



Chungara, Revista de Antropología

Chilena

ISSN: 0716-1182

calogero_santoro@yahoo.com

Universidad de Tarapacá

Chile

Bubba Zamora, Cristina; Albo Corrons, Xavier

JOHN MURRA JACH'ATALALAQ JACH'AMAMALAQ Q'IPINKUNATA Q'IPIYSIWANCHIK

|

Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 42, núm. 1, junio, 2010, pp. 113-125

Universidad de Tarapacá

Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32618797023>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



JOHN MURRA JACH'ATALALAQ JACH'AMAMALAQ

Q'IPINKUNATA Q'IPIYSIWANCHIK /

JOHN MURRA NOS AYUDA A CARGAR LA RESPONSABILIDAD DE LOS ABUELOS Y ABUELAS

Cristina Bubba Zamora¹ y Xavier Albó Corrons²

El presente artículo resalta los vínculos de John V. Murra con Bolivia y en particular su gran aporte no sólo al mundo académico sino también caminando junto con la gente andina actual para apoyar sus sueños y procesos.

Este relato queda enmarcado en tantos intereses comunes y una cálida y larga amistad con John. Recordemos que uno de los primeros temas que llamó la atención de John fue la función social y política del tejido en los Andes, tema sobre el que años después trabajó tan cercana y solidariamente con Cristina, como explicamos en estas páginas. Cuando John llegó a Cornell conoció a Xavier y enseguida aceptó integrarse en su comité doctoral. Xavier todavía no conocía por entonces el trabajo de John sobre los Lupaqa aymaras pero, para su sorpresa, John ya conocía y le comentó su tesis sobre jesuitas y culturas indígenas en la misma región en el siglo XVI.

Expicaremos primero este título aparentemente tan complicado y después sintetizaremos la relación de Murra con Bolivia. Pero en el resto del trabajo nos concentraremos en describir con mayor detalle el caso paradigmático de los *q'ipi* o bultos ceremoniales de la *marka* Coroma [*Quruma*], en Potosí. Todo ese proceso de recuperación y el hecho de que ésta se refiriera precisamente a los bultos/cargas ceremoniales de los antepasados de esa *marka*, puede verse como una gran alegoría de lo que representa la vida y trabajo de Murra en la recuperación de la identidad y el sentido de responsabilidad histórica de los pueblos andinos.

Q'ipi, tatala mamala

Las palabras utilizadas en este título, que entrelazan quechua [Q] y aymara [A] como en el habla

actual de Coroma, tienen una proyección simbólica que aquí conviene aclarar previamente.

La principal es *q'ipi* que, como nombre, significa ‘bulto, carga’. Como verbo (*q'ipiy* Q; *q'ipiña* A), es cargar el bulto en la espalda, como a diario hacen hombres y mujeres cuando transitan de un lugar a otro por las pampas, cerros y quebradas de ese maravilloso paisaje andino. En la frase quechua *q'ipinkunata q'iptyiswanchik* del título, la primera palabra es nombre, en plural, y es el objeto directo de la segunda, que es el verbo. La frase con sus sufijos significa literalmente: [John Murra] nos ayuda¹ a cargar los bultos [de los abuelos y abuelas].

Pero más allá de este sentido inmediato está todo el sentido simbólico y social de *q'ipi*. Significa también ‘responsabilidad’ pública; a fin de cuentas, también en castellano “cargo” está emparentado con “carga”. Pero los andinos lo expresan además de una manera mucho más gráfica al incluir como uno de los principales símbolos en la indumentaria de la pareja-autoridad un *q'ipi* bien cargado y pesado, porque carga con toda la responsabilidad de la comunidad. Es como un chivo expiatorio pero en positivo: de él depende el bienestar y el convivir bien (*suma qamaña* A) de todos; tiene que sentir como propio el dolor y problemas de cada comunario. Por eso, al concluir su mandato los comunarios sacan rápidamente esa indumentaria y *q'ipi* a las autoridades cesantes y los engalanán más bien con coronas y collares (*pillu*) de pan y frutas para expresarles su agradecimiento por la bendición y abundancia que con su servicio se han ganado para sí y para toda la comunidad.

En algunas regiones del altiplano aymara en ese *q'ipi* las autoridades cargan incluso ramas con fibras parecidas al algodón, que representan las nubes; es decir, la responsabilidad de la autoridad

¹ Fundación *Illa* (Saberes y Memorias), Casilla 14066, La Paz, Bolivia. cbubba@megalink.com

² CIPCA, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. Pasaje Fabiani No. 2578. Av. 20 de Octubre/Campos y Pinilla. Casilla 5854, La Paz, Bolivia. xalbo@cipca.org.bo; xalbo@caoba.entelnet.bo

en su servicio público tiene incluso repercusiones cósmicas: atrae la lluvia si se cumple bien o, de lo contrario, podría incluso provocar sequías u otros desórdenes climáticos.

Por otra parte, *jach'a tatala-q y jach'a mamala-q* indican que estos son los bultos y responsabilidades de los antepasados. *Tata* es ‘señor’ y también ‘padre’; *mama* es ‘señora’ y también ‘madre’²; el diminutivo *-la* les añade un sentido de cariño y cercanía; el sufijo *-q* es ‘de’, posesivo; y *jach'a* (‘grande’ A) indica que se trata de los padres y madres anteriores: los ‘abuelos, antepasados’ y las ‘abuelas/antepasadas’, en este caso, incluso los fundadores del *ayllu*. Es decir, las responsabilidades se vienen trasmitiendo de unos a otros desde tiempo inmemorial hasta el presente y su raíz está en esos fundadores.

En el mundo andino es común que varón y mujer *-tata/mama-* vayan juntos, en pareja. Más aun, para llegar a ser ‘persona’ en su sentido pleno (*runa Q, jaqi A*) hay que ser ya pareja: “hombremujer”: *qhariwam Q, chachawam A*. En aymara, casarse, formar pareja se dice incluso *jaqichasiña* ‘hacerse persona’. Llegan así a cargar también responsabilidades como familia con sus terrenos propios dentro del territorio comunal y, por lo mismo, ya pueden entrar en el camino (*thakhi A*) de cargos dentro de las responsabilidades públicas de peso y prestigio creciente por las que van pasando sucesivamente las personas plenas de la comunidad. Esta complementariedad de la pareja, una concepción dual que se proyecta también a toda la sociedad, con sus parcialidades (*-saya*) y al cosmos, viene a ser el *yin/yang* andino.

Todo eso ha sido, de alguna manera, el trabajo de John Murra. Al indagar, compartir con pasión y hacernos comprender mejor las raíces más profundas del mundo andino nos ayuda también a asumir mejor nuestras responsabilidades y a hacerlo en clave andina, por respeto a los antepasados.

Murra, el gran aliado de los andinos en Bolivia

En el estudio etnohistórico de las formaciones sociales y económicas andinas no tiene sentido diferenciar entre lo que ocurría en lugares que hoy son parte de Bolivia o de otros Estados andinos. Sería un anacronismo y así lo entendió Murra. Pero a nosotros, sus amigos y lectores bolivianos de hoy, no deja de halagarnos ver que dos de las tres *Visitas* que Murra editó y comentó con tanto

detalle, como pistas excepcionales para comprender la sociedad y economía andina original, tienen que ver con nuestro país actual.

La primera es la Visita de Garcí Díez de San Miguel en 1567 (1964) a los Lupaqa en el corazón del Qullasuyu, hoy en Puno, Perú, pero que históricamente fueron parte de la Audiencia de Charcas hasta muy poco antes de la Independencia. En su edición se incluye una primera “apreciación etnológica” de Murra, que después fue notablemente ampliada en un artículo de 1968, que no duda en llamar “un reino aymara en 1567”. Sigue siendo hasta hoy el documento más detallado y completo de la vida, economía y organización social y política de los pueblos aymaras en la Colonia temprana. Nos recuerda Murra que la existencia de este “reino” aymara se remonta a tiempos anteriores a la conquista inca y que su territorio nunca fue repartido a encomenderos sino que fue uno de los pocos reservados directamente al rey. Resalta que se trataba de “yndios rricos”, a pesar de lo mucho que su economía se había deteriorado en los 35 años de régimen colonial. ¡Qué paradoja pensar que ahora el departamento de Puno es considerado uno de los más pobres del Perú! La base de aquella economía eran sobre todo sus ganados, pero también la complementación que tenían con *mitmakuna* (q) (mitimaes, colonos) desde los distantes valles de Moquegua y Sama hacia el Pacífico hasta los de Larecaja, Yungas y posiblemente otros hacia el este, en lo que hoy es Bolivia³.

¡Qué pena que las fronteras estatales trazadas posteriormente sin contar con su población originaria andina bloquee aquel acceso anterior a espacios mucho más amplios, tanto de los Lupaqa como de muchos otros! ¿Será la nueva diplomacia de los tres países implicados capaz de incorporar esa dimensión en sus esfuerzos de un mayor entendimiento? Sería una manera inédita de amplio vuelo en que John Murra podría seguir ayudándonos a cargar nuestra responsabilidad compartida, heredada de nuestros abuelos.

Por otra parte, toda esta información sigue siendo relevante para los pueblos aymaras de hoy a un lado y otro de la frontera estatal, sobre todo ahora en que han colocado en la agenda pública y en la nueva propuesta de Constitución Boliviana su reclamo de ser reconocidos incluso como “naciones”⁴ dentro del llamado “Estado Plurinacional”. Tampoco es de extrañar que sean esos aymaras punéños los que mejor han mantenido su identidad

étnica dentro de un Perú mucho más “campesinizado” (Albó 2008: cap. 4).

Las visitas de los cocaleros de Songo, Challana y Chapaca, en los yungas de La Paz, fueron realizadas entre 1568 y 1573. Murra pudo publicarla recién en 1991, después de muchos años de espera por falta de financiamiento. Dentro de su clásico texto sobre el archipiélago vertical (Murra 1972), ese material parecía ilustrar un caso atípico de una “isla” ecológica sin núcleo; a fin de cuentas Murra lo interpretó como un asentamiento multiétnico vinculado al estado del Tawantinsuyu, dejando constancia de paso que este cambio de escala significaba cierta distorsión de los previos archipiélagos verticales.

Por lo mismo y por el creciente valor comercial de la coca, Murra destaca también que después suscitó una mayor avidez de los españoles. No hablamos de la codicia posterior cuando la coca ha pasado a ser la materia prima para la cocaína, tema que ha generado incluso un nuevo mito, según el cual la Pachamama regaló esta hoja sagrada a los pueblos andinos con la advertencia de que si otros forasteros se la quisieran arrebatar, se transformaría en maldición para ellos. A este propósito, cuando Murra estaba alistando la edición de esta Visita, precisamente en Bolivia durante 1982-1983, comentaba a sus amigos que sería un absurdo, y jamás se lograría, extirpar ese arbusto, de tanta raigambre y valor cultural en los Andes.

Volviendo al asunto central de la interpretación de Sonqo como colonia multiétnica estatal, algo semejante podría decirse del panorama altamente multiétnico en los valles maiceros de Cochabamba, que fueron objeto de un pleito con Polo de Ondegardo, un personaje muy apreciado por Murra. Fue dado a conocer primero por el historiador cochabambino Adolfo de Morales (1977) y fue después divulgado y analizado por Nathan Wachtel (1979, 1981). A ello cabría añadir también la visita de Pocona (Ramírez Valverde 1970 [1557]), junto al centro administrativo de Inkallaqta, también en los valles de Cochabamba. Murra (1999) tuvo en cuenta esta información en su última síntesis de lo que significaba el Tawantinsuyu y, coincidiendo con Wachtel, comenta que, si bien la documentación sigue hablando de “mitimaes” (*mitmakuna*), esa diversidad interétnica y los turnos que exigía la expansión de cultivos y silos podría ser el antecedente precolonial de la mita potosina.

John Murra expresaba ya desde los años setenta una admiración y respeto muy particular por

el investigador independiente Ramiro Condarcó Morales, quien ya en 1971 había llegado a formulaciones comparables a las del clásico artículo de Murra (1972) sobre el control vertical de diversos pisos ecológicos. Desde que en 1973 se conocieron en La Paz, mantuvieron amistosos intercambios y Murra hace una cálida referencia a Condarcó en su revisión del archipiélago vertical “once años después” (Murra 2002 [1985]:133-134). Finalmente Hisbol publicó un librito de bolsillo en que pone juntos los textos de ambos (Condarcó y Murra 1987).

Resaltemos de paso que, cuando aquí sugerimos saltos de lo histórico al presente y al futuro posible, no nos apartamos mucho del sueño del propio John Murra. En el artículo arriba citado (Murra 1985) él mismo escribió:

Mi interés principal, en 1972 y después, ha sido ofrecer una contribución a los debates acerca del pasado y los posibles futuros de los pueblos andinos... Lo que más me satisface en el caso del artículo ‘archipiélágico’ ha sido su uso por los colegas de las repúblicas andinas, inclusive en aquellas en que todavía no existe una antropología académica. Arqueólogos, agrónomos, historiadores y, últimamente, grupos organizados de nacionalistas andinos (Albó 1979) lo han usado con sus propios fines y, en ciertos casos, han abusado. Cuando reescriba la nueva versión, tengo la intención de hacerla más asequible y estoy en tratativas para su traducción, por lo menos al quechua. (Murra 2002 [1985]:135).

En esta cita hay claras referencias a Bolivia, donde por entonces efectivamente no estaba aún muy establecida la “antropología académica” y sí existían ya “nacionalistas andinos”. En realidad, Bolivia fue el último país andino con el que Murra tuvo un contacto directo. Su primera visita parece haber sido en 1973, cuando organizó y participó en un taller rodante internacional principalmente de arqueólogos y antropólogos tanto profesionales ya prestigiosos como estudiantes avanzados, en torno al tema de los “reinos” andinos circunlacustres, con un interés muy particular por los antecedentes preincas del “reino aymara” Lupaka (Murra 2002⁵:186, nota 3). Durante los meses secos del invierno meridional fueron recorriendo partes contiguas de Perú, Chile y Bolivia combinando eventos públicos más académicos en las principales ciudades y la dispersión en

pequeños grupos por diversos lugares del campo⁶. Murra aprovechó también ese viaje para dedicar un tiempo a familiarizarse más con los archivos de Sucre y Potosí.

Pero, a diferencia de otros países andinos, Murra sólo en una ocasión pudo tener una larga estadía en Bolivia, como asociado al Museo de Etnografía y Folklore [MUSEF], durante un año entre 1982 y 1983. Fue su primer trabajo después de jubilarse y resultó lleno de sorpresas como él mismo confesó años después con Victoria, Carlos y Jorge (Castro et al. 2000:128-129). Su entonces anfitrión Hugo Daniel Ruiz, con quien hemos compartido muchos de estos datos, nos recuerda que fue una estadía largamente preparada, desde aquel primer viaje en 1973, y que con ella se dio un fuerte impulso al incipiente MUSEF. Dotó su biblioteca con numerosos ítems incluida una colección de tesis microfilmadas. Pero fracasó en su acariciado intento de transferir a este museo un *quipu* que podría pasar a ser su atractivo emblema. Hasta ahora sigue en Chile...

Particularmente interesantes son los nuevos y duraderos vínculos que entonces estableció con tantos bolivianos nacidos e interesados en los Andes, tanto en el ámbito académico como en el popular. Este fue cabalmente el tiempo en que Cristina tuvo también el privilegio y la suerte de conocer a John, dando así principio a una relación que combina de manera única la amistad personal, la confluencia de intereses para comprender lo andino y la solidaridad para contribuir a la causa de los pueblos andinos actuales.

Era entonces el principio de la democracia después de 17 años de regímenes militares y, pese a una gran crisis económica, había mucho entusiasmo en el país, incluidas las diversas corrientes del katarismo aymara que reclamaban el reconocimiento público de su derecho de ser distintos y a la vez andaban buscando inspiración para ver cómo podría organizarse una nueva sociedad que tomara más en cuenta su modo de ser andino. Estos jóvenes inquietos le buscaron con frecuencia en el MUSEF y le invitaban a sus casas para tertular y apropiarse para su causa de todo lo que John, con su didáctico don de charla, les iba contando⁷. John Murra y el francés Dominique Temple –teórico de la reciprocidad, que ha visitado varias veces Bolivia– son quizás los dos forasteros que más han marcado el discurso de jóvenes profesionales aymaras como Félix Layme, lingüista y pionero en publicaciones periódicas en aymara, o Simón Yampara, que llegó

a ser después Ministro de Asuntos Campesinos y Agricultura y, desde ahí, ensayó incluso cómo podría ser una versión moderna del control de varios pisos ecológicos...

El propio Murra, junto con Gunnar Mendoza, director del Archivo y Biblioteca Nacional de Sucre, su hijo Ignacio⁸, René Arze, Tristan Platt y otros, apoyó entonces la creación del Taller de Investigación y Formación Académica y Popular (TIFAP) y, para ello, facilitó el contacto con Kevin Healy, su antiguo alumno en Cornell que entonces era el representante local de la Inter-American Foundation. En su correspondencia de entonces Murra hace suya “la idea de formar investigadores de la realidad andina aunque no tengan formación académica ... En la historia de la antropología en el mundo entero se han dado casos de contribuciones importantes hechas por gente, buenos observadores sin título”⁹.

Fue también en esa época cuando sostuvo con Gunnar Mendoza, Tristan Platt y Thierry Saignes una serie de conversaciones de las que surgió el más ambicioso de los proyectos de historia andina de la provincia de Charcas y que finalmente ha visto la luz pública en un volumen de más de mil páginas, titulado *Qaraqara-Charka* (Platt et al. 2006). Es un ejemplo más de un talento muy particular de Murra, a saber, su capacidad de estimular y apoyar el trabajo serio de otros sin pretender protagonismo. Él mismo debe sonreír con agrado, junto con los *jach'a tatala* y *jach'a mamala*, al ver que movimientos originarios en esta misma región han empezado a autodefinirse como parte de la “nación Qaraqara-Charka”.

En un plano ya personal, también en esos años Xavier preparó el volumen colectivo *Raíces de América: el Mundo Aymara* (Albó 1987) en permanente contacto con John. Leía y comentaba varias de las contribuciones con un diálogo muy franco, directo y nada impositivo, y él mismo enriqueció el volumen con su propia contribución “El aymara libre de ayer”, que discutimos con esa misma franqueza y apertura¹⁰. Cristina descubrió que Murra estaba muy interesado en tejidos andinos. Pero este es el tema que nos ocupará en el resto de este trabajo.

Los Ayllu y Tejidos de Coroma

El cantón Coroma [Quruma] es parte del municipio de Uyuni, provincia Quijarro, Potosí.

A partir de la Ley de Participación Popular de 1994 logró tener dentro del municipio el estatus de distrito municipal indígena en el año 1996, lo que le ha permitido mantener mejor dentro de él su condición de *marka* andina. Su nombre podría ser perfectamente aymara. Martínez (1995:305) lo clasifica como pukina pero el propio Murra sugirió a Cristina la posibilidad de que los Coroma fueran de origen uru. Efectivamente, esta palabra es mencionada por Lozano Machuca quien, visitando los Lípez, en el año 1581 (1965), hablaba también de una raíz que los uru de aquella región, grandes cazadores, pescadores y recolectores, consumían y que en su lengua la llamaban *coroma*¹¹. Más aún, en el documento de aproximadamente 1600 sobre las lenguas recomendadas para la evangelización, que Bouysse-Cassagne (1987) ha mapeado, en la región oriental del Lago Poopó, ligeramente al norte de Coroma, se recomienda tanto la lengua aymara como la “uruquilla”.

Los ocho *ayllu* de Coroma eran parte de los Siwaruyu-Arakapi, del reino Killaka-Asanaqi, ver Abercrombie (2006), que incluía las siguientes parcialidades: Killaka Asanaqi *hanansaya*, Killaka Asanaqi *urinsaya*, Awllaka-Urukilla *hanansaya*, Awllaka-Urukilla *urinsaya*, Siwaruyu, Arakapi, más los Urus (Espinoza Soriano 1981:179). Coroma aparece también citada en 1540 como parte de la encomienda de Gonzalo Pizarro sobre los Qaraqara, seguramente como *mitmakuna* de estos últimos en territorio Killaka, con “34 indios de Moroco sujetos a Viasara”, sin que quede claro si ello implica un enclave en zona uruquilla o aymara¹².

Con el Virrey Toledo los ocho *ayllu* conformaron el pueblo-reducción de San Francisco de Coroma, al parecer conformado por “sibaruyos”. Junto a éste estaba el pueblo-reducción de Todos Santos de Quislaya (o “Quiocalla”, hoy Tomave o Tomahave¹³) en que también había sibaruyos pero sobre todo aracapis. Según un documento custodiado hasta ahora con sumo cuidado y recelo en el *q'ipi* o bulto de documentos del *kuraka* mayor de los ocho *ayllu*, en 1603 su cacique principal don Pedro Cuysa solicitó, sin éxito, a nombre de ambos que pudieran conformar un único pueblo (Archivo del Kuraka Mayor de Coroma, petición de Pedro Cuysa 1603; Bubba 1997:380).

En 1855 se convirtieron en la parcialidad *urinsaya* o “de abajo” mientras que dos *ayllu* “de contribuyentes denominados *aracapi*” y que antes eran parte de la doctrina de Tomahave se anexaron

a Coroma, conformando su parcialidad *aransaya* o “de arriba”¹⁴.

Según el Censo de 2001, el cantón Coroma tiene un total de 5.740 habitantes, sin contar los numerosos comunarios que residen en la ciudad; aunque retornan, por ejemplo para Todos Santos y otras fiestas. La población vive repartida por casi 200 estancias o localidades en unos 3.500 km², de las que sólo 12 superan los cien habitantes. Una de ellas es el centro ceremonial, llamado también Coroma, con apenas 125 residentes estables. Un 54% de la población se autoidentifica como aymara y otro 40% como quechua, lengua que ahora va avanzando y que aprendieron en sus viajes a los valles para intercambiar productos, aunque un grupo significativo habla ambas lenguas y el 88% sabe además castellano.

Aparte del *q'ipi* ya mencionado con documentos antiguos, los *ayllu* originales de la mitad *urinsaya* conservan hasta hoy la tradición de guardar textiles muy antiguos, en otros *q'ipi* de uso exclusivo ceremonial (Bubba 1997), los cuales cumplen importantes funciones en la organización social, económica y política de los *ayllu*, similares a las descritas por Murra (1962) para el período Inca.

Los Coroma, afirman que los tejidos de los *q'ipi*, provienen de la época de los *chullpa*¹⁵ y son la ropa de sus primeros antepasados, los llamados *Jach'a tata* y *Jach'a mama*, las almas fundadoras de los *ayllu*, que vivieron muy cerca de las *paqarina* o lugares de origen de cada *ayllu*. Sus descendientes genealógicos son los Prestes Mayores quienes conservan los *q'ipi* en sus casas o estancias, posiblemente desde tiempos precolombinos¹⁶ y en la época colonial y republicana siguieron depositando tejidos como ofrenda.

Creemos que estos textiles de los *q'ipi* son *qumpi* por su calidad y finura comparable a la seda. Ya en su tesis doctoral Murra (1980 [1955]:109-110) decía:

Los cumbi eran asombrosamente suaves,... teñidos de alegres colores... ‘cosa de espanto ver su hechura, sin parecer hilo alguno’ (Pizarro 1571)... La trama era uniforme, tupida... Parece que había varias clases de cumbi, unas de mayor circulación entre los curaca, la burocracia y los notables, mientras que otras eran tan especiales que su uso era privilegio real. La mayoría de los tintes eran de origen vegetal...

Los tejidos de los *q'ipi* están fabricados con fibras especiales de vicuña, chinchilla, ardilla, vizcacha, alpaca y algodón, escogidas de los lugares del cuerpo del animal de donde proviene la fibra más fina, y son teñidas con tintes vegetales y minerales¹⁷. Prosigue Murra (1980 [1955]:108):

la lana más fina provenía de la vicuña, pero esta especie ha sido siempre escasa, de manera que se supone que sólo se utilizaba su lana para las vestiduras de los reyes y aquellos a quienes se les concedía como muestra de favor real... vestirse sin autorización con tela de vicuña era un delito capital....

La *qhawa* que llegó a Murra

Para que el lector pueda saborear mejor la calidad y características asombrosas de estos textiles analizaremos en mayor detalle el más conocido y paradigmático de los tejidos recuperados, que es la *qhawa* o *unku*, cuya foto estaba en la postal que llegó por correo al Dr. Murra, pues fue la punta del ovillo que llevó a la recuperación de éste y tantos otros tejidos. La reproducimos en la Figura 1.

Qhawa [A] se utiliza para nominar la “camiseta de indio” (Bertonio 1984 [1612] II:41)¹⁸. *Unku* [Q],

en este contexto, significa lo mismo¹⁹. La pieza que aquí comentamos fue robada del *ayllu* Kaluja [Qaluxa], donde cumplía sus funciones ceremoniales. Estimamos que podría haberse tejido entre finales del período Tiwanaku (s. XII) y principios de la Colonia (s. XVI). Tiene las características de lo que Bertonio (1984 [1612] II:272) describe como *p'ita apita qhawa* [A] que son camisetas tejidas “con varios colores y labores de unas listas que atraviesan de alto abajo y no suelen pasar de cinco”. Él mismo autor las clasifica como *quchusú qhawa* Bertonio (1984 [1612] II:272), que: “es propiamente camiseta de los *maycos* [*mallku*, ‘máxima autoridad local’], por no ser tejida sino de cumbi [*qumpi*]”.

En este tejido se utilizaron lana de alpaca y tintes naturales para su fabricación. Es bastante larga y llega hasta más debajo de la rodilla, de una persona normal; tiene 97 cm de largo. Está tejida en una sola pieza, dejando una apertura o *qhawtata* [A] de 16 cm para el cuello, apertura que fue tejida con *qipa* o trama discontinua. La *pampa* (espacio central) es beige *ch'imisqa*²⁰ en dos tonos.

Al lado derecho de la *pampa*, desde el punto de vista de los observadores, hay dos franjas o *tayka* (‘madre’ A), una de color rojo y otra azul; al lado izquierdo se invierten los colores. Continúa a cada lado una *tayka* beige que es la continuación de la *pampa*.

La apertura para el cuello está reforzada con *qipa* suplementaria en ambas caras de la *qhawa* con un bordado de hilos dobles rojo y azul, entretejidos con hilos de urdimbre de 7,5 cm de largo, fabricados con hilo rojo. El mismo tono de rojo fue utilizado para bordar las aperturas (*luqusú* A) para los brazos. Hay restos del mismo tipo de bordado en la apertura para el cuello y en los bordes inferiores. La ubicación del azul y rojo en las *tayka* no es simétrica. Nuevamente desde la perspectiva del observador, en ambos lados de la *qhawa* la *tayka* roja está siempre ubicada a la izquierda de la azul. En cambio, desde el punto de vista de la persona que la viste, al lado derecho primero hay una *tayka* azul, y luego una roja, ambas *tayka* se repiten al otro lado del centro o *pampa*, formando dos conjuntos de pares, que quizás simbolizan lo masculino y lo femenino, es decir la pareja, o lo alto y lo bajo, o simplemente dos opuestos.

¿A qué dualidad representan los colores rojo y azul? Es probable que tenga que ver con la organización social dual, como se ve explícitamente en otros tejidos. Por ejemplo, Platt et al. (2006:71-74 y



Figura 1. *Qhawa* ceremonial del *ayllu* Kaluja, Coroma. Fotografía de Felipe Sanjinez.

Documento 16) comentan que el *mallku* Aira Kanchi de Macha y Chaquí, en el Norte de Potosí, envió a Lukalarama como “embajador” al Cuzco con noticias sobre “las cuatro provincias [suyu]” y, a cambio, el Inka Pachakuti le regaló “un mapa tejido en ropa de cumbi, que los naturales llaman Carpatira”, no sabemos con qué nivel de detalle²¹.

Pero aquí nos fijaremos más en el simbolismo mismo de estos colores. Actualmente en aymara rojo es *wila*, que significa también ‘sangre’. Más aún, en Bertonio (1984 [1612] II:191) éste parece ser su significado primario; y *qhapaqa wila* es sangre real²². La sangre es del interior del cuerpo y también del mundo de adentro (*manqha pacha A, ukhu pacha, Q*) y podría asociarse a lo femenino (por la menstruación); lo de adentro, lo de abajo. En cambio el azul (*larama A*, presente también en el nombre del embajador enviado de Macha al Cuzco) es externo, viene de lo más alto del aire o de *lo más profundo* del mar o de los lagos. Podría asociarse con lo masculino²³. El rojo y el azul eran colores muy especiales, utilizados por la nobleza y considerados reales (Gisbert et al. 1992), posiblemente asociados además a la organización dual. Bertonio (1984 [1612] II:123) nos informa que las *jarphuta qhawa* fueron tejidas en color azul hasta las rodillas y, de abajo, colorada. También Guaman Poma de Ayala (1980 [1612]:86-87)²⁴, al describir la camiseta o *qhawa* de Manco Capac Inca, dice que era “arriba colorado y en medio tres betas de *tocapo [tukapu]*, paño de labor tejido, una especie de cinturón, con tres filas de diseños geométricos que algunos investigadores han asemejado a la escritura [o sea, como un “cinturón” de tres filas de cuadrados con diseños simbólicos] y lo de abajo azul claro”. Es decir, tiene los colores reales pero a la inversa de los descritos por Bertonio.

La *qhawa* hecha cerámica en la Isla Pariti

La antigüedad y difusión de este tipo de tejido queda manifiesta al constatar que varias *qhawa* similares a la descrita, aunque naturalmente no idénticas, ya fueron pintadas en la espectacular cerámica de la Isla Pariti (Sagárnaga Meneses y Korpisaari 2004) en la parte sur del Lago Titicaca, hacia el año 1.000, cuando allí la población era pukina –como en Tiwanaku [o Thiyawanaku]– o tal vez uru, aunque algunos investigadores como Albarracín Jordán y Edward Mathews (1990) sugieren ya entonces la existencia también de federaciones aymaras. Un

ejemplo notable de *qhawa* plasmada en esta cerámica es la vestimenta que utiliza el personaje hoy llamado Señor de los Patos²⁵ y que reproducimos en la Figura 2. Según Pärssinen (comunicación personal a Cristina, diciembre 2006):

De acuerdo a varias fechas radiocarbónicas la cerámica Señor de los Patos fue enterrada, con otra alfarería y algunas decenas de llamas, en uno de los dos pozos de ofrenda alrededor del año 1.000 d.C. Parece que el altar mayor de cerámica fue hecho en la misma isla o cerca, pero proviene de varios estilos étnicos en el ámbito tiwanakota.

La *qhawa* que viste este personaje, tiene la *pampa* en color rojo, dos *tayka* una azul y una amarilla a ambos lados de la *pampa* y luego nuevamente una azul en los bordes del tejido, de modo que resulta simétrica a ambos lados a partir de la *tayka* central. Se utilizan los mismos colores que en la *qhawa* de Coroma pero en diferente posiciones o lugares. El personaje viste además un gorro de cuatro puntas en colores azul y amarillo.

El estilo textil que encontramos en la cerámica del Señor de los Patos pudo haberse expandido



Figura 2. Cerámica del Señor de los Patos, Isla Pariti. Cortesía y fotografía de Jédu Sagárnaga (retoques virtuales para acentuar algunos detalles).

durante el Periodo Expansivo, a otros pueblos pukinas, urus o aymaras del altiplano boliviano hasta llegar a Coroma, donde la composición de rayas cambió dando identidad y pertenencia a otro grupo étnico.

Las *tayka* en la *qhawa* del Señor de los Patos no tienen inversión de colores en la misma cara. ¿Será que la oposición entre alto y bajo, femenino y masculino, que aparece en la *qhawa* de Coroma, se desarrolló más tarde, después del año 1.000 d.C.? ¿Será que esos tejidos de Coroma atestiguan una relación con los uru, pukina o tiwanakota?

El Exilio de los *Jach'a tata Jach'a mama*

El contenido de los *q'ipi* no puede ser visto sin licencias rituales importantes y sin el permiso de las primeras almas a través del ritual de la *pakalla* [Q], un cariño hecho a escondidas (Bubba 1993). Se queman ingredientes rituales como romero, incienso, *q'uwa* (menta silvestre) y *unthu* (grasa de llama). Las autoridades de turno como los *jila-qata*, *sunaxi*²⁶ *mallku* y *kuraka* sacrifican llamas y corderos y ofrecen su sangre (*wilancha*) a esos *q'ipi* para pedir a los antepasados, memoria, salud e inteligencia para solucionar los problemas personales o comunales.

El dos de noviembre, día de los muertos, se procede a llamar el ánimo de todas las almas importantes con agua bendita y elementos rituales. Cuando se considera que todas han llegado, se abren los *q'ipi* y las principales autoridades se visten con la ropa de sus antepasados para bailar una danza que simboliza la fertilidad humana (Bubba et al. 1990) y la continuidad de la vida.

A partir de 1978 y aprovechando esta fiesta llegaron a Coroma traficantes extranjeros de textiles antiguos²⁷, quienes, haciéndose pasar por fotógrafos o investigadores, se llevaron un registro fotográfico completo de los textiles. Luego enviaron a Coroma a sus intermediarios locales entrenados para este fin, con las fotos de los tejidos que querían adquirir y fajos de dólares (Bubba 1987:31). En poco tiempo, muchas piezas “desaparecieron” de los *q'ipi* o fueron cambiadas con tejidos antiguos de otras regiones. Algunas prendas originales fueron divididas en dos, para lograr que el número de prendas coincida con el de los inventarios que guardan las autoridades.

La Batalla por su Retorno

Los textiles salieron de Coroma y Bolivia evadiendo las leyes comunales y las de defensa del patrimonio cultural boliviano que prohíben la exportación de textiles fabricados antes del año 1900. Los *Jach'a tata* y *Jach'a mama* –como manifestaron los *yatiri* [A ‘sabios o adivinos’] al leer hojas de coca– estaban descontentos con su exilio en países del norte, se pusieron a trabajar y escogieron sus aliados (Bubba 1993).

La incautación de tejidos en los Estados Unidos

El primer aliado fue John. Extrañamente recibió una tarjeta de invitación al The San Francisco Show, a llevarse a cabo los días 13 y 14 de febrero de 1988, en San Francisco, California, a pesar de que él no participa de este tipo de eventos ni era un comprador de antigüedades.

La tarjeta de invitación tenía la foto de un tejido antiguo que Steven Berger estaba ofreciendo a la venta. Berger había visitado, en efecto, el pueblo de Coroma en 1985 para la fiesta de difuntos y, según el registro en el libro de actas de la comunidad, tuvo oportunidad de sacar fotografías de varios tejidos. John ya estaba alertado acerca de la importancia de los tejidos de Coroma y estaba indignado por el tráfico al que estaban sometidos. Envío enseguida la tarjeta a Cristina preguntando si la foto correspondía a uno de los “tesoros” perdidos de los *q'ipi*. La foto fue llevada a Coroma y allí fue enseguida reconocida como la *qhawa* o *unku* ceremonial que hemos descrito en detalle más arriba (Bubba 1997).

John asumió el proceso como una “batalla” propia. Sugirió a Cristina viajar a los Estados Unidos para sentar las denuncias correspondientes antes de la realización del show y, para viabilizarlo, hizo contactos con antropólogos y otras personas solidarias²⁸. Viajaron, efectivamente, junto con Pío Cruz Flores, un delegado de los *ayllu* de Coroma, ex *kuraka* y profesor de la escuela de la comunidad. Una vez en San Francisco, tomaron contacto con personal de la embajada de Bolivia en Washington, D.C. y con la oficina de USIA (United States Information Agency). Ambas instituciones tenían conocimiento del caso a través de cartas que Murra les había enviado alertándolos del tráfico ilícito al que estaban siendo sometidos los tejidos de Coroma.

Nuestras aliadas asistieron al show para identificar el puesto, los objetos de venta y conseguir información. Años después John contaba con gragejo a Victoria, Carlos y Jorge: “Yo inventé la idea de enviar una dama vestida elegantísimamente, con diamantes y todo eso, a la exposición de este ‘guaquero’ que vendía tejidos en San Francisco” (Castro et al. 2000:128).

Abreviando²⁹, la Aduana norteamericana, amparándose en la Convención de la UNESCO de 1983 (1970) para frenar el tráfico ilícito de Bienes Culturales, de la que Bolivia y los Estados Unidos son signatarios, confiscó de este traficante norteamericano cerca de 950 objetos, entre los cuales alrededor de 650 eran textiles anteriores a 1900 y por tanto protegidos por la ley boliviana (Bubba 1987:34). Dentro de estas piezas, los delegados de Coroma identificaron 49 textiles provenientes de los *q'ipi*.

Para explicar este saqueo y concientizar acerca del valor ritual de estos tejidos, en marzo 1989 produjimos un video cuyos actores eran miembros de los *ayllu* de Coroma, titulado: *Jach'a tatala Jach'amamalan Thakipa* (El Camino de las Almas)³⁰. John se encargó personalmente de la traducción del texto del castellano al inglés, con la ayuda de Susan Lobo. Lo dedicamos a él y a su amigo Gunnar Mendoza. John dijo que lo habíamos conmovido, al igual que cuando el *Kuraka* Mayor y un delegado de Coroma lo visitaron para agradecerle por su ayuda, en Cochabamba en enero de 1989 cuando se encontraba visitando a sus amigos Rasnake.

Al ver el video, Michael Ratner, del Center of Constitutional Rights, en Nueva York, asumió gratis esta batalla legal y convenció también a la firma Morrison y Foerster, en San Francisco, California, que delegó a William Verick para esta tarea³¹.

En 1990 por consejo de los mencionados abogados, cinco delegados de los *ayllu* de Coroma viajaron de nuevo con Cristina a San Francisco para identificar nuevamente los tejidos incautados. John sigue relatando a Victoria Castro (Castro et al. 2000:128) y sus amigos: “los convencí de enviar una tejedora, porque enviaban solo tíos... y finalmente enviaron una dama que no hablaba castellano, que hablaba puro aymara pero que sí fue de testigo”. Viajó doña Salustiana Martínez de Torrez, delegada del *ayllu* Kuruja, esposa de uno de los Prestes Mayores, cuya participación en la re-verificación de los tejidos fue muy importante.

A través de los documentos personales de Berger, la Aduana norteamericana detectó otros tejidos de Coroma en colecciones y museos privados y enseguida fueron reclamados por los abogados de Coroma, con los que John mantenía permanente contacto.

Finalmente, después de más de cinco años de juicios, negociaciones, envíos de pruebas y realización de todo tipo de rituales, 49 tejidos volvieron a sus *ayllu* de origen (Bubba 1993). En Coroma las almas fueron recibidas con grandes honores, fiestas y rituales que duraron más de quince días.

Impactos complementarios

La situación de emergencia de los textiles de Coroma por el tráfico intenso al que estaban sometidos, nos condujo a solicitar al gobierno norteamericano la firma de un Acuerdo Bilateral de Emergencia, que prohibía el ingreso de los tejidos ceremoniales de Coroma a los Estados Unidos. La solicitud fue revisada por un Comité compuesto por varios miembros, incluidos representantes de vendedores de arte. Por su prestigio académico, Murra fue constantemente consultado por el personal de USIA acerca de la veracidad de los argumentos vertidos por el gobierno de Bolivia y Coroma, en los documentos y pruebas que respaldaron la solicitud (Cultural Property Advisory Committee 1983:7).

El acuerdo se aprobó y las restricciones entraron en vigencia en marzo de 1989 por cinco años y después otros tres. Este acuerdo nos permitió convencer a las autoridades nacionales y directores de museos a hacer una solicitud más amplia y a partir de diciembre del 2002 todos los bienes culturales bolivianos están protegidos y su ingreso a los Estados Unidos está prohibido³².

Otro impacto significativo fue la expansión del caso al Canadá. En julio de 1988 Berger, alarmado por la incautación y las posibilidades de ser enjuiciado por el gobierno norteamericano, Bolivia y Coroma, envió desde Nueva York, a su socio Roger Cornelius Yorke en Halifax, Nueva Escocia, Canadá, un paquete que contenía una *llaquta* (manto de hombre) con una tarjeta adicionada que decía “tejido ceremonial de Coroma”.

Agentes de la Aduana norteamericana siguieron el paquete y consiguieron que la Policía Montada canadiense incautara a Yorke alrededor de 6.000 objetos, 428 de los cuales fueron reconocidos como patrimonio cultural boliviano y 100 tejidos etnográficos procedentes del Perú. Aplicando la estricta

legislación canadiense sobre la Convención de la UNESCO, Yorke fue declarado culpable.

En diciembre del año 2002, estos 428 bienes culturales, en su mayoría textiles, dentro de los que logramos identificar unos 40 tejidos ceremoniales de Coroma, han retorna a Bolivia, y Perú recuperó también los suyos. Fue la primera vez que un caso de importación ilícita de bienes culturales llegaba a una corte canadiense.

Por supuesto, John siguió paso a paso todo el proceso y cuando todos estábamos felices por lo logrado, él reaccionó más cautelosamente. Consideró que era un “fracaso”, porque no se había podido recuperar el conjunto de los 1.000 de Estados Unidos y los 6.000 de Canadá. Su solidaridad no se reducía a Coroma. Quería abarcar a todos los pueblos saqueados de los Andes.

* * *

Quizás John ha partido sin saber a cabalidad lo que hizo por nosotros: el caso de Coroma marca un hito en la recuperación del patrimonio cultural de los pueblos indígenas. Fue la primera vez que Bolivia recuperaba parte de su patrimonio cultural y este proceso tuvo gran difusión a nivel mundial. Esta lucha quijotesca sigue porque “poderoso caballero es Don Dinero”. Sin embargo, desde el retorno del primer lote en septiembre del año 1992 a la fecha, no han vuelto a suceder robos ni cambios de tejidos.

En la celebración de Todos Santos después de la primera recuperación de tejidos, Cristina y Xavier estuvimos en Coroma compartiendo con los *ayllu* la alegría del retorno de las almas. Los tejidos que las reviven están guardados de nuevo en los *q'ipi* ceremoniales. Felices, todos participamos en los ritos que se les brindan en esta fecha. Esta vez los *q'ipi* fueron incluso al templo para asistir, junto con todos los comunarios, a una solemne misa en su honor.

Más tarde, llegado el momento, en la casa del *kuraka* mayor se abrió el *q'ipi* con los tejidos recuperados y, tomando la debida nota de todo, el *kuraka* nos fue pasando una *qhawa*, *urkhu* (vestido precolombino de uso femenino) o poncho a cada uno de los asistentes para revestirnos y todos nos pusimos a bailar, cada uno con el alma que siglos atrás había vestido aquella misma prenda. Gracias a que John nos había ayudado a todos a cargar esa responsabilidad de recuperar las almas robadas, ahora nos sentíamos todos en comunión íntima con los *Jach'a tatala*, *Jach'a mamala*.

Pachi pachi, John, tukuy sunquykuwan. Kunan Coroma Jach'a tatalawan Jach'a mamalawan kakuskanki, chaymantarí paykunawan khuska k'anchariwayku aswan sinchita maqanaykupaq. Tinkunakama! [Mil gracias, John, de todo corazón. Ahora estás junto con los abuelos y abuelas fundadores de Coroma y, con ellos, nos alumbras para que luchemos con más fuerza. ¡Hasta encontrarnos de nuevo!].

Referencias Citadas

- Archivo Nacional de Bolivia. Sucre, Bolivia (ANB)
 1855 Rev. 243
 1855 Rev. 244
- Archivo del Kuraka Mayor de Coroma (AKMC)
 1603 Petición realizada por “don Pedro cuya casique de la parcialidad de los sibaruyos y en nombre de los demás casiques principales... de los indios de la parcialidad reducidos en los pueblos de todos Santos de Quislaya y San Francisco de Coroma ...ante del capitán Pablo Alonzo Corregidor y Justicias mayor”... para que mande se pueblen los indios de la dicha parcialidad en un pueblo nuevo.
- Abercrombie, T.
 2006 *Caminos de la Memoria y del Poder. Etnografía e Historia en una Comunidad Andina*. La Paz: IFEA, IEB, ASDI. (Original inglés, 1986).
- Albaracín Jordán, J. y J. Edward Mathews
 1990 *Asentamientos Prehispánicos del Valle de Tiwanaku*. Producciones Cima, La Paz.
- Albó, X., compilador
 1988 *Raíces de América: El Mundo Aymara*. Alianza Editorial y UNESCO, Madrid.
- 2008 Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú. *Cuadernos de Investigación* 71. CIPCA, La Paz.
- Albó, X. y F.X. Barrios
 2007 *Por una Bolivia Plurinacional e Intercultural con Autonomías*. PNUD, La Paz.
- Bertonio, L.
 1984 [1612]. *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Edición facsimilar. CERES, IFEA, MUSEF, Cochabamba.
- Bouysse-Cassagne, T.
 1987 *La Identidad Aymara: Aproximación Histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. Hisbol/IFEA, La Paz.
- Bubba, C.
 1987 Tráfico ilícito de los bienes de las comunidades: el ejemplo de Coroma. En *Cent objects disparus / One hundred missing objects. Saqueo en América Latina. Looting*

- in Latin America. Pillage en Amérique Latine.* pp. 30-35 y 50-51. ICOM/UNESCO, París.
- 1993 Nos querían robar el alma. *Cuarto Intermedio* 29:34-64. Cochabamba.
- 1997 Los rituales a los vestidos de María Titicahua, Juana Palla y otros fundadores de los ayllu de Coroma. En *Saberes y Memorias en los Andes. In Memoriam, Thierry Saïgnes*, compilado por T. Bouysse-Cassagne, pp. 377-400. IHEAL /IEFA, Lima.
- Bubba, C., P. Cruz, D. Mendieta y J. Romero
1990 Los textiles de Coroma. *Revista UNITAS* 1:5-9, La Paz.
- Castro, V., C. Aldunate y J. Hidalgo, editores
2000 *Nispa ninchis. Conversaciones con John Murra*. IEP, IAR, Lima.
- Condarco, R.
1971 Simbiosis interzonal. En *El Escenario Andino y el Hombre*, editado por R. Condarco, pp. 537-551. Renovación, La Paz.
- Condarco, R. y J. Murra
1987 *La Teoría de la Complementariedad Vertical Ecosimbólica*. Hisbol, La Paz.
- Cultural Property Advisory Committee
1988 *Report of the Cultural Property Advisory Committee on the Request of the Government of Bolivia*. U.S. Information Agency, Washington, D.C.
- Díez de San Miguel, G.
1964 [1567] *Visita hecha a la provincia de Chucuito y otros textos complementarios*. Versión paleográfica, estudios y edición de Waldemar Espinoza Soriano. Apreciación etnológica de John V. Murra. Casa de la Cultura, Lima.
- Espinosa Soriano, W.
1981 El reino aymara de Quillacca-Asanaque, Siglos XV y XVI. *Revista del Museo Nacional* 45:175-274. Lima.
- Gisbert, T., S. Arze y M. Cajías
1992 *Arte Textil y Mundo Andino*. (2ª edición). Editorial TEA, Buenos Aires.
- Guaman Poma de Ayala, F.
1980 [1612] *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición de John V. Murra y Rolena Adorno; traducciones quechua de Jorge L. Urioste. Siglo XXI, México.
- Korpisaari, A. y M. Pärssinen, editores
2005 *Pariti: Isla, Misterio y Poder. El Tesoro Cerámico de la Cultura Tiwanaku*. Producciones Cima, La Paz.
- Lozano Machuca, J.
1965 [1581] Carta del factor de Potosí Juan Lozano Machuca al virrey del Perú, en donde se describe la provincia de los Lipes [1581]. En *Relaciones geográficas de Indias*, editado por M. Jiménez de Espada, II, pp. 60-63. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- Martínez, J.L.
1995 Papeles distantes, palabras quebradas. Las informaciones sobre Lípez en el siglo XVI. En *Espacio, Etnias, Frontera. Atenuaciones Políticas en el Sur del Tawantinsuyu. Siglos XV - XVIII*, editado por A.M. Presta, pp. 251-284. ASUR, Sucre.
- Milla Euribe, Z.
1990 *Introducción a la semiótica del Diseño Andino Precolombino* (Edición bilingüe español/inglés). CONCYTEC, Lima.
- Morales, A. de, editor
1977 *Repartimiento de tierras por el Inca Huayna Cápac (testimonio de un documento de 1556)*. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.
- Murra, J.V.
1975 *Formaciones Económicas y Políticas en el Mundo Andino* (Primera antología, reproducida y ampliada en la de 2002). IEP, Lima.
- 1980 [1955] *La Organización Económica del Estado Inca*. (1ª ed. 1978; traducción española de su tesis doctoral de 1955). Siglo XXI, México.
- 1987 El aymara libre de ayer. En *Raíces de América: el Mundo Aymara*, compilado por X. Albó, pp. 51-72. Alianza Editorial y UNESCO, Madrid.
- 2002 *El Mundo Andino. Población, Medio Ambiente y Economía*. IEP y Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Murra, J.V., editor
1991 *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1568-1570)*. Monografías Quinto Centenario, Madrid.
- Platt, T., T. Bouysse-Cassagne y O. Harris
2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia Antropológica de una Confederación Aymara*, con el aliento de Thierry Saïgnes. IFEA, Plural, University of St. Andrews, University of London, Inter American Foundation, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, La Paz.
- Ramírez Valverde, M.
1970 [1557] Visita a Pocona. *Historia y Cultura* 4:269-308. Lima.
- Sagárnaga Meneses, J.A. y A. Korpisaari
2004 Pariti, la isla que asombró al mundo. En *Pariti: Isla, Misterio y Poder. El Tesoro Cerámico de la Cultura Tiwanaku*, editado por A. Korpisaari y M. Pärssinen, pp. 39-52. Producciones Cima, La Paz.
- Silverman, G.
1994 *El Tejido Andino. Un Libro de Sabiduría*. Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial, Lima.
- Wachtel, N.
1979 Les mitimaes de la vallée de Cochabamba: la politique de colonisation de Huayna Capac. En *American States and Indianist Policies*, Stanford University Press, Palo Alto, California; y *Journal de la Société des Américanistes* 67:297-324.
- 1981 Los mitimaes del valle de Cochabamba, la política de colonización de Wayna Capac. *Historia Boliviana* 1(1):21-58. Cochabamba.
- Wolf, F.
2002 En *El Mundo Andino. Población, Medio Ambiente y Economía*, editado por J.V. Murra, pp. 11-12. IEP y Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Vídeo: *Jach'atalalaq Jach'amamalan thakipa (El Camino de las Almas)*. 1989. Investigación y producción: Cristina Bubba. Dirección: Eduardo López. Derechos: Hisbol y Coroma.

Notas

- ¹ *-wanchik* ‘a nosotros’, inclusivo; *-ysi-* ‘ayudar a’, en quechua.
- ² En aymara padre y madre se dice también, más específicamente, *awki* y *tayka*.
- ³ En su resumen (folios 120ss) el visitador cita sobre todo a Larecaja, y a la “provincia [sic] Capinota”, asociada a La Paz, y, dentro de ella estaría “Chicanoma”, productora de coca. En el mapa que se añade tanto en la edición de la Visita como en el artículo de 1968 Murra asume –apoyado por Carlos Ponce– que la citada “provincia” corresponde al actual Capinota en Cochabamba; pero ese nombre aymara aparece también en Larecaja y posiblemente otros lugares de La Paz. Una de las referencias más antiguas a Capinota de Cochabamba, dice más bien que en 1559 llegaron los frailes de San Agustín al “Asiento de indios Soras [del altiplano orureño]... llamado precisamente Capinota” (en: <http://capinota.com/historia.htm>, visitado el 4-VII-2008).
- ⁴ Nótese que, al menos según CONAMAQ, no hablan de una genérica “nación aymara” sino de varias, semejantes a unidades territoriales intermedias como ésta (Albó y Barrios 2007:243-247).
- ⁵ Antología de 26 trabajos claves de John Murra, de esta edición (2002 [1985]), que incluye sus versiones más actualizadas, citamos los siguientes, indicando su fecha original y resaltando con asterisco [*] los que ya estaban en la antología de 1995: 1961 “Guaman Poma de Ayala”; 1962* [1958]. “La función del tejido en varios contextos sociales y políticos”; 1972*. “El ‘control vertical’ de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas”; 1975*. “Un reino aymara en 1567” (Versión del original inglés de 1968, actualizada en la edición castellana de 1975); 1985. “El ‘archipiélago vertical’ once años después”; 1992, “Los cultivadores aymara de la hoja de coca: dos disposiciones administrativas (1568-1570)”; 1999 “El Tawantinsuyu”.
- ⁶ En Castro et al. (2000:217-221) se incluye la contribución de Xavier Albó, con anécdotas y apreciaciones referidas en buena parte a este período en Bolivia y que ilustran lo que aquí anotamos más brevemente.
- ⁷ Compartimos plenamente la apreciación de Freda Wolf sobre este don de Murra cuando dice que “gran parte de su influencia se debe a sus conferencias. Su fascinación y pasión por el mundo andino eran casi palpables a su público” (en su semblanza inicial en Murra 2002:12).
- ⁸ En 2006-2007 fue secretario y miembro de la nueva Asamblea Constituyente, tan centrada en lo indígena.
- ⁹ Texto manuscrito de 1983, recogido por Hugo Daniel Ruiz.
- ¹⁰ Ver detalles en Albó (2002:218).
- ¹¹ Ver Lozano Machuca (1965 [1581]) y Martínez (1995:305).
- ¹² Comentario de Tristan Platt a un primer borrador de este trabajo (ver Platt et al. 2006:262, 263 y 297). Le agradecemos sus valiosas sugerencias.
- ¹³ En rigor, *tumäwi* (a), que significa el lugar en que [las autoridades] andan “de pueblo en pueblo, o de casa en casa o de calle en calle” (Bertonio 1984 [1612] II:393). De ahí el apellido tumiri ‘el que da tales vueltas’ equivale a autoridad. Este término ya aparece, en este mismo sentido, en uno de los cantos aymaras de Guaman Poma (1980 [1612]:327).
- ¹⁴ Revisitas 243 y 244 ANB, 1855, en Bubba (1997:383).
- ¹⁵ *Chullpa* es el nombre que se da a los primeros habitantes de los Andes, que vivieron en la oscuridad, habiendo varios mitos sobre esa época. Los urus se consideran descendientes directos de ellos y los actuales Coroma, de acuerdo con Justina Figueroa, se consideran *chullpa puchu* ‘resto de los chullpa’ (Bubba 1997:378). También se denomina *chullpa* a los restos humanos que están enterrados en lugares especiales que son considerados muy antiguos.
- ¹⁶ No existen fechas radiocarbónicas, sin embargo las dimensiones, los colores y los diseños nos brindan datos que pueden ayudarnos a hacer dataciones bastante aproximadas, además de las comparaciones con prendas estudiadas y datadas en diferentes períodos, que aportan con datos.
- ¹⁷ De acuerdo con los Coroma que analizaron las fibras, estas provienen de los camélidos y otros animales citados. En Coroma continúan escogiendo fibras de ciertas partes del cuerpo de los animales para tejer diferentes tipos de prendas. Las fibras del cuello y del vientre son utilizadas para tejer prendas más finas. Las fibras pueden ser fácilmente distinguidas por su tamaño y calidad, es decir, la suavidad, el brillo y otros rasgos. El tipo de fibras utilizadas en las prendas conservadas en los *q'ipi* han sido transmitidas oralmente a los Coroma.
- ¹⁸ Citamos el vocabulario de Bertonio según sus páginas originales, mantenidas en las ediciones facsimilares de 1956 (Ediciones Don Bosco, La Paz, 1956) y de 1984 (CERES, IFEA, MUSEF, Cochabamba), que es la que aquí usamos. Murra (2002 [1985]:190) está en lo cierto al decir que este jesuita es “autor del mejor de los primeros diccionarios andinos”. Existe otra edición reciente de Radio San Gabriel, La Paz, 1993, que reordena las palabras según su refonemización moderna. Se puede consultar también en www.lenguaandina.org.
- ¹⁹ Aunque, en aymara significaba “la mantellina o tocado de las indias” (Bertonio 1984 [1612] II:377).
- ²⁰ *Ch'imišqa* [A] es el nombre de una técnica de hilado. Se hilan fibras de un solo color y se las tuerce con otras fibras de varios colores, de modo que el resultado es una especie de jaspeado.
- ²¹ Según los citados autores, los Qaraqara-Charka parecen haberse distinguido como *janq'u-wila*, blanco y rojo. Ver otros ejemplos relaciones de diseños textiles y la organización social en Milla Euribe (1990:48) y Silverman (1994:56).
- ²² Contrátese Bertonio (1984 [1612] II:385-386 y 42) con (1984 [1612] I:126-127).
- ²³ Bouysse-Cassagne (1987:32) asocia lo masculino con el origen celestial y lo femenino con el acuático, aunque no necesariamente con la profundidad. Tómese en cuenta, de todos modos, que en el complejo sistema dual andino es común que lo que desde cierta perspectiva se considera masculino, desde otra, aparece como femenino.
- ²⁴ Reeditado en 1987 en Madrid en la colección Historia 16. Se cita por las páginas del original, ajustadas de manera consecutiva por los editores.
- ²⁵ Korpisaari y Pärssinen (2005: figuras 7 y 8).
- ²⁶ Los *kuraka* son la máxima autoridad originaria a nivel de cada parcialidad; en Coroma son dos: uno para *aransaya* y otro para *urinsaya*. Los *jilaqata* son la autoridad originaria

- a nivel de cada ayllu Menor en ambas parcialidades. Los *sunaxi mallku* son los Alcaldes Cobradores de los *ayllu* más grandes, o con mayor número de contribuyentes, correspondientes a la parcialidad inferior.
- ²⁷ Para más explicaciones sobre los métodos del tráfico ilícito, ver “Nos querían robar el alma” (Bubba 1993).
- ²⁸ Entre ellos, Susan Lobo, Ann Medlin, Lynn Meisch, Karen Olsen, Inge y Roger Rasnake, Elayne Zorn y representantes de las *first nations* (indígenas locales), como Victoria Bomberry de la nación Muscogee.
- ²⁹ Para mayores detalles legales, ver Bubba 1993 y 1997.
- ³⁰ Literalmente en aymara es: ‘El camino de los abuelitos y abuelitas’, es decir los padres fundadores del ayllu. Eduardo López dirigió la filmación del video, basado en las investigaciones de Cristina Bubba y Kevin “Benito” Healy consiguió el financiamiento de la IAF. La edición en inglés fue llevada a cabo por Karen Ranuchi.
- ³¹ El video mencionado fue premiado en dos oportunidades en 1990: en La Paz, Bolivia, con el premio Llama de Plata, Canal 2, TVB, Mejor Video; y en Caracas, Venezuela, con la Primera Mención en el Festival Internacional de Vídeo de los Pueblos Indígenas. Este video es actualmente utilizado en Washington, DC, para educar al personal diplomático acerca de los daños que produce el tráfico ilícito de bienes culturales.
- ³² Sin embargo el tráfico continúa. A la fecha no se ha llevado a cabo ninguna nueva incautación importante de bienes culturales bolivianos en ese país, mientras varias páginas web siguen ofertando tejidos antiguos a la venta.

