también Arnold y otros en prensa). En los estudios culturales y literarios, el abordaje en “centros culturales” ha sido integrado en la teoría de sistemas mundiales para examinar las maneras en que los centros culturales influyen sus periferias y viceversa, por ejemplo en los tres tomos de *Literary Cultures of Latin America* editados por Mario Valdés y Djelal Kadir (2004).

Más interesante aún, Espasandín y Turrión, en la introducción a su libro reciente, *Bolivia en movimiento* (2007), relaciona los cambios sociales o “revolución” (como ellos lo llaman) en Bolivia, desde el año 2003, con una pugna de parte de Europa por la hegemonía mundial sobre los EE.UU., lo que explicaría mejor el apoyo político y financiero europeo al partido MAS y la presidencia de Evo Morales, a pesar de sus políticas desconocidas.

Una de las ventajas de un método centrado en la teoría de sistemas mundiales es que se debe tomar en cuenta las “diferencias” además de las “similitudes”, por ejemplo en las negociaciones y las relaciones interculturales que ocurren en las *fronteras entre grupos*, sean por comercio, intercambio, conquista y dominio, contacto entre lenguas o simplemente en las relaciones socioculturales a nivel diario (como señaló hace tiempo Fredrik Barth en su libro *Los grupos étnicos y sus fronteras*, 1976). Aun así, una de las limitaciones de esta teoría es su marco de

dependencia entre los centros de desarrollo y sus periferias. Por tanto, uno de los retos actuales, y sobre todo desde los estudios de la descolonización, es cómo evitar las teorías de la dependencia implícitas en las versiones originales del modelo de sistemas mundiales a favor del punto de vista de los actores sociales en terreno (ver también Coronil 1996).

LA PERSPECTIVA DESDE LA REGIÓN ANDINA SEGÚN EL MODELO DE SISTEMAS MUNDIALES

Existen ya varios ejemplos de este tipo de abordaje que cuestiona el marco original de dependencia de la teoría de sistemas mundiales que podemos aprovechar. Hace tiempo, el historiador argentino Carlos Sempat Assadourian (1982) aplicó ideas desde la teoría de sistemas mundiales a los centros emergentes y sus periferias en los mismos Andes. Por ejemplo, el abordaje de Assadourian se centró en el entendimiento del sistema económico colonial, la creación de mercados internos y la consolidación de nuevas regiones económicas, en torno a los polos de desarrollo generados por los centros de la minería de Potosí y Huancavalica (ver también Assadourian y otros 1980). De esta manera, Assadourian llegó a definir una dinámica de “espacios económicos” (una idea planteada originalmente por el economista francés François Perroux), que él desarrolla en su libro *Sistema de la economía colonial: Mercado interno, regiones y espacio económico* (1982). Assadourian conceptúa estos espacios económicos como un “campo de fuerzas” compuesto por puntos focales específicos (los “polos de crecimiento” de Perroux) desde los cuales fuerzas expansivas derivan o emanan y a las cuales a su vez otras fuerzas son atraídas.

En su uso de estos conceptos económicos, Assadourian intentó entender la naturaleza de sistemas económicos complejos, pero el esquema que él desarrolla de epicentros de producción y distribución tiene resonancias en contextos arqueológicos también, como demuestran los estudios recientes de La Lone (2000) y Chase-Dunn y Hall (1997). En un contexto arqueológico, Danny La Lone (2000) considera los desarrollos en los centros y periferias de los tres horizontes claves de Chavín, Tiwanaku y el Incanato, reconocidos por esta disciplina, los que denotan las estratificaciones de secuencias de la cultura material. La Lone considera en particular las maneras en que las influencias religiosas e ideológicas de cada horizonte se diseminaron mediante el intercambio de objetos livianos, por ejemplo los textiles, entre los centros culturales y sus periferias emergentes.

Apropiándose de este abordaje centrado en los “horizontes” de la arqueología, Alison Spedding (2006) ha sugerido recientemente que, en vez de percibir la Conquista española de los Andes como una ruptura histórica, sería más útil considerar la coyuntura indigenista actual simplemente como la emergencia de un “Quinto horizonte” después de su caída durante la colonia (y república), como parte de una secuencia mucho más larga de tiempo.

La teoría de sistemas mundiales también ha influido la antropología política, por ejemplo en el trabajo del antropólogo brasileño Carlos Fausto (2001) sobre los

grupos tupi guaraníes de Brasil. Fausto sostiene la existencia de formaciones y prácticas distintas según el posicionamiento de estos grupos en relación con los centros en expansión o disminución, y sus periferias.

Otro investigador clave que ha podido repensar los modelos estáticos de las áreas culturales en favor de modelos más dinámicos, ha sido el historiador francés Thierry Saignes en su trabajo sobre las interrelaciones históricas (lingüísticas, productivas, económicas y políticas) persistentes (pero poco reconocidas) entre las tierras altas y las tierras baja del continente (ver también Renard-Casevitz, Saignes y Taylor, 1985/1988, y Schramm 1995). En un abordaje influido por la obra de Saignes, Harris, Larson and Tandeter (comps. 1987) sitúan el papel de las poblaciones de las tierras altas en patrones similares de intercambio relacionados con los mercados incipientes.

Tomando la idea de Assadourian de que los polos mineros arrastraban regiones enteras bajo sus circuitos económicos, Tristan Platt (1987) y Erick Langer (1991, 2003) usaron modelos similares derivados de la teoría de sistemas mundiales para entender la naturaleza histórica de persistencia y cambio en las comunidades indígenas que formaron parte de las periferias de los centros mineros en el siglo XIX. Langer (1997) también incluyó en sus estudios el movimiento de textiles como parte de este análisis mayor de intercambios económicos y productivos.

Aun así, todos estos modelos de circulación económica derivados de la teoría de sistemas mundiales todavía no expresan bien los elementos en juego en la creación de las identidades y subjetividades humanas en el mundo. Una serie de preguntas queda pendiente: ¿Cómo la gente de las localidades percibe su participación en los ejes económicos mundiales? ¿Están conscientes o no de su ubicación en estos ejes de centros y periferias? ¿No será que, en el pensamiento local, existen criterios más humanos e incluso más corporales en juego en la experiencia de estos ejes económicos?

Para contestar estas preguntas, nos ayudan algunos estudios etnográficos del otro lado del mundo. Por ejemplo, en su trabajo en Papua Nueva Guinea, el antropólogo inglés Eric Hirsch (1994: 190) nos llama la atención sobre dimensiones que nos permiten repensar estas preguntas, al hablar de "lo centrado en lo social y lo cosmológico" ("*social and cosmological connectedness*" en inglés). Esta noción de lo centrado en lo socio-cosmológico, según Hirsch, se materializa en los lugares centrales, que son sitios donde se expresan el poder de las jefaturas regionales, por ejemplo en las ceremonias centradas en manipular los huesos ancestrales de los jefes (Ibid.: 191). Hirsch propone que estos centros ceremoniales generan desde sí sistemas radiantes de intercambios, y además las tensiones posteriores entre estos centros y sus periferias incipientes (Ibid.: 202), en un modelo algo parecido a aquel de los arqueólogos como Vaughn en los Andes (2006), lo que da más carne a los modelos teóricos de Assadourian.

Es más. En estos lugares centrales, según una serie de estudios etnográficos, algunos objetos asociados con los jefes ancestrales suelen llegar a encarnar todas estas conexiones sociales y cosmológicas (cf. MacLean 1994). Sean árboles de café o frutos buyo o areca (del betel), éstos llegan a ser los

productos centrales para entender el marco mayor de la exposición, manipulación ritual, distribución y consumo. A veces los mitos del lugar describen cómo estos productos emergieron de los restos de un ancestro importante. A menudo, estos mismos objetos también llegan a ser identificados con la fuerza vital del productor (Weiss 2005).

LOS TEXTILES EN LOS ANDES

En cuanto al mundo de los textiles andinos, tomamos como nuestro punto de partida estas ideas en torno a la dimensión cosmológica en la experiencia vivida como base de la generación de los nuevos polos de desarrollo. En el contexto del esquema dinámico y más humanizado de los centros y periferias político-económicos que propone Hirsch, nos interesa, por ejemplo, las maneras en que los textiles mismos podrían encarnar conexiones cosmológicas parecidas, sin perder de vista el hecho de que los textiles y sus diseños también cambian con el tiempo. Una serie de aspectos dinámicos que caracterizan los estudios textiles actualmente nos proveen una base para iniciar nuestro enfoque dinámico de análisis:

- El estudiar los textiles no sólo como expresiones fijas de la identidad local, sino también como parte íntegra de las relaciones socio-culturales y económico-políticas mayores de una región y entre regiones en los Andes.
- En el papel de los textiles como nexos vitales entre regiones, entender los *caminos* que trazan los textiles en sus “vidas sociales”.
- Buscar una manera de expresar lo dinámico de los textiles y sus vidas sociales según los lenguajes visuales en constante elaboración, en vez de recurrir a los paradigmas funcionalistas y estáticos anteriores.
- Al entender los textiles como parte de la memoria social, apreciarlos como puntos de referencia para la memoria y también para documentar los procesos de cambio.
- En cuanto a la memoria social, entender que los textiles en su condición de documentos históricos y contemporáneos, serían sitios de contestación sobre los cambios políticos y sociales en la sociedad.
- En lo cosmológico, entender los textiles como seres vivientes o seres en elaboración y no simplemente como cosas muertas.

En cuanto al primer punto, argüimos en varias publicaciones que, en la ausencia de la escritura alfabética en los Andes, históricamente los textiles servían como documentos claves que revelan los patrones y estructuras de estas relaciones sociales y políticas mayores. Sobre el segundo punto, nos interesa la relación entre los textiles y la noción de “camino”, *thakhi* en aymara, en los Andes. Sobre el tercero y cuarto puntos, nos interesan los procesos constantes de cambio en los estilos y estéticas textiles, pero en relación a estos cambios socio-políticos mayores. Aquí, buscamos documentar y, en especial, visualizar estos cambios, y también los patrones de influencia detrás de ellos y las relaciones de poder que los sostienen. Sobre los últimos dos puntos, buscamos relacionar las ideas sobre los textiles como seres vivientes con la teoría de sistemas mundiales.

Como señalan varios estudios (Arnold y Yapita 2000, Solomon 2004), los textiles en los Andes son artefactos cuya naturaleza tiene que ver con el pensamiento, a la vez que el textil provee un medio con qué pensar, y un canal para el pensar. En la ausencia de la escritura alfabética, el textil es también un medio vital de documentación, por ejemplo en el cartografiado del territorio y los caminos que atraviesan aquel territorio. El vestirse en el textil es además una forma de “envolverse” en una piel social de imágenes poderosas. Y el elaborar un textil se experimenta como el proceso de dar vida a algo muerto. Veremos cada uno de estos aspectos más detenidamente.

SUBJETIVIDAD E INICIATIVA EN EL TEXTIL

En los Andes, como en otras partes del mundo, el textil incide en las relaciones de género, de subjetividad e iniciativa. Para las mismas tejedoras andinas, como demuestran varios estudios (Cereceda, Desrosiers, Zorn, Arnold), el textil es considerado un ser viviente, con conexiones ancestrales y también con la generación futura de “guaguas”(3) que se crían durante la elaboración de la tela. En este sentido, hay ciertos aspectos del textil que se asocian más con los muertos y otros más con los vivos.

Los textiles se consideran también vehículos para la transferencia de la fuerza vital hacia los vivos. Los diseños que cubren el tejido se perciben como la piel de una guagua, o los diseños de sangre y venas en la placenta que cubre el neonato, de forma uterina. ¿Cuándo comienza a vivir un nuevo textil? Cuando el movimiento de la trama, mediante la abertura de los lizos, y las bocas a los dos costados de la tela en elaboración introduce aliento, sangre y alimento en el cuerpo textil. Se dice que el textil habla mientras devora esta comida (Arnold 2001).

Esta dualidad del textil, de estar cabalgando entre los muertos y los vivos, deriva específicamente de las relaciones de género. Sostenemos en otro lugar que los orígenes del textil andino derivan de la transformación de los muertos, en especial los enemigos, en prácticas anteriores de batalla. Más específicamente, proponemos que las cabezas trofeo capturadas por los guerreros masculinos servían como el prototipo textil original (Arnold 2001, Arnold y Hastorf 2008). En momentos de conflicto, las poblaciones andinas se apropiaban del otro enemigo para reforzar su propia identidad y subjetividad. Consideramos que la cabeza trofeo era el objeto clave para generar el poder político, y para conformar alianzas políticas cada vez más inclusivas. Ésta es la etapa de la muerte y la destrucción asociada con el textil, mayormente en manos de los varones.

Pensamos que los cabellos de estas cabezas trofeo, capturadas por los guerreros, fueron tejidos posteriormente por las mujeres, quienes se encargaron de transformar la cabeza de un enemigo peligroso en parientes propios durante la elaboración textil. Las tejedoras hablan con el textil cuando tejen, y describen la elaboración textil en términos de hacer una guagua que luego se debe convertir en una persona del propio grupo. De esta manera, bajo el control en manos femeninas, el prototipo de la cabeza trofeo sufría las transformaciones o metamorfosis en una

nueva vida, en una etapa regenerativa, la que iba a generar un período de prosperidad para la familia y el hogar del cazador de cabezas. En los ejemplos arqueológicos, estos dos polos de actividades complementarias masculinas y femeninas se percibían en términos de la imagen del “sacrificador” por el lado masculino y la “regeneradora” por el lado femenino.

Nos parece que la idea de que las cabezas trofeo tenían la posibilidad de emanar poder durante un período regenerativo para la familia del cazador de cabezas no es del todo diferente de lo que mencionamos antes en relación al trabajo de Assadourian (1982). Este autor también conceptúa los polos de crecimiento de los espacios económicos como “un campo de fuerzas” compuesto de puntos focales específicos de las cuales las fuerzas centrífugas que van hacia afuera derivan y al cual las fuerzas centrípetas se atraen. La idea del poder que emanan las cabezas trofeo tampoco está lejos de la idea de Hirsch sobre algunos objetos determinados en distintas culturas que tienen el poder de crear lugares centrados social y cosmológicamente. Pero todavía habría que responder a las siguientes preguntas: ¿cuál es la naturaleza de esta fuerza?, ¿cómo se materializa esta fuerza económicamente? y ¿cuál es la relación de la materialización posterior de esta fuerza con los textiles elaborados por las mujeres?

Proponemos que, en tanto que la cabeza trofeo (o cabeza ancestral) en los Andes históricos había sido el objeto fundador de estos epicentros de crecimiento y de poder político, centrado en manos de los varones, asimismo eran los textiles en manos femeninas los que ayudan a expandir este poder en un espacio mayor, y entre grupos sociales. Hasta ahora, las tejedoras son conscientes de este impulso de ocupar un espacio determinado con tejidos e incluso con una serie de otros bienes cuando ellas describen cómo tales objetos deben llenar primero el espacio del telar, y luego los límites del hogar, y después el ayllu y más allá, así seguidamente en las diferentes etapas de vida de la tejedora misma. En esta secuencia de expansión de los bienes, parece que el espacio del telar, definido por los varios palos, sirve como el fundamento del constreñimiento y del control de los poderes potencialmente nefastos del enemigo, lo que permite su conversión en una fuerza más benévola destinada al propio grupo. De esta manera, las prácticas textiles que se elaboran en torno a los muertos foráneos, ahora convertidos en parientes, se vuelven el modelo organizador para una serie de procesos regenerativos, en el hogar, en el ayllu y más allá, en manos de las mujeres y materializado en el tejido y los intercambios en torno a ello.

Históricamente, este proceso ha debido ser acompañado por otros cambios que ayudaron a desarrollar un marco conceptual en común para recibir y compartir la imaginaria textil, y para desarrollar las interpretaciones textiles. Nuevamente, la etnografía de otras partes del mundo nos da ciertas luces sobre este proceso. Por ejemplo, Suzanne Küchler (1987), en un ensayo sobre las esculturas Malangan e Nueva Irlanda (Tok Pisin: Niu Ailan, Papua Nueva Guinea), sugiere que éstas se encajan en la operación de un sistema visual y mnemónico, en que los nexos entre procesos cognitivos y sociales ayudan a establecer la producción de interpretaciones y representaciones culturales en común (ver también Küchler 1988). Esto sugiere

que sería posible también en los Andes examinar la historia de transmisión de algunos diseños, técnicas y estructuras textiles, además de los colores y motivos. Y que todo ello pueda ser acompañado por un examen del procesamiento de la imaginería visual.

Muchos temas etnográficos de la región andina ya nos proveen pautas para entender la manera en que se procesa socialmente la imaginería visual. Identificamos en otros trabajos un “orden andino de las cosas” que es evidente en las recitaciones de las libaciones, en las recomendaciones a las nuevas parejas en el contexto de la boda, y en el patrón de los diseños en los *qeros* coloniales. Además, es ese orden preestablecido el que estructura una especie de modelo que organiza el nexo entre la tradición oral y la imaginería visual (Arnold 1992). En otros contextos culturales, algunos sostienen que es precisamente este tipo de orden o esquema que subyace a una sucesión de reproducciones de la información visual, lo que hace posible el acto de recordar (Bartlett 1932: 81). De todos modos, lo que emerge son los rasgos estructurales recurrentes que caracterizan las similitudes en un conjunto de textiles, a la vez que permite lo distintivo de cada unidad textil a nivel individual.

OTRAS INFLUENCIAS QUE CONFIRMAN ESTAS IDEAS

Para ir al fondo de estas transformaciones de objetos, valores y subjetividades, entre los estados de la muerte y la nueva vida, un estudio esmerado de textiles de la región andina debería dialogar también con los trabajos recientes sobre la cultura material y sobre el arte.

Por ejemplo, muchos estudios sobre la cultura material han sido muy influidos en la última década por el libro seminal de Arjun Appadurai: *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías* (1991). En ese libro, como demuestra el antropólogo holandés Van Binsbergen (2005), los argumentos de Appadurai dan reto al punto de vista convencional que plantea que sólo el Occidente es dominado por las economías del mercado, a su vez sostenidas por individuos del todo racionales, en tanto que el Resto del mundo vive fuera de la influencia de estas economías del mercado, al plantear que esta oposición es una burda simplificación de las cosas. Se hallan otros ejemplos de esta misma polarización en el planteamiento que las sociedades occidentales están dominadas por el intercambio de mercancías en tanto que el Resto del mundo está gobernado por el intercambio de dones y reciprocidad (en una oposición esta vez entre Marx y Mauss) y en el planteamiento que el Occidente es dominado por el individualismo y el *homo economicus*, y el Resto por el comunalismo, o un sentido más extendido de la persona, por ejemplo en el “dividualismo” que plantea Marilyn Strathern (1988), que describe la persona en términos de un conjunto de relaciones con otra gente (ver también Van Binsbergen *ibid.*).

Desde esta perspectiva, muchos estudios recientes proponen que esta polarización es más bien ideológica (según una especie de “occidentalismo” en los términos de Coronil, 1996) y que en ambos tipos de sociedad, tanto occidental como no occidental, la economía está encajada culturalmente y que, por tanto, las

sociedades no occidentales también están gobernadas por factores que abarcan los mercados y la comodificación de un tipo u otro, además de la producción y el consumo. Al centrarse en los bienes y sus patrones de circulación, sean “caminos”, “rutas” o “flujos” en la vida social de las cosas, el volumen original de Appadurai demostró que estos bienes podrían volverse comodidades, cuando se transformaría del valor de uso al valor de intercambio. Además, los bienes, al igual que las personas y las imágenes, pueden entrar y salir de los circuitos de intercambio, en secuencias alternantes de flujos y cierres. El trabajo de Appadurai también pudo complementar el análisis original de Marx, el que estaba centrado en la producción y en base a la clase social, con el análisis de la lógica del consumo creada por políticas e identidades, como la expresión económica de la demanda (Van Binsbergen *ibid.*).

Todavía subyace una pregunta clave aquí, en lo que algunos llaman una “sociología del consumo”. Ésta concierne la relación entre los bienes así producidos o consumidos y la iniciativa humana (“*agency*” en inglés) en estos circuitos económicos, lo que nos lleva a considerar implícitamente la noción de la persona al fondo de estos circuitos. En esencia: ¿cómo podemos relacionar el estudio de la circulación de bienes como los textiles a los conceptos distintos de la persona y la iniciativa humana?

Entre los estudiosos latinoamericanos, Viveiros de Castro y Carlos Fausto han considerado esta cuestión. Viveiros de Castro enfatiza en su trabajo cómo las sociedades amerindias tienen más interés en la producción y la reproducción de las personas en vez de los bienes. Por ejemplo, su noción de “depredación ontológica” describe la tendencia más agresiva de los sistemas en expansión de apropiar las fuerzas externas de la persona para su propio uso (Viveiros de Castro 1992). Por su parte, la noción de Fausto (1999) de “consumo productivo” describe los materiales y energías gastados en la producción de bienes o personas, o específicamente gastados en la transformación de los enemigos en parientes (ver también 2001: 327). Entonces, en tanto que las sociedades pacíficas practican el intercambio recíproco (de nombres, almas, personas y cosas), las sociedades más bélicas practican la venganza y el intercambio violento de personas y sus partes (Fausto 2001: 323).

En su estudio sobre la comodificación en diferentes partes del mundo, Wim van Binsbergen (2005) nos llama la atención sobre el trabajo del francés Jean-Pierre Warnier (1999), uno de los estudiosos de este tema quien relaciona los objetos a la iniciativa humana. Warnier busca entender la manera en que los objetos se amarran en los circuitos de la actividad humana, es decir la dinámica del objeto en las acciones del sujeto. El mismo autor relaciona las dinámicas de estas interrelaciones además a las nociones cambiantes de la subjetividad, la identidad y el sí mismo. Entonces, para Warnier, la vida de uno mismo se adapta y cambia según las cosas que uno produce y según las cosas con que uno se preocupa, en el sentido de las cosas en movimiento en las trayectorias de las transacciones mayores de la globalización, como también de las cosas de valor que uno guarda fuera de la circulación. Puesto de forma breve, los objetos influyen en los que los producen y en los que los guardan.

Este punto muy relevante está al fondo de una serie de nuevos enfoques hacia la producción y la identidad, por ejemplo en el libro popular en Europa *The Olive route* (“La ruta del olivo”) por Carole Drinkwater (2007) que traza las rutas tomadas por el cultivo de este árbol y las características de las sociedades que lo cultiva. En este nuevo sentido, podemos repensar la persona como algo diseminada, distribuida en artefactos e instituciones innumerables más allá de los límites de la vida biológica. Aquí las esferas de la producción y el consumo se acercan.

Más interesante aún, podemos percibir ya una continuidad posible entre las cosas y los seres vivientes. En este desempeño, estamos ya ante respuestas tentativas a una preocupación filosófica clave del Occidente, la que interesó a filósofos como Kant, Heidegger y Husserl, Martin Buber y otros: qué hizo que las cosas perdieran su naturaleza viviente para luego dominarnos en su materialidad, en nuestra historia propia de desvinculación del mundo material. Y, en este contexto, los humanos, ¿cómo podemos revincularnos con el mundo material?

Para examinar con más profundidad las fuerzas vivientes de los objetos, lo que se ve en el caso de los textiles andinos, es igualmente pertinente examinar los estudios del arte en otras sociedades, puesto que la experiencia artística se centra en esta misma gama de ideas. Aquí también se hallan ideas asociadas con lo que pasa en los Andes en torno a la dimensión política del manejo de los diseños.

En su libro *Art and agency* (“Arte e iniciativa”, 1998), el antropólogo inglés Alfred Gell considera la naturaleza de las imágenes en relación con la experiencia artística en Melanesia. Gell concluye que los objetos del arte en general son tipos de artefacto, con una naturaleza parecida al pensamiento, y en torno al cual el pensamiento se teje. Gell compara los objetos de arte explícitamente con las pieles de reptil o *exuviae* que se mudan, una vez pasado su tiempo, y que se distribuyen luego, pero que dejan todavía trazas de memoria, llevando en sí mismas la biografía de sus productores o dueños anteriores. Gell también se refiere al “prototipo” original de la obra de arte, aunque es algo impreciso sobre su naturaleza. Gell percibe en la experiencia artística sobre todo una manera de controlar el poder mediante los patrones y diseños que se manipulan, los que actúan como precursores a la formación de ideas y procesos, de forma “abductiva”. Entonces, para Gell también, los patrones y diseños son altamente políticos.

Desde la perspectiva de la etnografía de Melanesia que describe Gell, como en el caso de los mismos amerindios, surgen otras preguntas: ¿podría existir una fuente viva en común de la cual estas obras de arte, como cosas, derivan? ¿Existe evidencia aún sobre su naturaleza, y cómo se han convertido gradualmente en materialidad? Retornamos al mundo textil para buscar la respuesta. El trabajo de Annette Weiner (1978, 1992) en las Islas Trobriandas en los años 80, siguiendo las huellas anteriores de Malinowski, nos llamó la atención sobre la capacidad del “espíritu en el textil” de iniciar todo un ciclo de intercambio entre grupos, lo que a Weiner le recordó el famoso “espíritu del don”, llamado *hau*, en el ensayo clásico de Marcel Mauss sobre los maori.

Otras pautas a este complejo de ideas vienen de los estudios más recientes de Susanne Kűchler (1978, 1988) en Melanesia, centrados en las esculturas Malangan, que ya mencionamos. Nuevamente, Kűchler propone que estas

esculturas son conceptuadas por sus productores como “pieles”, esta vez aquéllas que reemplazan el cuerpo decompuesto de un muerto en el grupo. De esta manera, estas esculturas proveen un recipiente para la fuerza vital del muerto (llamada *noma* en este caso), asociada con el fuego, el calor y el humo, y también con el útero. Estas esculturas son absorbidas en el sistema artístico de Melanesia, y como resultado esta fuerza vital se recalifica luego en los vivos en formas de poder. Por ejemplo, el poder derivado de las esculturas llega a constituir una parte vital de la autoridad política. Este poder deriva específicamente de las formas de control sobre la reincorporación de la imagen recordada en una nueva escultura. Durante las noches en que se exhiben estas esculturas, el derecho sobre la reproducción de la imagen de una escultura determinada, se negocia en los intercambios ceremoniales.

En este sentido, para Kùchler, las esculturas Malangan son formas de inmortalidad social. Sobre todo, encarnan la independencia de su reproducción social de las incertidumbres del matrimonio, el nacimiento y la muerte. En el caso de los intercambios y ceremonias en torno a las esculturas Malangan, Kùchler sugiere que la escultura se “mata” en estos intercambios ceremoniales, para poder “descomponerse” después y así soltar la fuerza vital que lleva dentro, para ser recalificada en las personas del grupo y en las nuevas esculturas.

Este enfoque dinámico en relación a los diseños artísticos desafía a las ideas convencionales sobre los cambios estilísticos, como si fueran simplemente internas al empeño artístico. Retomamos el caso del textil. Como señala Jane Schneider en su ensayo de 1987, el hecho de que el textil es muy pertinente al poder, se demuestra en la relación entre los cambios estilísticos, y los cambios políticos y económicos. Esto lleva a Schneider cuestionar los enfoques hacia el estilo que invisibiliza este nexo, y que perciben en el estilo una expresión homogénea y sin contestación de la cosmovisión de una cultura determinada, como si hubiera sido generado por su propia lógica interna: por ejemplo en la tensión entre la representación y los patrones geométricos. Su abordaje deriva a la vez del ensayo de 1953 de Meyer Schapiro sobre estilo (lo que Kroeber incluyó en su libro *Anthropology Today*). Según Schapiro, los cambios políticos y económicos en los sistemas transregionales mayores de interacción:

“son a menudo acompañados o seguidos por cambios en los centros de arte y sus estilos. Las religiones y cosmovisiones mayores también son coordinadas dentro de estas épocas de la historia social” (Schapiro 1953: 310, nuestra traducción).

En la opinión de Jane Schneider (*Ibid.*), ya no se puede considerar el estilo como “un destilado muy satisfactorio de la manera en que un grupo humano bien integrado quiere hacer las cosas”. En lugar de ello, el hecho de que las sociedades son compuestas por elementos en competencia (elites, clases, grupos y sub grupos étnicos, instituciones y modalidades) significa que los desarrollos estilísticos se organizan en paisajes cada vez cambiantes, y que éstos responden a la geografía, la historia, el comercio y la movilidad artesanal y material (Schneider 1983: 31).

Se puede decir lo mismo para las partes dinámicas de una totalidad cambiante. Franz Boas, en su libro *Primitive Art* ("Arte primitiva", 1927), a pesar de ser escéptico sobre el uso de patrones como datos, o de asignar significados fijos a motivos determinados o de utilizar motivos distintos para expresar el mismo significado, sin embargo ubicó el arte en el contexto de las interacciones transregionales. El problema aquí es que Boas subestimó el papel del poder y la desigualdad en conformar estas interacciones, aunque él apreció la relación entre la estética y la actividad productiva (Schneider *ibid.*: 416).

En los hechos, los cambios en el estilo vienen de diferentes fuentes. Como parte de la actividad productiva, determinados cambios pueden resultar de las respuestas de otras artistas, en influencias mutuas, o de otros medios o aun en artes no visuales como la música. Otras influencias derivan de las formas de acceso a los materiales (o materia prima del arte) a través de los patrones y las rutas de comercio, el acceso a determinados puertos o mediante la misma movilidad artesanal. Existen también influencias mayores, que derivan de las interacciones entre lo que otros llaman los "centros culturales" y sus propias periferias y sub-periferias. En este caso, en las fronteras solapadas entre los centros culturales, emergen ejemplos más híbridos de los estilos. Para dar un ejemplo de ello: en tanto que se usa la tela propia para celebrar los ritos del centro cultural propio, también se puede usar la tela importada con sus significados importados (o sus significados reconstruidos históricamente) en los ritos híbridos o en las fronteras entre culturas (cf. Schneider *ibid.*: 415).

LA APLICACIÓN DE ESTAS IDEAS AL TEXTIL ANDINO

Ante las pautas que nos dan estos varios estudios desde distintas disciplinas, nuestro reto fue elaborar un modelo que nos permitiera ilustrar mejor este conjunto de influencias y sus motivaciones, ya pensado en relación con el textil andino.

Retomamos aquí una de las prácticas mnemónicas claves en los Andes que mencionamos antes, esto es, los "caminos" ordenados de la memoria (los *thakhi*). Planteamos que, en la práctica, éstos sirven de una manera parecida a los métodos del *loci* en el mundo clásico, es decir como mapas cognitivos que tienen una relación dinámica con los procesos y las prácticas sociales que organizan el tiempo y el espacio (cf. Gell 1998: 273). Por ejemplo, en el ayllu Qaqachaka se hace caminos de brindis, caminos de matrimonio, caminos del canto, caminos del viaje, caminos de los cargos públicos y, además, en los velorios se recitan los caminos que la persona que ha muerto tomaba en su viajes en esta vida (Abercrombie 1998/2006, Arnold y Yapita 2000, cap. 6). Dados estos ejemplos en la práctica de la recitación de los caminos andinos llamados *thakhi*, nuestra intuición fue que estos mismos caminos estructurarían los patrones sociales. Así como Nancy Munn (1992) ha podido relacionar los caminos *kula* de Melanesia con los nombres y la fama de sus dueños y comerciantes, de la misma forma sentimos que algunos textiles en los Andes atraviesan caminos parecidos a la *kula*, con determinadas características.

Este hecho nos lleva a decir que, en los Andes, los textiles en manos femeninas son comodidades simbólicas claves, complementarias a las cabezas

trofeo en manos de los varones, que se vuelven metonimias de todo el mundo de las comodidades, inclusive del dinero, a la vez que encarnan también las rutas o los caminos mediante los cuales el acceso a ellas se posibilita. En lo corporal, en comparación con los estudios de Gell y Küchler, se puede considerar a los textiles como la piel elaborada en torno a la cabeza trofeo y como también la cabeza original, en su transformación desde el estado de putrefacción hacia la revivificación. En lo centrado a lo cosmológico, sostenemos que los textiles son equivalentes simbólicos a las comodidades claves de otras culturas, por ejemplo el buyo (betel) o los árboles de café, que según las ideas de cada cultura se piensan que han brotado de un cuerpo en descomposición. Esto sugeriría que las prácticas de ordenar los elementos textiles sistemáticamente durante la elaboración textil también expresan aspectos de su proceso de transmisión, además del procesamiento de la imaginaria textil a nivel cultural.

Al mismo tiempo, no tenemos que perder de vista que las prácticas del textil cambian en el tiempo. Bajo los inkas, sabemos que cantidades inmensas de textiles fueron quemados como ofrendas del sacrificio, en eventos que nos acercan más al fenómeno del *potlatch* de la costa del noroeste de Norteamérica o los *malangan* de Melanesia. En este contexto, nos hace pensar: ¿Habrán sido recordados sus diseños, antes de la destrucción material de los textiles? y en este caso, ¿qué prácticas mnemónicas se desarrollaron? Nos lleva a preguntarnos también si quizás esto ocurrió durante un período cuando confederaciones rituales mayores trabajaron en ceremonias dedicadas a los muertos de determinadas élites en la región. Si fuera así, tanto la producción textil como el sacrificio hubieran ocurrido en comunidades en común de la práctica textil, en que estas prácticas mnemónicas (orales y visuales) hubieran conformado además parte vital del quehacer textil. ¿Es posible que, con el tiempo, se haya perdido algo del conocimiento oral sobre los tejidos y se lo haya reemplazado con un abordaje más visual?

Para contestar estas preguntas, es pertinente la sugerencia de Suzanne Küchler (1987: 251) que el cambio de una forma predominantemente oral de transmisión a un medio más visual suele ocurrir cuando una sociedad sufre una fragmentación, por una razón u otra, debido a guerras o conquista, de tal manera que se debe recordar las imágenes en circunstancias difíciles. Flores Ochoa (1990) hace el mismo punto en relación con los *qeros* coloniales en los Andes que para él constituyen un arte andino de la resistencia, que toman las narrativas orales y las ilustran visualmente.

Sabemos que la circulación de los textiles andinos estaba prohibida durante coyunturas determinadas en la colonia. Nos hace pensar que, en este contexto, quizás la circulación de sus diseños operaba a un nivel más mnemónico, haciendo posibles la conformación de federaciones virtuales, unidas políticamente para posibilitar la renovación visual y táctil de estas imágenes prohibidas después de los tiempos oscuros del período colonial, en un futuro aún desconocido. Pensamos por ejemplo en las prohibiciones de Toledo de las imágenes religiosas indígenas en los años 1570 y la prohibición posterior de los símbolos incaicos de poder después de la muerte de Tupaq Amaru II en 1781. Aquí la memoria de las imágenes iba a crear un trazo en la memoria que se iba a recordar como parte de un "camino" que

conectaba a las personas y los lugares, pero ubicado “fuera” del tiempo medido convencionalmente (cf. Küchler, n.7., p. 635, cf. Gell), algo como el *durée* de Henri Bergson (1922). En este caso, los motivos textiles se encajarían en la memoria y no serían perdidos ni destruidos irrevocablemente.

El considerar estas situaciones históricas, nos lleva a pensar también sobre la corporalidad textil experimentada desde el nivel grupal comparado con el nivel individual. Si bien los estilos regionales textiles son sistemas de asociaciones (de técnicas y estructuras, colores y formas), ordenados y reproducidos por prácticas compartidas, entonces cada ayllu tendrá su corpus (cuerpo) textil distintivo, en tanto que cada tejedora tendrá su propia variante individual de este estilo. Por tanto, si los orígenes textiles a nivel individual derivaban de un muerto enemigo ancestral, entonces el cuerpo textil regional sería un montaje continuo de innumerables muertos ancestrales, lo que llegaría a expresar la “dividualidad” de personas compartidas y distribuidas, con relaciones a la tierra y su producción. Puesto de otro modo, la circulación mayor de los textiles y los diseños de ellos podría trascender la organización local basada en el parentesco, llegando a conformar confederaciones más amplias y evolutivas de lazos ceremoniales, políticas y de intercambio (comerciales). En este caso, la solidaridad generada en estos circuitos mayores de intercambio tendría que ver con acceso a los derechos de reproducir determinados diseños o técnicas textiles

Es sabido que, bajo el inka, estas confederaciones rituales tenían “una piel”, por decir un lenguaje textil, en común, y por tanto se las consideraba como parientes. Como parte de esta idea, se recibía en Cusco como un don de alianza, textiles de las cuatro partes del Tawantinsuyu, a modo de pieles de los pueblos conquistados, para luego redistribuirlos a sus nuevos aliados (ver Arnold y Yapita 2000: 146). En este sentido, los textiles sobrepasaban las fronteras de lenguas y grupos de lenguas (aymara, quechua) para conformar culturas textiles en común. Al aumentar las constelaciones de relaciones entre grupos, se debe generar también más imaginaria textil. Desde esta perspectiva, podemos entender que las cosas y los seres son formas materializadas de una continuidad creativa en común, y no elementos situados en los opuestos polares de un espectro (cf. Küchler 1987, 1988).

A lo largo del tiempo, las figuras textiles y patrones de diseño del cuerpo textil y sus variantes serían deconstruidas periódicamente y sus motivos reagrupados para expresar las relaciones cambiantes con la tierra, el poder y el estado, según dinámicas todavía para explorar. En este sentido, el textil es el sitio de los reclamos constantes de las tierras y de las relaciones de poder. Este poder se expresa en parte mediante los patrones y diseños textiles. Como diría Alfred Gell (Ibid.), éstos son los precursores para formar las ideas y procesos “abductivamente”.

Importante también, el poder trazar la ubicación de los sitios claves de la producción textil, su transmisión y circulación, en los niveles familiares, del ayllu y de la región, nos ayudaría a entender las diferencias en los usos de determinados tejidos: que algunos textiles proveen la matriz de redes en expansión, en tanto que otros textiles son simplemente elaborados para ser admirados. Aún otros se dedican

a los santos-dioses del ayllu, en un proceso jerárquico de ayllus menores, según el ayllu que ha podido agarrar el santo patrón para el período inmediato.

En el contexto del papel de los textiles en las redes en expansión entre comunidades, es necesario recordar que la casa, al igual que el ayllu, era el sitio antaño del entierro ancestral. Desde estos sitios generadores, la circulación de textiles ha debido ayudar a circular ciertos elementos ancestrales, sobre todo los elementos femeninos, expresados en sus patrones y diseños. Esta idea es expresada por las mismas tejedoras cuando dicen que la circulación de los textiles entre comunidades conforma una telaraña (*simpa*) de relaciones entre localidades creadas por el movimiento que hace la mujer como individuo después del matrimonio, al ir a vivir en la casa de su esposo. Se describe estas redes a través del territorio también en términos de “lazos de sangre femenina” entre localidades (Arnold y Yapita 1998, cap. 2).

Quizás este proceso gradual de expansión del comercio desde los sitios ancestrales es otra explicación del porqué, en los Andes, la conformación de mercados fue un fenómeno relativamente tarde, y el intercambio tomaba otras formas. Primero las fiestas de parientes y del ayllu, y más tarde en la historia las ferias y mercados regionales, han debido ser los sitios claves donde se exhibían e intercambiaban los textiles, y donde se los usaban para llevar objetos para intercambiar o hacer trueque, en un proceso gradual de inclusión e incorporación de otros ayllus en confederaciones de lazos ceremoniales y de intercambio, que siempre aludían a los muertos. En este sentido, los textiles juegan un papel clave en el comercio incipiente, generado por los sitios centrales de los restos ancestrales.

Otra comparación pertinente que se nos ocurre es que, en tanto que el lenguaje simbólico para describir este poder de expansión en el caso de Melanesia se basa en las nociones de superar el olor de la putrefacción del cadáver original con humo, fuego y calor, la noción equivalente en los Andes apela al aliento (*ispiritu* o *sami*) y la suerte (*surti*), a menudo asociada con las mujeres, como las fuerzas generativas en estos procesos expansivos.

Otros epicentros claves en el desarrollo textil y su expansión en el territorio han debido ser las “casas de las mujeres escogidas” para tejer, es decir las *aqlla wasi*, que existieron a nivel provincial. Aunque el poder de los textiles que se producían ha debido estar relacionado con sus poderosos nexos con el inka vivo, o quizás con la elaboración de envolturas de telas destinadas para los antepasados incaicos. Desde estos epicentros primarios de crecimiento, los textiles trazan caminos en su circulación que rara vez nombran a la tejedora original, aunque hay muchas referencias a la afiliación original del tejido. En lo general, el valor de los textiles aumenta con la antigüedad, si han circulado por mucho tiempo o, alternativamente, si se los ha guardado en depósitos (en los hogares, los museos y otras colecciones). Cuando estos circuitos de circulación en expansión topan con los circuitos mercantiles, entonces este valor se mide en dinero. En Qaqachaka, el florecimiento reciente de la producción textil tiene que ver también con el acceso más fácil al dinero, las comodidades y el comercio mayor desde los años 80, y el papel del intercambio del textil en estos circuitos económicos mayores.

MÉTODOS VISUALES EN TORNO A LOS TEXTILES ANDINOS: EL CONTEXTO DEL PROYECTO “TIME MAP”

Este proceso de repensar la teoría de sistemas mundiales, relacionado a su vez con la circulación de objetos, ha sido acompañado por desarrollos importantes en los métodos visuales. Un ejemplo de ello es el Proyecto *TimeMap*® Project, conjuntamente con el atlas electrónico cultural, ambos desarrollados en la Universidad de California, Berkeley(4). Esta iniciativa hace reto al aislamiento de los datos culturales a través de un abordaje metodológico que los sitúa en el tiempo y el espacio, y con referencia al sistema informático geográfico temporal (TGIS). Al definir el mapeo conceptual entre un modelo espacio-temporal explícito (el modelo de Snapshot-Transition) y los datos que se graban en cualquier proyecto (y en cualquier formato), la metodología permite la integración de los recursos existentes en una estructura unificada, para interrogarlos en conjunto (Johnson 2000).

Recurriendo a estos avances en el cartografiado dinámico, nos pusimos a visualizar las transacciones socioculturales y económicas cambiantes (y así de los lazos persistentes de socioesferas con bioesferas y la geoesfera), centrándonos en la dinámica de las transacciones encajadas en los textiles de la región de Challapata (provincia Abaroa, Oruro, Bolivia). Describimos en otro lugar cómo los textiles de aquella región son en sí mapas que cartografían no sólo la producción regional sino también los viajes diarios de hombres y mujeres en los campos, en su viajes mayores a los valles cálidos anualmente e incluso de las constelaciones y las actividades que ocurren en contraparte en la tierra (Arnold y Yapita 2000: 40).

Así como el proyecto “*Timemap*” expresa visualmente, entre otras cosas, las diferentes rutas de la seda desde la China hacia Europa, buscamos visualizar en un sitio web las “rutas textiles” de los Andes centro-meridionales, a lo largo de lo que llamamos por razones históricas “el eje Killakas-Asanaqi”, lo que alcanza desde el Cusco del periodo incaico hacia los valles contemporáneos de Chuquisaca y Potosí. Como demostramos en otra parte, los ayllus actuales de la municipalidad de Challapata emergen de la desarticulación en el período colonial de la confederación aymara-urukilla de Killakas-Asanaqi en el siglo XVI, que era a su vez el resultado de la desarticulación de Tiwanaku y luego del estado incaico, para los cuales tenemos acceso a menos datos (Arnold 2008: 55-9). La documentación de las rutas textiles del eje Killakas-Asanaqi tiene dimensiones tanto cuantitativas como cualitativas, por lo cual tuvimos que desarrollar explicaciones visuales que toman en cuenta ambas dimensiones en imágenes y narrativa, para las cuales recurrimos en parte al trabajo de Edward Tufte sobre este tema (1997)(5).

LAS RUTAS TEXTILES

En cuanto a las dinámicas transaccionales interregionales centradas en el textil, a lo largo del eje Killakas-Asanaqi, pudimos identificar una serie de caminos textiles, con características distintas. Estos “caminos” (*thakhi*) se suelen trazar desde los lugares de origen de determinados elementos textiles, a través de sus ejes de transmisión y circulación, y se puede identificar patrones de distribución

relacionados con los lazos de intercambio y comercio textil, y los sitios donde estos procesos ocurren. Éstos incluyen:

- La ruta del desarrollo textil (de las formas, técnicas, estructuras, paletas de color y motivos textiles).
- Las rutas de las ferias regionales.
- La ruta de la sal desde las tierras altas hacia los valles cálidos al este, donde se cultivan el maíz y otros cultivos, en las rutas tradicionales de intercambio y trueque de las caravanas de llamas de los llamereros.
- La ruta de la minería, entre las comunidades rurales y los centros mineros.
- La ruta entre las tierras altas y la costa, que pasan por los desiertos donde se identificaban los lugares de descanso y fuentes de agua mediante el arte rupestre y los glifos en las rocas.
- La ruta entre las tierras altas y bajas, hacia el lugar del cultivo de la coca.
- Las rutas comerciales modernas, de los negociantes en el textil, las ONG que manejan los textiles, etc.

Por cuestiones de espacio, enfocaremos en el presente ensayo la primera de ellas: las rutas del desarrollo textil.

2.1. LAS RUTAS DEL DESARROLLO TEXTIL

A lo largo de estas rutas, el desarrollo de las tecnologías y técnicas textiles forman parte de los sistemas de conocimiento regional que están en manos de las mujeres. Sabemos que los diseños, patrones y combinaciones de los textiles regionales siempre han sido dinámicos y tienden hacia patrones de cambio, aunque este proceso no ha sido bien documentado (pero ver Arnold y Espejo 2005). El cartografiar los caminos claves de determinadas técnicas textiles y motivos de diseño, nos ayudó a contestar muchas de las preguntas que planteamos antes. Por ejemplo, el hecho de que, en la región del estudio, una mujer se traslada al casarse a la casa de su esposo provee una dinámica importante a la expansión hacia afuera de los elementos textiles, de su epicentro de desarrollo en la casa del nacimiento de la mujer, y de la muerte de sus antepasados. También pudimos identificar influencias regionales en los patrones de diseños que cambian constantemente, si bien de forma gradual:

- Entre las tierras altas y bajas (los valles);
- Entre los textiles que elaboran las personas mayores y las personas jóvenes;
- Entre las áreas urbanas y las áreas rurales, y viceversa.

Además, se pudo identificar momentos claves de cambios regionales, que nuevamente han sido muy poco documentados, aunque las tejedoras están muy conscientes de ellos, por ejemplo:

- Después de la Revolución boliviana de 1952-53.
- En los años 70, con la introducción de nuevas formas de teñido, entre otras cosas.
- Con la guerra de los ayllus del año 2000 (lo que documentamos en Arnold y Espejo 2005).

El reconocer estos momentos de cambio nos ayudó a entender mejor el textil como un sitio de contestación, en que los valores relativos de identidad y

alteridad han sido en ocasión puestos en juego, reagrupados y repensados con nuevos significados. Quisimos identificar los mecanismos de este proceso dialéctico, saber hasta qué punto se apela a la memoria social, y entender sus varios niveles de significado. Mucha evidencia sugiere que una gran parte de los momentos mayores de cambio, tanto en la actualidad como en los siglos antes de 1952, tenía que ver con las rebeliones indígenas en la región, las que hacían reto al *status quo* de las relaciones existentes de poder y de autoridad política. En estos momentos, otra imaginaria subalterna de la memoria social parece haber surgido hacia la superficie de la conciencia, para sumergirse nuevamente después del período de la rebelión.

En la región de Challapata, identificamos dos motivos particulares en los tejidos que parecen señalar este tipo de fenómeno:

- La incorporación en la región del diseño del “caballo” (*kawallu*), asociado con la memoria de algunas rebeliones indígenas.
- La influencia de la configuración de color, que se llama *k'isa*, asociada con la identidad estética aymara.

Sin embargo, si bien es posible identificar la influencia de estos motivos en la región; saber cuándo y cómo han llegado, es mucho más difícil de documentar. ¿Habían sido traídos por tejedoras específicas, por negociantes del textil, por los hombres del ayllu en sus viajes, o a través de las rutas de los tambos o las ferias regionales? Hubieron ciertos atisbos para responder a estas preguntas en la tradición oral de la región sobre el mundo textil, narrada por las mujeres tejedoras, y otros en algunos ejemplos históricos cuando estos períodos de rebelión proveían el marco contestatario de los cambios de significación. Examinaremos en este contexto las figuras de estrellas y caballos, la *k'isa*, y los cambios de estética en la guerra de los ayllus y la moda actual.

LA TRADICIÓN ORAL Y EL TEXTIL: EL CUENTO DE SAWU PARLA

En el libro trilingüe para los niños: *Sawu parla* (2005), la tejedora Elvira Espejo narra sobre los orígenes de los textiles, los instrumentos de tejer y los elementos del telar, como parte de la tradición oral desde la perspectiva del ayllu Qaqachaka. Los cuentos son en parte míticos: describen cómo una tejedora fue frustrada en su intento de hacer más tupido su textil, hasta que un perro le trajo un hueso para golpear la trama. Nos relatan cómo los colores del textil se han derivado de los recursos naturales de la región, de plantas, piedras y minerales, lo que da su apariencia distintiva. Refieren a cómo un ratón tejió la primera tela de luto cuando su esposo murió, y cómo se hizo la primera rucana de algunos palitos de las orillas del Río Saru Saru, en el ayllu Qaqachaka.

En el último cuento, Elvira Espejo menciona que los primeros textiles no tenían diseños y eran completamente negros. Luego nos explica cómo los textiles originales tampoco tenían costura, hasta que un hombre rompió en dos la manta de una mujer, en su desesperación sexual por poseerla. Luego alguien descubrió cómo teñir el color rojo, cuando un mechón de lana cayó en una olla de hierbas destinadas a curar una mujer embarazada. De esta forma, tenemos referencias en

como tejedora ya en su camino femenino (*imill wawa thakhi*). *Jayñu* es nombre de la hebra o palito que levanta la parte figurativa del textil, para poder escoger las hebras del diseño. Estos cuentos recuerdan de modo significativo cómo determinadas técnicas de contar hebras una por una (*ch'ulla*) o en pares fueron introducidas a través de la tejedora adiestrada de la zona de Sucre, que enseñó a las tejedoras de sus ayllus vecinos, quienes luego se pasaron estos conocimientos entre ellas.

LAS K'ISAS Y LA IDENTIDAD AYMARA

K'isa es un término aymara que describe un patrón de coloración en diseños textiles, que se logra mediante los matices sutiles de las listas de un solo color, que van de un extremo oscuro hacia un extremo claro o viceversa. El interés académico en los diseños de la *k'isa* fue estimulado por las investigaciones de la antropóloga chilena Verónica Cereceda en la comunidad aymara hablante de Isluga en Chile, fronteriza con Bolivia, lo que ella describe en su ensayo seminal: "Aproximaciones a una estética andina: De la belleza al *tinku*" (1987). Cereceda sugiere en su ensayo, lo que resulta sumamente relevante que uno de los propósitos de este diseño es "mediar el conflicto".

Según Cereceda, el significado más cotidiano de *k'isa* es un "fruto (durazno, higo o pera) secado en el sol", y como resultado dulce y suave, lo que ella compara con los matices sutiles en los cambios de tonos de un solo color. Para ella, las *k'isas* en Isluga (en los años 70) fueron inspiradas en el arco iris, aunque los colores no debían ser demasiado parecidos al arco iris, lo que se considera peligroso. En algunos estudios posteriores en la misma comunidad de Isluga, la antropóloga escocesa Penélope Dransart (1988: 45) definió otros tipos de *k'isa*: la *ch'ulla k'isa* (una *k'isa* impar), la *intir k'isa* (en que todo es *k'isa*) y la *k'istapita* (*k'isas* juntadas) (ver también Dransart 2002).

Cereceda también señala que las *k'isas* fueron usadas en la región de Tarabuco, cerca de Sucre (Bolivia) en las mantas y sobrefaldas (*axsu*) de las mujeres, y en los ponchos de los varones, aunque allí, a diferencia de Isluga, los tarabuqueños llaman a esta configuración directamente *k'uychi*: "arco iris". Aun así, Cereceda es consciente que en Tarabuco este patrón de *k'isa* está ausente de los textiles de los inicios del siglo XX, y que sólo fue introducido en los años 60 y 70.

A diferencia de Isluga y Tarabuco, las tejedoras de la región del lago Titicaca usan esta configuración de color en textiles elaborados enteramente de *k'isas*, por ejemplo en las frazadas de lana de oveja. Los estudios de Cereceda no examinan las relaciones entre Isluga o Tarabuco con esta cuenca lacustre, y tampoco cómo el uso de la *k'isa* ha tomado raíces identitarias en ambos lugares. Históricamente, hay nexos étnicos entre ambas regiones y la orilla del lago. Por ejemplo, sabemos que la región multiétnica de Tarabuco se ha poblado en parte por las poblaciones reubicadas en los siglos XVI y XVII desde las orillas del lago Titicaca, cuando "Tarabuco" era simplemente nombre de una encomienda (Del Río y Presta 1984, Julián 1993). Asimismo, la vestimenta de Isluga, sobre todo el uso del *aksu*, señala raíces incaicas, en tanto que la historia oral del lugar plantea nexos con las poblaciones lacustres de los urus (Lorenzo Inca, comunicación personal).

Aun así, la diseminación de la *k'isa* parece ser solamente de las últimas décadas, cuando este patrón de coloración se diseminó por todo el Altiplano, llegando hacia la costa de Chile (y así a Isluga), a los valles de Chuquisaca (y así a Tarabuco) e incluso al norte de Argentina. ¿Cómo podemos explicar este fenómeno de expansión en lo estético del color? La evidencia sugiere que el uso de la *k'isa* comenzó en la cuenca del lago Titicaca en los años 40, puesto que los textiles anteriores de la región tampoco usan la *k'isa*, aunque los orígenes precisos de este uso exigen más estudio. Los comentarios de las tejedoras de las orillas del lago sugieren que el uso de patrones de colores claros y oscuros tiene que ver con el agua del lago y con los patrones de la luz solar que se ven en el agua. Como sabemos, las aguas del lago Titicaca han sido el lugar mítico de origen de los antepasados tanto de los inkas como de los aymaras.

La transmisión reciente de la *k'isa* se debe posiblemente a la influencia de las poblaciones migrantes aymara hablantes de las áreas rurales de las orillas del lago hacia la ciudad de La Paz en los años 40 y 50. Una vez establecidas allí, han debido introducir la *k'isa* en las telas producidas en las fábricas familiares, donde se usaban telares mecánicos en las zonas aymaras de la ciudad. Este tipo de telar mecánico ha sido introducido en la misma región en los años 30, por ejemplo fue usado en la famosa escuela-*ayllu* de Warisata en Bolivia, cerca del lago. Toda una generación de tejedoras ha debido ser inspirada por las posibilidades de este avance mecánico, y una vez llegada a La Paz, buscó expresar una forma de identidad regional reconocible mediante la producción de telas con listas matizadas en forma de *k'isa*, lo que fue además más fácil de reproducir en esos telares que los diseños figurativos más complejos. Véase la figura 4.



Figura 4. Las telas industriales paceñas, con configuraciones de *k'isas*
Fuente: Archivos de ILCA.

En este contexto ligado con la diseminación en el textil de la identidad aymara, nos llama la atención el hecho de que, hasta ahora, una de las fuentes principales de la diseminación de las *k'isas* es la fiesta aymara del Gran Poder, que se lleva a cabo en la ciudad de La Paz, en una fecha de importancia lunar en mayo o junio cada año: en la cuarta luna llena después de Pascuas. Véase la figura 5.



Figura 5. Diseños de *k'isa* en los disfraces del Gran Poder (Bolivia)

Fuente: Internet.

Desde la ciudad de La Paz, este fenómeno identitario en base al uso del color, iba diseminándose por todo el Altiplano. Los textiles con el uso de *k'isas* en su coloración llegan a la región de Challapata recién en los años 80, mediante la influencia de los negociantes del textil quienes llegaron de la ciudad de La Paz, inspirados por la modernidad étnica del diseño y quienes insistían que sus esposas lo incorporen en sus tejidos.

En el caso del proyecto textil de APSU (Artesanías Para Seguir Unidos) en la comunidad de Livichuco (ayllu Qaqachaka), que actualmente conforma parte de la municipalidad de Challapata, las tejedoras no hacen una asociación directa entre las *k'isas* y el arco iris, o tampoco con el sol. En lugar de ello, las *k'isas* conforman parte de una teoría local de color que deriva de la manera en que las tejedoras han recuperado los teñidos naturales en las últimas dos décadas (Arnold y Espejo 2005). La *k'isa* aparece cuando sus líderes fueron a los centros urbanos en búsqueda de proyectos e ideas. Con la crisis económica de los años 80, las tejedoras ya no tenían los fondos suficientes para comprar los polvos para teñir la lana natural y tampoco para comprar la lana acrílica de la nueva industria bioquímica a nivel internacional. En esta situación ellas decidieron rescatar las técnicas tradicionales del teñido de los recursos naturales que estaban todavía bajo su control, y menos costosos en gastos de capital (aunque costaba más tiempo en su preparación).

Gradualmente las tejedoras de APSU desarrollaron una nueva estética regional de colores naturales, dirigida al mercado fuera del ayllu, en paralelo con su

propia estética regional de lanas acrílicas de colores claros que ellas usaban en sus propias fiestas. Los colores naturales también atrajeron a los extranjeros, especialmente a los turistas, que percibieron la industria bioquímica como contaminante, como lo fue en los países desarrollados, y por tanto en contra del medio ambiente. En este caso, las tejedoras de Livichuco se apropiaron de la *k'isa* de La Paz, pero adaptaron su uso a sus propia gama de tonos naturales, usando sus propios desarrollos tecnológicos en el teñido. Su valor agregado del "input" en el tiempo para preparar los teñidos ayudó a aumentar sus ingresos. Véase la figura 6.



Figura 6: *K'isa* de una gama de colores naturales.
Fuente: Archivos de ILCA.

DISEÑOS DE CABALLOS: EL "CAMINO DE LAS REBELIONES INDÍGENAS"

Pasemos a examinar ahora "el camino de las rebeliones indígenas". Este camino traza la relación dialéctica entre la dinámica textil y la memoria social, lo que emerge a la superficie en los levantamientos regionales en contra de las formas convencionales de la autoridad, y con la búsqueda en estos momentos para la justicia y quizás la reinstalación de un orden andino. Una de las figuras textiles comunes en estas rebeliones desde el siglo XVIII (o en memoria de ellas) ha sido el caballo, que luego se ha aplicado a otros medios como el arte rupestre.

Muchos estudios demostraron que la imagen del caballo ya fue diseminada en el período virreinal y asociado con el Apóstol Santiago (Hernández Lefranc 2006, Sulai Capón 2006). A su vez, su relación con Tata Santiago también aseguró su uso por las poblaciones indígenas, quienes se apropiaron de la imagen en el dominio semántico pre existente de *illapa*, el dios del rayo (Gisbert 1994). A pesar de las ordenanzas toledanas que prohibieron su uso, Tata Santiago pasa a ser "una deidad proveedora de lluvias, protectora de los indígenas y dueña de una enorme potencia sexual" (Berenguer 2004: 97).

La influencia muy diseminada del diseño del caballo y jinete, según los expertos en el textil de la región de Cusco consultados por la estudiosa

norteamericana Katherine Seibold (1992: 191), comenzó en los inicios del siglo XX, cuando fue asociado con la muerte de Tupac Amaru II en 1781 en la Plaza de Armas de Cusco. Tupac Amaru murió descuartizado por cuatro jinetes españoles, por haber liderado levantamientos indígenas en contra de los españoles. Los expertos en textiles de Cusco llaman a éste un diseño “político”, creado y actualizado continuamente en cada levantamiento nuevo.

No obstante, la figura del caballo también tiene connotaciones más indígenas. Comenzó a influir los textiles del sur de Perú después de la Guerra del Pacífico (1870) en que el jinete flamea la bandera peruana (Vidal 1983:34, Randall 1984:5). Pero fueron las rebeliones constantes, por ejemplo aquellas del inicio del siglo XX, por Rumi Maki (“Mano de Piedra”) en la región de Cusco, Arequipa y Chucuito, en 1915-1917, que ayudaron a diseminar esta figura. Seibold menciona también cómo las imágenes de Tupac Amaru II eran evidentes en los afiches políticos en la región durante el gobierno de Velasco en los años 70, y de allí se ha vuelto un diseño común en los textiles de la región de Chinchero (Cusco). En todos estos diseños, la regeneración gradual de la cabeza de Tupac Amaru II parece recurrir a las ideas en el mito de Inkariy, diseminadas por toda la región (Silverman 1998). Véase la figura 7.

Sin embargo, como señala Seibold, la figura del caballo, jinete y bandera no



Figura 7. Imagen textil de la muerte y regeneración de Tupac Amaru II en un textil de Chinchero, Perú. Fuente: Archivos de ILCA.

fue simplemente una parte de un arte andina de resistencia en contra de los españoles o los criollos. La configuración del diseño también conforma parte de un género regional que ella llama “figuras de cuatro partes” (1992: 179), que se asocian con la reinstalación de Tawantinsuyu y la memoria de los incas (y particularmente con el escudo incaico). En este género, las tejedoras a menudo reemplazan los cuatro jinetes en las esquinas del diseño con cuatro tinamou o cóndores, sus picos y patas entrelazados en el centro del diseño, en que una imagen de forma romboide expresa a la vez el sol, los ojos de las plantas en pleno brote y el espíritu de la

regeneración, es decir el proceso de la regeneración del héroe cultural muerto Tupac Amaru II o el Inka mismo. Alternativamente, ellas suelen tejer cuatro cóndores o tinamous, descuartizando un jinete español. Para Seibold, el camino de la figura del caballo se ha extendido históricamente para abarcar los valles Sicuani y Lares cerca de Cusco. De esta manera, en toda una región cercana a Cusco, las imágenes coloniales de un arte de resistencia se han podido resituar nuevamente en una lógica pre existente.

La figura del caballo y jinete, como parte de un arte andina de resistencia, también se halla en otros medios, por ejemplo en el arte rupestre colonial del Estilo Ayquina, cerca del desierto de San Pedro de Atacama en Chile. Allí, a pesar de las prohibiciones coloniales en contra de su uso, las poblaciones locales continúan con sus prácticas rituales de la producción en estos sitios, basadas en la memoria de sus propios dioses.

La región de Ayquina también tiene nexos con los levantamientos indígenas del siglo XVIII. José Berenguer (2004: 97) describe cómo la comunidad de Ayquina tomó un papel activo en los levantamientos de 1778 que abarcaban toda la región, y que “El líder de ese levantamiento en Perú, Tupac Amaru, define su estatus político usando imágenes de Santiago como insignias de mando”. Asimismo, tanto Tupaq Katari, líder rebelde en el Alto Perú, como Tomás Paniri, originario de la Ayquina colonial y líder de la sublevación en la antigua Atacama, incluyen la espada dentro de sus emblemas de poder político, evocando e invocando de esta manera el poder de Santiago-Illapa (Hidalgo 1982: 217, citado en Berenguer *ibid.*: 97). Véase la figura 8.



Figura 8. Jinete en el arte rupestre de Ayquina (Chile)

Fuente: Petroglifo de figuras ecuestres en Estilo Ayquina, Alto Salado. En: Berenguer 2004: 97, Fig. 21, (cortesía Francisco Gallardo).

Desde Cusco, el diseño ha debido influir a las tejedoras de la región kallawayaya, con sus relaciones históricas tanto con Tiwanaku como con los inkas. La topología del lugar y la naturaleza de su población muestran que los caballos han sido usados allí por siglos, para traer hierbas y otros bienes en general.

Como en el caso de las *k'ísas*, la figura del caballo no es nativa de la región y tampoco de los Andes. La imagen se halla en los textiles de Charazani en los años 80, primero en las cintillas (*wincha*) de las mujeres y luego en sus fajas (en la técnica llamada *kurti*). Véase la figura 9.



Figura 9. Figura de caballos en una *wincha* de Charazani (Bolivia)

Fuente: Archivos de ILCA.

Desde Charazani, el diseño ha debido trazar una ruta a La Paz. Pero, igualmente, podría haber ocurrido el revés. Por ejemplo, Ed Franquemont sugiere que los diseños bolivianos de los “caballos alados” eran el prototipo que influyó la región de Cusco, donde las alas se reinterpretaron como “banderas” (citado en Seibold 1992: 199-200 n. 9). Franquemont se esmera en sugerir que el Altiplano de La Paz fue el centro cultural desde el cual *todas* las figuras contemporáneas de la región de Cusco derivaron. En este caso, han debido ser los grandes levantamientos de Tupac Katari de 1781, y su muerte por el descuartizamiento realizado por cuatro jinetes que fue el factor determinante en la propagación del diseño de los cuatro jinetes.

Parece que la figura del caballo hubiera sido introducida a Tarabuco recién en los años 70, posiblemente cuando se organizó la fiesta de carnaval (Pujllay) que conocemos hoy. Este festival conmemora la famosa Batalla de Jumbate que ocurrió en Tarabuco durante el período revolucionario antes de la Independencia, el 12 de marzo de 1816, en una lucha fuertemente anticolonial liderada por guerreros

indígenas que peleaban contra los españoles solamente con hondas y piedras, y con mazas de madera.

De una forma u otra, la figura del caballo trazaba un camino hacia la región de Challapata. Y desde allí, la figura del caballo entró en los textiles del ayllu Qaqachaka en el área rural de aquel municipio. Esto ocurrió con toda probabilidad en los años ochenta, cuando los negociantes del textil trajeron a Qaqachaka fajas elaboradas en Charazani, con figuras de caballos en una nueva técnica textil que se llamaba *t'isnu salta* (o *kurti* como se llama en Charazani) con cuatro capas de tela, que fueron integradas como franjas en el patrón de las mantas de la época.

En Qaqachaka, las jóvenes se pusieron a tejer esta figura en la adolescencia asociándola con su poder sexual en una especie de rito de paso relacionado con la menarquia, cuando ellas comienzan a tejer sus primeras mantas infundidas con el color rojo. Según estas tejedoras, la figura del caballo expresa el inicio de su “carrera de la vida” en el camino de la mujer joven (*imill wawa thakhi*), al inicio de su actividad sexual y en el periodo posterior cuando se pone a buscar un esposo. Véase la figura 10.



Figura 10. Figura de *awayu* con caballos, de una joven de Qaqachaka (Bolivia)

Fuente: Archivos de ILCA.

Al igual que la *k'isa*, se nota que las tejedoras de las diferentes regiones del estudio apropiaron el nuevo diseño del caballo en sus modelos culturales pre existentes, según sus preocupaciones contemporáneas.

CONCLUSIONES

En los ejemplos textiles que examinamos aquí: aquellos basados en los cuentos de *Sawu parla*, los diseños de *k'isa* y las figuras del caballo, hemos intentado visualizar mediante el uso de las nuevas tecnologías, los “territorios de la imaginación”

en juego, como también de la energía creativa que supera regiones. Cada ejemplo enfatiza las fuentes mutuas de inspiración y también de los lazos de intercambio y comercio.

Solamente pudimos demostrar una parte de los caminos textiles que hemos podido identificar hasta ahora, ubicada en la teoría más amplia que estamos en vías de desarrollar sobre los orígenes textiles de un enemigo muerto. Aquí exploramos las maneras en que los poderes de este enemigo desencarnado, ya en forma de textil, se usan como el templete clave para las diseminaciones mayores de los elementos textiles en toda la región. Enfatizamos sobre todo el papel femenino en estos circuitos mayores de intercambio.

Hay muchos otros caminos textiles que faltan ilustrar. Los intercambios textiles a nivel diario en las redes de matrimonio y de parentesco merecen una sección en sí, como también los caminos de los viajes pasando los territorios identitarios hacia las ferias regionales, para asegurar que los diseños se adaptan y renuevan constantemente. Erik Langer (1991, 1997, 2004) examina algunas dimensiones históricas de estas redes (ver también Langer y Conti, 1991). Las rutas de los peregrinajes religiosos son otros rasgos estructuradores de los intercambios y diseños textiles (Arnold 2007). Aun así, las pautas que ya tenemos, nos hacen cuestionar muchos de los proyectos actuales de los textiles en Bolivia, donde se congela la creatividad a favor de los valores del mercado.

Otras influencias textiles derivan de la invasión incaica en la región en el siglo XVI. Estas influencias se hallan en los patrones textiles, en las estructuras textiles y en el uso de los colores y algunas figuras determinadas, por ejemplo la estrella de ocho puntos. Estos cambios se han debido ver en los textiles históricos que se tejían para sellar las alianzas entre los inkas con los caciques locales y en las alianzas matrimoniales con sus familias, como parte de las costumbres suntuarias incaicas.

Las rebeliones indígenas históricas a lo largo del Altiplano desde el siglo XVII en adelante, las que abarcaban eventos parecidos en los países vecinos, también han introducido figuras claves en el repertorio textil regional, tal como el caballo y jinete. Más recientemente, el movimiento indígena y especialmente el nacionalismo aymara han convertido el estilo de degradación de colores, que se llama *k'isa*, en una paleta pan-altiplánica donde los hablantes de aymara en las periferias buscan enfatizar sus lazos con La Paz como el centro cultural principal de identidad aymara. Aquí la *k'isa* parece ser el elemento clave para mediar conflicto, al unir una base de poder mucho mayor en torno a una estética en común.

Otra ronda de cambios dramáticos en las técnicas y diseños textiles ocurrió en la Guerra reciente entre los ayllus, del año 2000, cuando las influencias de los ayllus vecinos fueron apropiadas y re trabajadas por las tejedoras del ayllu Qaqachaka, el vencedor en este episodio.

En el corazón de cada uno de estos cambios, parecen subyacer los ciclos de la muerte y la regeneración que nos ayudan a reconsiderar más creativamente la relación entre las personas y las cosas.

NOTAS

- 1) Gracias a Juan de Dios Yapita, Elvira Espejo, Roberto Espejo, Nilton Callejas y otros por su apoyo en el diseño del material visual que presentamos en el ensayo, lo que se puede ver en el sitio de Internet: www.ilcanet.org/ El trabajo del presente ensayo conforma parte del proyecto mayor del Infotambo-Challapata en Bolivia. El Birkbeck Institute for the Humanities nos brindó la posibilidad de consultar algunos textos en las bibliotecas de la Universidad de Londres durante enero y febrero de 2008, lo que nos ayudó a avanzar las primeras ideas para el presente ensayo. Gracias también a Lucila Bugallo y Mario Vilca por sus acertados comentarios sobre el contenido y su corrección al estilo.
- 2) Exploramos estos enfoques convencionales más detenidamente en Arnold *et al.* (en prensa).
- 3) Término regional que refiere a prole, tanto humana como animal y vegetal.
- 4) Véase <http://www.timemap.net> para el Timemaps Project, y <http://www.ecai.org>, para el atlas electrónico cultural.
- 5) A nivel técnico, optamos por diseñar el sitio usando Flash para las animaciones, hicimos la programación en java script y usamos php para la estructura de las páginas web y Photoshop para preparar las imágenes fotográficas. Gracias a Roberto Espejo, técnico informático del Instituto de Lengua y Cultura Aymara por su ayuda en el diseño del sitio.

BIBLIOGRAFÍA

- ABERCROMBIE, TA (2006) Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina. La Paz: SIERPE, Colección cuarto centenario de la fundación de Oruro.
- ALBÓ, X (comp. 1987) Raíces de América: El mundo aymara. Madrid: UNESCO.
- ALBÓ, X (1995) Bolivia plurilingüe. Guía para planificadores y educadores. La Paz: CIPCA y UNICEF.
- APPADURAI, A (1991) La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías. México: Conaculta-Grijalbo.
- ARNOLD, DY (1992) "Introducción". En: D. Y. Arnold (comp.), Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales, pp. 15-30. La Paz: Hisbol.
- ARNOLD, DY (2001) 'Convertirse en persona' el tejido: la terminología aymara de un cuerpo textil. En: Solanilla D., V. (ed.), Actas de la I Jornada Internacional sobre Textiles Precolombinos, pp. 9-28. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- ARNOLD, DY (2007) El camino de Tata Quri: Historia hagiografía y las sendas de la memoria en ayllu Qaqachaka. En: Arnold, D. Y. et al., Hilos sueltos. Los Andes desde el textil, pp. 181-240. La Paz: Plural e ILCA.

ARNOLD, DY y ESPEJO A, E (2005) Las cabezas de la periferia, del centro y del mundo interior: una comparación de la dinámica bélica en la iconografía textil arqueológica de Paracas-Topará y del ayllu Qaqachaka (Bolivia) contemporáneo. En: Solanilla D., V. (ed.) Tejiendo sueños en el Cono Sur. Textiles andinos: pasado, presente y futuro, pp. 348-364. Barcelona: Grup d'Estudis Precolombins, Universitat Autònoma de Barcelona.

ARNOLD, DY y ESPEJO A, E (2006) On drinking cups and constellations: some relations between Aymara astronomical and textual practices in Qaqachaka ayllu (Bolivia). *Journal of Latin American Cultural Studies* (London: Routledge, Taylor and Francis Group), Vol. 15, No. 2, August 2006: 183-213.

Online: taylorandfrancis.metapress.com/index/K833767463052W41.pdf

ARNOLD, DY. et al. (en prensa) La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano. La Paz: Fundación UNIR.

ARNOLD, DY y YAPITA, JD (1998) Río de vellón, río del canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación. La Paz: Hisbol, ILCA y la UMSA.

ARNOLD, DY y YAPITA, JD El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes. La Paz: ILCA y UMSA.

ARNOLD, DY y YAPITA, JD (2000) El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes. La Paz: UMSA e ILCA.

ARNOLD, DY y YAPITA, JD (2004) Los derechos lingüísticos y textuales de los pueblos andino en el contexto de la globalización. *Tule, Rivista italiana di studi americanisti, Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano"*. Perugia, Italia.

ASSADOURIAN, CS (1982) Sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico. Lima: IEP.

ASSADOURIAN, CS, BONILLA, H, MITRES, A y PLATT, T (1980) Minería y espacio económico en los Andes, siglos XVI – XX. Lima: IEP.

AVEJERA, P y ROMERO, H (2001) Pueblos indígenas y originarios de Bolivia. Diagnóstico nacional. La Paz: Ministerio de Asuntos Campesinos, Pueblos Indígenas y Originarios.

BARTH, F (comp. 1976) Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México: Fondo de Cultura Económica.

BARTLETT, FC (1932) Remembering. A study in experimental and social psychology. Cambridge: University of Cambridge Press.

BERENGUER R, J (2004) Cinco milenios de arte rupestre en los Andes atacameños: imágenes para lo humano, imágenes para lo divino. *Boletín del Museo chileno de arte precolombino* (Santiago de Chile), No. 9, 2004: 75-108.

BERGSON, H (1922) *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*. Paris: Presses Universitaires de Francia.

BOAS, F (1927) *Primitive Art*. Oslo: H. Aschehoug.

BOUYASSE-CASSAGNE, T (1987) *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz: Hisbol.

BUBBA, C (1997) Los rituales a los vestidos de María Titiqhawa, Juana Palla y otros fundadores de los ayllus de Coroma. En: (Ed.-compiladora) Thérèse Bouysse-Cassagne, *Saberes y memorias en los Andes*. In *Memoriam Thierry Saignes*, pp. 377-400. Lima: CREDAL-IFEA.

CERECEDA, V (1987) Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku". En: Bouysse-Cassagne, T. et al., *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, pp. 133-231. La Paz: Hisbol.

CHASE-DUNN, C, y JORGENSON, A (2001) *Regions and Interaction Networks: A World-System Perspective*. The Institute for Research on World-Systems (University of California, Riverside) Year 2001 Paper irows22. Online: <http://repositories.cdlib.org/irows/irows22>.

CHASE-DUNN, C y HALL, TD (1995) *Cross-World-System Comparisons: Similarities and Differences*. En: (Ed.) Sanderson S., *World-Systems and Civilizations*. Sage Publications.

CHASE-DUNN, C y HALL, TD (1997) *Rise and Demise: Comparing World-Systems*. Boulder, CO: Westview Press.

CHASE-DUNN, C y HALL, TD (1998) *World-Systems in North America: Networks, Rise and Fall and Pulsations of Trade in Stateless Systems*. *American Indian Culture and Research Journal* 22(1): 23-72.

CHOQUE-CANQUI, R (2003) *1 Cinco siglos de historia. Jesús de Machaqa: la marka rebelde*. La Paz: Plural y CIPCA, cuadernos de investigación 45.

CHOQUE-CANQUI, R (s.f.) *Historia de la provincia Pacajes*. Mimeografía.

CORONIL, F (1996) *Beyond Occidentalism: Toward nonimperial geohistorical categories*. *Cultural anthropology*, Vol. 11, No. 1 (Feb. 1996): 51-87.

CORONIL, F (2000) *Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo*. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 87-111. Buenos Aires: Clacso y UNESCO. Online: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/5.pdf>

DEL RÍO, MM y PRESTA, AM (1995) *Un estudio etnohistórico en los corregimientos de Tomina y Amparaez: Casos de multietnicidad*. En: Presta, Ana María (ed.) *Espacio, Etnias, Frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu, siglos XV –XVIII*, pp. 189-218. Sucre: ASUR, Ediciones Asur 4. (Originalmente en *Runa*, Vol. XIV, ICA, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1984: 221-246).

DESROSIERS, S (1997) *Lógicas textiles y lógicas culturales en los Andes*. En: Bouysse-

Cassagne, T. (comp.), *Saberes y memorias en los Andes*. In *Memoriam Thierry Saignes*, pp. 325-349. Lima: CREDAL-IFEA

DRANSART, P (1988) *Continuidad y cambio en la producción textil tradicional aymara*. En: *Hombre y desierto: una perspectiva cultural* 2: 41-57.

DRANSART, P (2002) *Coloured knowledge. Colour perception and the dissemination of knowledge in Isluga, Northern Chile*. En: Howard Malverde, R. y Stobart, H. (comps.), *Knowledge and Learning in the Andes. Ethnographic perspectives*, pp. 56-78. Liverpool: Liverpool University Press. *Liverpool Latin American Studies, New series* 3.

DRINKWATER, C (2007) *The olive route*. London: Orion Publishing Group.

ESPASANDÍN, J e IGLESIAS T, P (2007) *Bolivia en Movimiento*. Barcelona: El Viejo topo.

ESPEJO, E (2005) *Sawutuq parla*. La Paz: ILCA.

ESPINOZA SORIANO, W (1981) *El reino aymara de Quillacas-Asanaque, Siglos XV y XVI*. *Revista del Museo Nacional (Lima)*, 45: 175-274.

FAUSTO, C (1999) *Of enemies and pets: Warfare and shamanism in Amazonia*. *American ethnologist* 26(4): 933-56.

FAUSTO, C (2001) *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editoria da Universidade de São Paulo.

FLORES OCHOA, J (1990) *Arte de resistencia en vasos ceremoniales Inka siglos XVII y XVIII*. En: Flores Ochoa, J. (ed.), *El Cuzco: resistencia y continuidad*, pp. 15-72. Cuzco: Editorial Andina S. R. Ltda.

FRAME, M (1991) *Structure, Image, and Abstraction: Paracas Necrópolis Headbands as System Templates*. En: (Ed.) Paul, A., *Paracas, Art and Architecture. Object and Context in South Coastal Peru*, pp. 110-171. Iowa City: University of Iowa Press.

FRIEDMAN, J (1994) *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.

GELL, A (1998) *Art and agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon.

GISBERT, T (1994) *Santiago y el mito de Illapa*. *Historia y Cultura (La Paz)* N° 23: 300-308.

HARRIS, O, LARSON, B, y TANDETER, E (comps. 1987) *La participación indígena en los mercados surandinos*. Cochabamba: Ceres.

HENDON, JA (2000) *Having and Holding: Storage, Memory, Knowledge, and Social Relations*. *American Anthropologist, New Series, Vol. 102, No. 1*. (Mar., 2000): 42-53.

HERNÁNDEZ LEFRANC, H (2006) *El trayecto de Santiago Apóstol de Europa al Perú*.

CUADERNOS FHyCS-UNJu, Nro. 36:203-244, Año 2009

Investigaciones sociales. Investigaciones sociales, AÑO X N° 16 [UNMSM / IIHS, Lima, 2006]: 51-92.

HIDALGO, J (1982) Fases de la rebelión indígena de 1781 en el Corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede, 1749-1781. *Chungara* 9 (Arica): 192-246.

HIRSCH, E (1994) Strategies of centredness in Papua Nueva Guinea. En: Friedman, J. (comp.) *Consumption and Identity*, pp. 189-206. London: Harwood Academic Press.

JULIEN, C (1993) Finding a fit. Archaeology and ethnohistory of the Incas. En: Malpass, Michael A. (ed.), *Provincial Inca: Archaeological and ethnohistorical assessment of the impact of the Inca State*, pp. 177-233. Iowa City: University of Iowa Press.

JOHNSON, I (2000) A Step-by-Step Guide to Setting up a TimeMap® Dataset. Archaeological Computing Laboratory, University of Sydney.

KROEBER, AL (1931) The Cultural Area and Age Area Concepts of Clark Wissler. En: Rice, S. A. (ed.), *Methods in Social Science*, pp. 248-265. Chicago: University of Chicago Press.

KÜCHLER, S (1987) Malangan: Art and Memory in a Melanesian Society. *Man, New Series*, Vol. 22, No. 2. (Jun., 1987): 238-255.

KÜCHLER, S (1988) Malangan: Objects, Sacrifice and the Production of Memory. *American Ethnologist*, Vol. 15, No. 4. (Nov., 1988): 625-637.

LA LONE, D (2000) Rise, fall and semiperipheral development in the Andean world system. *Journal of World-Systems Research*, VI, 1, Spring 2000: 68-99.

LANDER, E (2000) Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 11-40. Buenos Aires: Clacso y UNESCO. Online: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/2.pdf>

LANGER, ED (1991) Persistencias y cambio en las comunidades indígenas del sur de Bolivia en el siglo XIX. *Data, Revista del Instituto de estudios andinos y amazónicos*, La Paz, No. 1, 1991: 61-83.

LANGER, ED (1997) Foreign cloth in the lowland frontier: commerce and consumption of textiles in Bolivia, 1830-1930. En: Orlove, B. (ed.), *The allure of the foreign. Imported goods in postcolonial Latin America*, pp. 93-112. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

LANGER, ED (2003) Bajo la sombra del cerro Rico. Redes comerciales y el fracaso del nacionalismo económico en el Potosí del siglo XIX. *Revista andina* No. 37 (Cusco) Segundo semestre de 2003: 77-94.

LANGER, ED (2004) Indian trade and ethnic economies in the Andes 1780-1880. *Estudios*

interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, Vol. 15 No. 1, enero-junio 2004.

LANGER, ED y CONTI, VE (1991) Circuitos comerciales tradicionales y cambio económico en los Andes centro-meridionales (1830-1930). *Desarrollo Económico*, 4 31:121 (April-June 1991), 91-111.

MacLEAN, N (1994) Freedom or autonomy: a modern Melanesian dilemma. *Man* 29: 667-688.

MARCUS, GE (1995) Ethnography in/of the world system. The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

MEDINACELI, X (2005a) Mediadores de altura. Llameros de Oruro en la colonia temprana. En: O'Phelan Godoy, S. y Salazar-Soler, C. (eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, pp. 471-494. Lima: PUCP, IFEA e Instituto Riva-Agüero.

MEDINACELI, X (2005b) Los pastores andinos: una propuesta de lectura de su historia. Ensayo bibliográfico de etnografía e historia. *Bulletin de l'Institut francais d'Études andins*: 34 (3) 463-474.

MUNN, ND (1992) *The fame of Gawa. A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Duke University Press.

MURRA, JV (1975) Un reino aymara en 1567. En: *Formaciones económicas y políticas del mundo aymara*, pp. 193-224. Lima: IEP.

MURRA, JV (1987) ¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea? En: Harris, O., Larson, B. y Tandeter, E. (comps.) *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*, pp. 51-61. Cochabamba: CERES.

NADER, L (1969) Up the anthropologist. Perspectives gained from studying up. En: Hymes, D. (ed.), *Reinventing anthropology*, pp. 283-311. New York: Pantheon.

PLATT, T (1987) Calendarios tributarios e intervención mercantil. La articulación estacional de los ayllus de Lípez con el Mercado minero potosino (siglo XIX). En: Harris, O., Larson, B. y Tandeter, E. (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos*, pp. 471-558. Cochabamba: Ceres.

RANDALL, R (1984) Los pallaes en la textilería cusqueña actual. En: *Textilería del Valle Sagrado de los Incas. Exhibit catalogue*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura.

RENARD-CASEVITZ, F - M, SAIGNES, T y TAYLOR AC (1985) *L'Inca, l'Espagnol et les sauvages*. Paris: Editions de l'Association pour la Diffusion de la Pensée Française.

RENARD-CASEVITZ, F - M, SAIGNES, T y TAYLOR AC (1988) *Al este de los Andes. Relaciones entre las Sociedades Amazónicas y Andina entre los Siglos XV y XVII*. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala e IFEA.

ROCKEFELLER, SA (2001) *Where are you going? Work, power and movement in the Bolivian Andes*. Tesis doctoral. Chicago: Department of Anthropology.

SAID, EW (1990) *Orientalismo*. Madrid: Libertarias. Orig. 1978.

SAIGNES, T (1985) *Los Andes orientales: historia de un olvido*. Cochabamba: IFEA y CERES.

SAUER, CO (1952) *Agricultural Origins and Dispersals*. New York: American Geographical Society.

SCHAPIRO, M (1953) *Style*. En: Kroeber, A. L. (ed.), *Anthropology Today, An Encyclopedic Inventory*, pp. 287-312. Chicago: Univ. Chicago Press.

SCHNEIDER, J (1987) *The Anthropology of Cloth*. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 16. (1987: 409-448.

SCHRAMM, R (1995) *Fronteras y territorialidad. Repartición étnica y política colonizadora en los Charcas*. En: Presta, A. M. (ed.), *Espacio, Etnías, Frontera: Atenuaciones políticas en el Sur del Tawantinsuyu S. XV-XVIII*, pp. 163-187. Sucre: ASUR.

SEIBOLD, KE. (1992) *Textiles and Cosmology in Choquecancha, Cuzco*. En: Dover, R. V. H. et al., *Andean Cosmologies Through Time. Persistence and Emergence*, pp. 166-201. Bloomington: Indiana University Press.

SILVERMAN, G (1998) *El tejido andino: un libro de sabiduría*. Segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica.

SPEEDING, A (2005) *El quinto horizonte*. Manuscrito.

STARN, O (1992) *Antropología andina, 'Andinismo' y Sendero Luminoso*". *Allpanchis (Cusco)*, XXIII, 39: 15-71.

STARN, O (1994) *Rethinking the politics of anthropology: the case of the Andes*. *Current Anthropology*, 34, 13-38.

STRATHERN, M (1988) *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press.

SULAI CAPÓN, A (2006) *El culto de Santiago entre las comunidades indígenas de Hispanoamérica: símbolo de comprensión, reinterpretación y compenetración de una nueva realidad espiritual*. *Imaginário - usp*, 2006, vol. 12, no 13, Università degli Studi di Perugia: 249-277.

TUFTE, ER (1997) *Visual explanations. Images and quantities, evidence and narrative*. Cheshire Connecticut: Graphics Press.

THURNER, M (1997) *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham and London: Duke University Press.

VALDÉS, M y KADIR, D (eds. 2004) *Literary Cultures of Latin America: A Comparative History*. Oxford and New York: University of Oxford Press.

VAN BINSBERGEN, Wim (2003) 'Cultures do not exist' Exploding self-evidences in the investigation of interculturality. En: W. M. J. van Binsbergen, *Intercultural encounters: African and anthropological lessons towards a philosophy of interculturality*, pp. 459-522. Berlin/Muenster: LIT.

VAN BINSBERGEN, Wim (2005) "Commodification: Things, agency, and identities: Introduction" en Van Binsbergen, W. M. J. & Geschiere, Peter (eds.). *Commodification: Things, Agency and identities: The Social Life of Things revisited*, pp. 9-51. Berlin/Munster: LIT.

VV.AA. (1986) *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. Lima: Ed. Mosca Azul.

VAUGHN KJ (2006) *Craft Production, Exchange, and Political Power in the Pre-Incaic Andes*. *Journal of Archaeological Research* (2006) 14: 313-344.

VIDAL DE MILLA, D (1983) *La textilería indígena: Un mensaje de belleza del Cusco eterno*. Cusco: Mejía Ramos.

VIVEIROS DE CASTRO, E (1992) *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Trad. Catherine V. Howard. Chicago: University of Chicago Press. Original 1986.

WACHTEL, N (1990) *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie. XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris: Gallimard.

WALLERSTEIN, I (1974) *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, NY: Academic Press.

WARNIER, J-P (1999) *Construire la culture matérielle: L'Homme qui pensait avec ses doigts*. Paris: Presses Universitaires de France.

WEINER, AB (1978) *The Reproductive Model in Trobriand Society*. *Mankind*, 11, 1978: 175-86.

WEINER, AB (1992) *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: The University of California Press.

WEISS, B (2005) *Coffee, cowries and currencies: transforming material wealth in northwest Tanzania*. En: Van Binsbergen, W. J. y Geschiere, P. L. (eds.), *Commodification. Things, agency, and identities. The social life of things revisited*, pp. 175-199. Berlin, Münster, etc.: LIT.

WISSELER, C (1917) *The American Indian*.

ZORN, E (1997) *Coca, cash and cloth in highland Bolivia: the Chapare and transformations in a traditional Andean textile economy*. En: Leons, M. y Sanabria, H., (eds.), *Coca, Cocaine and the Bolivian Reality*, pp. 71-98 Albany: Suny Press.