

# LA TEMPORALIDAD DE LAS PRÁCTICAS: ORGANIZACIÓN DEL PAISAJE Y FORMAS DE MEMORIA EN COMUNIDADES ACTUALES DEL ALTIPLANO SURANDINO. EL CASO DE VILLA CANDELARIA, NOR LÍPEZ, BOLIVIA.

THE TEMPORALITY OF PRACTICES: LANDSCAPE ORGANIZATION AND  
MEMORY-WAYS IN PRESENT COMMUNITIES OF THE SOUTH ANDEAN  
ALTIPLANO. THE CASE OF VILLA CANDELARIA, NOR LÍPEZ, BOLIVIA.

GUAGLIARDO, JUAN PABLO<sup>I</sup>

ORIGINAL RECIBIDO EL 30 DE OCTUBRE DE 2009 • ORIGINAL ACEPTADO EL 13 DE DICIEMBRE DE 2010

## RESUMEN

Exploramos una serie de prácticas inscriptas e incorporadas que los agricultores de Villa Candelaria (Nor Lipez, Bolivia) llevan a cabo en su vida cotidiana y en ocasiones conmemorativas para identificar algunas formas en que se reproduce la memoria social. Las acciones y representaciones que hemos registrado, evidencian una trama intercultural de historias entrelazadas que han sido reformuladas a través del tiempo y el espacio, mediadas por relaciones de poder capitalistas. Este trabajo forma parte del conjunto de estudios etnográficos y etnohistóricos que han ligado indisolublemente la producción con la reproducción social. Su propósito es generar recursos interpretativos para abordar el análisis de los paisajes agrarios de las sociedades surandinas en su propia dimensión histórica.

**PALABRAS CLAVE:** Memoria social, sociedades surandinas, prácticas inscriptas e incorporadas, producción y reproducción social

## ABSTRACT

In this paper we explore many inscribed and embodied practices performed by farmers of Villa Candelaria (Nor Lipez, Bolivia) in their daily lives and in commemorative ceremonies in order to identify some ways in which social memory is reproduced. The registered actions and representations showed an intercultural net of interweaved histories which were reformulated across the space and time, mediated by capitalists power relations. This article is part of the group of ethnographic and ethnohistoric studies that indissolubly joined social production and reproduction. Its purpose is to generate interpretative resources that may allow the analysis of the agrarian landscapes of southern Andean societies in their own historical dimension

**KEYWORDS:** Social memory, southern Andean societies, inscribed and embodied practices, social production and reproduction

<sup>I</sup> INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA Y PENSAMIENTO LATINOAMERICANO • 3 DE FEBRERO 1378 (C1426BJN), CIUDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA • E-MAIL: jglibre@gmail.com

## INTRODUCCIÓN

El estudio de la historia de los paisajes agrarios de las sociedades del sur andino (Noroeste de Argentina, Suroeste de Bolivia y Norte de Chile) desde la lógica práctica de la producción campesina se inició en la arqueología argentina recién durante los últimos años, manifestando un vuelco respecto de los enfoques más tradicionales y acompañando críticamente una mirada “desde abajo hacia arriba” (Erickson 1993, 2006; Korstanje 2005; Quesada 2006, 2007).

Dicha mirada revaloriza la capacidad autónoma de la unidad doméstica para regular el volumen de la producción a través del tiempo, de forma tal que se opone a los enfoques que, para explicar cualquier proceso de intensificación agrícola en el pasado, suponen la gestión previa de una *elite* capaz de obtener el excedente necesario para financiar su ambición de poder y riquezas. Sin tal estímulo, los campesinos evitarían producir más allá de sus necesidades de subsistencia (Earle 1997; Kolata 1993; Stanish 1994).

En contraste con tales posturas elitistas, que obstaculizan la posibilidad de discutir formas diversas de negociación del poder social (McGuire y Saitta 1996), la perspectiva revisionista se propone encarar el estudio de los paisajes agrarios como artefactos (Erickson 2006) a la vez que reivindica la agencia de los campesinos, lo cual implica construir una instancia nítidamente superadora a las estrategias tipológicas para entender las formas en que la gente pudo haberse organizado en el pasado.

En efecto, la concepción de los paisajes como “diseñados, trabajados, construidos y humanizados” (Erickson 2006: 350), constituye un primer gran paso hacia la reinterpretación del espacio y del tiempo, pues en todo proceso de construcción social intervienen relaciones de poder. Una problematización de la espacialidad de la vida social implica realizar una apertura hacia la contradicción,

el conflicto y la transformación (Soja 1985) e involucra un proceso recursivo, en el sentido de que dicha construcción social, en la práctica, obliga a pensar en la medida en que las personas se hallan influenciadas por el lugar en que viven, trabajan y habitan.

A partir de este revisionismo crítico hemos construido nuestra postura, la cual entiende que los materiales, lugares y personas se constituyen recíprocamente en la práctica. En consecuencia, a través del estudio de las prácticas (Bourdieu 1977) podremos rastrear aspectos centrales de la vida social como lo son las memorias, los paisajes y las identidades (Gillespie 2008; Küchler 1993; Martínez 2001; Nielsen 2008b). Así, explorar la naturaleza de las relaciones que se ponen en juego entre las formas inscriptas e incorporadas de memoria en las comunidades actuales, nos permite dimensionar a la memoria social como fuerza modeladora del presente y discurrir la conformación de la historia en sus propios términos (Abercrombie 2006).

Esto implica asumir una visión que enfatice una genealogía de las prácticas (Pauketat 2001). Su seguimiento a partir del análisis de la cultura material, de las fuentes etnohistóricas y de la etnografía andinas, ha permitido ligar de forma indisoluble a la producción con la reproducción social (Martínez 2001; Platt 1976; Salomon 1995; Sillar 1996), pues se ha destacado la perpetuación de la agencia de los muertos a través de las prácticas de los vivos en general (como fundadores de los grupos de parentesco o *ayllus*), y en las celebraciones relacionadas con el calendario agrario, así como su injerencia para promover la fertilidad de tierras y manadas, proteger las cosechas, proveer abundancia de alimentos, aguas y pasturas, etc. en particular, lo cual ha facilitado la generación de interpretaciones para diversos contextos históricos en la región sin descuidar los cambios que la veneración a los antepasados tuvo a lo largo del tiempo (Isbell 1997; Nielsen 2008b; Wachtel 2001).

Nuestro programa de investigación define a los paisajes agrarios como lugares “dedicados tanto a labores agrícolas como ganaderas y a las formas de organización que permiten llevar a cabo tales actividades” (Fernández Freire 2007: 90) y propone estudiarlos desde la Arqueología como espacios de poder, vinculando las dimensiones material, espacial e histórica de la práctica. El proyecto, en consecuencia, evalúa el potencial del análisis de dichos paisajes como una línea de evidencia tendiente a esclarecer la dinámica sociopolítica y la lógica reproductiva de las sociedades del altiplano surandino tomando como punto de referencia la segunda fase del período de Desarrollos Regionales (1250-1450 DC), pues ha sido argumentado que alrededor de siglo XIII se produjeron transformaciones demográficas, ambientales y tecnológicas que habrían conducido a la invención de nuevas tradiciones y al establecimiento de órdenes políticos multicomunitarios a escala regional (Nielsen 2008b).

Pensamos que el pasado prehispánico y el presente etnográfico pueden ayudarse a entender recíprocamente (Abercrombie 2006); por ello, estudiaremos las prácticas productivas de los campesinos siendo que, en su interacción, se negocian cotidianamente ciertas disposiciones relativas a la organización del trabajo, el modo de uso y tenencia de las tierras (Korstanje 2005; Mayer 2002; Quesada 2006, 2007).

Analizamos entonces en este artículo uno de los módulos correspondientes a aquel programa de investigación: las prácticas inscritas e incorporadas de los comuneros de Villa Candelaria (Nor Lípez, Bolivia), comprendidas como lógicas de acción que hace presentes dos estados de capital acumulado, objetivado en las instituciones y en los cuerpos (Bourdieu 1990). Al referirnos a prácticas inscritas, estamos aludiendo a rastros de la memoria que existen como marcas, particularmente en las tradiciones de objetos, monumentos y edificios, que funcionan como ayuda-memoria por estar culturalmente cons-

truidos para connotar y consolidar la posesión de eventos pasados: el vínculo entre pasado, presente y futuro es hecho a través de la materialidad (Rowlands 1993). Por su parte, las prácticas incorporadas hacen referencia al modo en que los lugares y las cosas son memorizados, más que una marca para algo que debe recordarse. En la dimensión material de estas prácticas, los objetos son destruidos o quitados de circulación se convierten en memoria en su ausencia (Rowlands 1993). Las prácticas incorporadas constituyen una de las formas en que el *habitus* (el sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, pensamiento y acción) se manifiesta a nivel profundo en la forma de posturas, maneras de vestir, pararse, mirar, hablar o caminar (Bourdieu 1977, 1990).

A través de esta doble caracterización de las prácticas, se lleva a cabo la reproducción de la memoria social. Cabe destacar que su formato, en la región andina, ha sido contradictorio y heterogéneo por haberse constituido en el escenario de interrelaciones culturales que tuvieron como característica siglos de violencia, resistencia y adaptación (Abercrombie 2006).

Por cuestiones experimentales, hemos decidido identificar algunas de estas prácticas y analizar cómo se expresan a dos escalas: en su vida cotidiana y en ocasiones conmemorativas. Para De Certeau, las prácticas cotidianas componen el ambiente de la antidisciplina, pues refieren a modos de operación o esquemas de acción a través de las cuales los usuarios se reapropian del espacio disciplinado, es decir que se trata de tácticas en las que se busca jugar con los acontecimientos para hacer de ellos ocasiones furtivas (De Certeau 1996). Para Connerton, las ceremonias conmemorativas constituyen eventos que forman parte de un fenómeno más amplio, la acción ritual. Los ritos son actos expresivos y formalizados, estereotipados y repetitivos no sujetos a variación espontánea, lo cual impli-

ca continuidad con el pasado. Las ceremonias conmemorativas rememoran un conjunto de eventos fundadores en forma de ritos y juegan un rol significativo en la constitución de la memoria comunal, así como son medios de su transmisión (Connerton 1989).

A continuación articularemos estas prácticas en el escenario planteado, tomando como eje las tensas relaciones entre estructura y agencia en un contexto de vinculación a la economía de mercado.

### BREVE DESCRIPCIÓN DE LA COMUNIDAD DE VILLA CANDELARIA: EL ESPACIO, LOS GRUPOS Y LOS AGENTES SOCIALES.

Situada a unos 3.650 msnm en la península de Colcha K, provincia Nor Lípez, departa-

mento Potosí, Bolivia, la comunidad de Villa Candelaria (FIGURA 1) agrupa una población estable de entre 30 y 40 unidades domésticas (alrededor de 150 personas con residencia casi permanente allí; ver TABLA 1).

La mayoría vive de la agricultura siendo la quinua (*Chenopodium quinua*) su cultivo más importante por ser la base de su alimentación y por la cada vez más pronunciada demanda mercantil, completando la papa (*Solanum tuberosum*) el rango de cultígenos tradicionales.

También producen cultígenos de origen europeo como cebada (*Hordeum vulgare*) y habas (*Vicia faba*) en huertas familiares intensamente abonadas e irrigadas. Algunas familias practican, además, el pastoreo en los cerros (numerosos rebaños de llamas y algunos burros). Cabe decir que el componente pastoril ha ido retrocediendo dentro del rango de prácticas productivas de los campesinos, como acom-

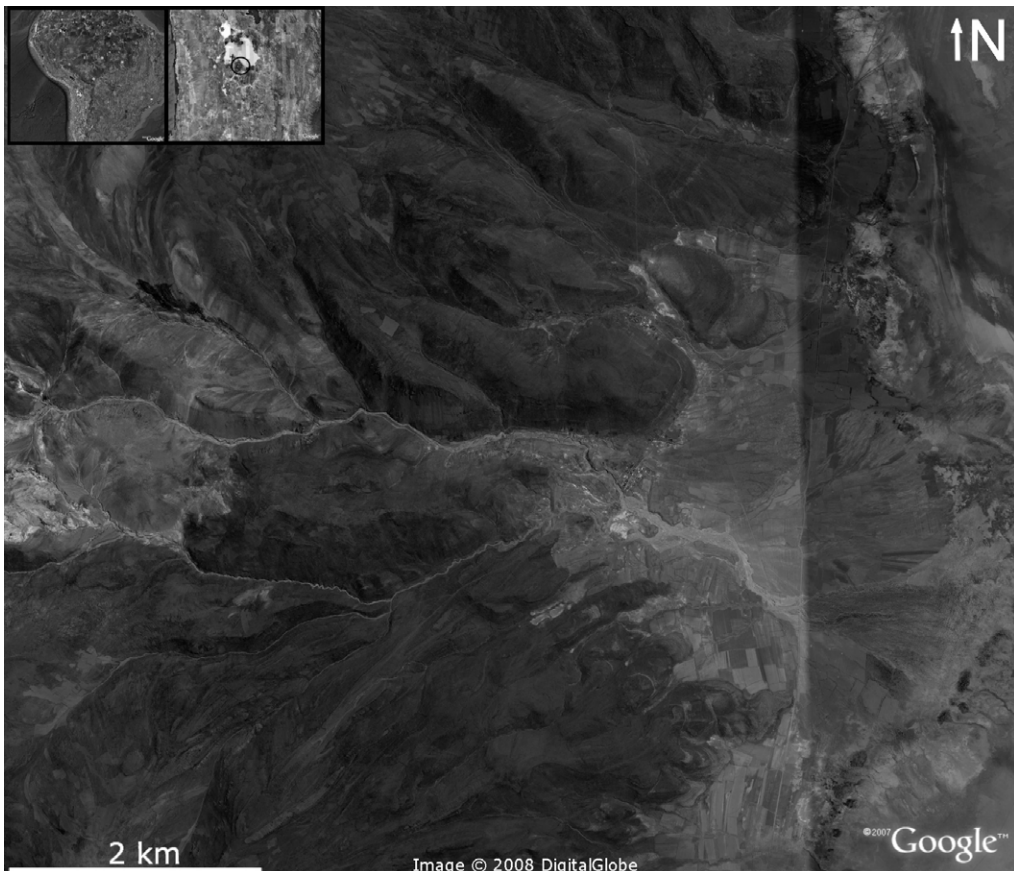


FIGURA 1 • VILLA CANDELARIA EN EL CONTEXTO DE AMÉRICA DEL SUR.

pañando la tendencia de los jóvenes a migrar hacia las ciudades en busca de trabajo o para iniciar estudios superiores.

Salvo contados casos, los comuneros prefieren concentrarse en la producción agrícola para vender quinua en el mercado o volcarse a otras actividades de diversa índole, pues en la actualidad la carne y derivados (cuero y lana) puede comprarse cuando los pastores de la comunidad carnean animales y venden sus partes, cuando lo hacen en comunidades vecinas o durante las ferias que se realizan semanalmente en la ciudad de Uyuni (distante unos 100 km), a las que acceden gracias a la facilidad que ofrece el servicio de colectivos que vincula ambas localidades.

De acuerdo con algunos testimonios, el pastoreo de llamas (*Lama glama*) es una actividad suprafamiliar; un rebaño se conforma con animales de varias familias emparentadas en forma directa (hermanos de sangre) o no. El cuidado de los animales requiere especial atención durante el tiempo de siembra (comienza en agosto y finaliza en octubre) y el de cosecha (se inicia en abril y culmina los primeros días de mayo), cuando se los guarda por la noche en corrales comunales para evitar que coman los cultivos. Durante ese período, los comuneros contratan niños pastores que pro-

vienen de otros pueblos a quienes se les da casa, ropa y comida; en la comunidad prefieren que sus hijos vayan a la escuela. Una vez iniciada la cosecha, las llamas son liberadas.

En síntesis, las “tropas” se encierran entre los meses de noviembre y abril y quedan libres el resto del año, aunque sus movimientos son observados por los miembros de las familias todas las semanas. Contabilizamos unos cuatro rebaños de llamas en Villa Candelaria, cada uno agrupando entre 30 y 45 animales que no tienen restricciones para pastar dentro del territorio de la comunidad.

Al respecto, los límites de este territorio parecen superponerse con lugares que otras comunidades vecinas reclaman como propios, por lo que se disparan tensiones intercomunitarias (relativas por ejemplo a las áreas de pastoreo de cada comunidad o al descuido que pudieren tener los pastores al no controlar a sus animales en los períodos clave para el crecimiento de los cultivos, cuyos primeros brotes resultan ser una tentación irresistible para las llamas). Los disgustos provocados por el descuido de las normas consuetudinarias se elevan durante las asambleas, el ámbito de toma de decisiones al interior de cada comunidad. Más tarde, el corregidor (máxima autoridad de cada pueblo) transmite a su par

Variables	N	%	Definición
Cantidad de habitantes	273	100%	Pobladores registrados en el censo.
Cantidad de Unidades Domésticas (UD)	63	100%	Familias con casa en la Comunidad y campos productivos.
Cantidad de UD residentes	34	54%	Familias con residencia permanente en el pueblo.
Cantidad de UD no residentes	29	46%	Familias que viven fuera de Candelaria.
Cantidad de UD que trabajan los campos	53	84%	Familias que producen en sus campos.
Promedio de edad de adultos residentes	51,74	-	Media de edad de hombres y mujeres con residencia estable que encabezan cada UD.
Promedio de edad de adultos no residentes	33,28	-	Media de edad de hombres y mujeres no residentes que encabezan cada UD.

Tabla 1 • COMPOSICIÓN DE LA POBLACIÓN DE VILLA CANDELARIA AL MES DE JULIO DE 2008

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA. CENSO PROVISTO POR LA AGENTE MUNICIPAL, SRTA. CINTHIA MAYORGA.

los reclamos que en las reuniones previas hubieren realizado los vecinos. Dichos reclamos suelen resolverse pacíficamente.

Prácticamente el 50% (29: 63) de las unidades domésticas registradas no participa de la vida cotidiana de la Comunidad, pese a que conserva sus campos y sus casas en Villa Candelaria. Muchos de estos pobladores (de las unidades domésticas no residentes) vuelven cuando comienza la temporada de siembra de quinua y papa (entre agosto y octubre) y de la respectiva cosecha (entre abril y mayo); durante el resto del año tienen otras actividades, que desarrollan generalmente en ámbitos urbanos. Uyuni el destino más elegido para asentarse dada su cercanía.

La mayoría de los residentes estables de Villa Candelaria (totalizan 34 unidades domésticas) posee una casa en Uyuni, una estrategia común desarrollada para que los hijos de los campesinos puedan tener un alojamiento seguro hasta concluir los estudios de nivel medio, pues los de grado inicial se completan en la escuela de la comunidad. Cabe decir también que muchos de los residentes incluidos en este grupo han tenido experiencias laborales en otros países por períodos prolongados, particularmente en la Argentina, pues entre los años 1990 y 2000 se implementó la “convertibilidad”, una política neoliberal que dolarizó la economía de aquel país, lo cual favoreció la afluencia de trabajadores de países limítrofes que se beneficiaban con la brecha cambiaria que existía en aquel entonces en sus países de origen.

Para dar sólo algunas ideas del rango de situaciones que caracterizan la dinámica de la población, citaremos algunas conclusiones derivadas de testimonios que dieron residentes actuales, quienes tienen algún grado de parentesco con los no residentes: los relatos informan de personas que emigran temporalmente a mediana y larga distancia. Muchos viajan hacia grandes ciudades de la Argentina (Buenos Aires y Mendoza casi exclusivamente), en busca de trabajos manuales y tempora-

rios (costura, albañilería, limpieza, etc.); generalmente recalcan en asentamientos precarios donde habitan parientes o comuneros que los reciben y ayudan a insertarse laboralmente. A su vez, su estadía sirve de referencia para la recepción de sus familiares u otros miembros de la comunidad. Algunas personas ejercen la docencia en ciudades bolivianas (Potosí, Oruro, La Paz, etc.). En ninguno de estos casos retornan para la siembra y la cosecha. Unos pocos están empleados en la industria minera chilena y sólo regresan para sembrar y cosechar en casos puntuales.

En cambio, como mencionamos, el conjunto de no residentes que habita mayoritariamente en Uyuni, sí regresa para la siembra y la cosecha; además realiza viajes frecuentes a Villa Candelaria fuera de aquel período.

Deseamos destacar lo interesante que resulta agrupar el rango de prácticas que realizan los nacidos en Villa Candelaria en la actualidad. Como vimos, un primer grupo ha elegido partir por períodos prolongados, con la intención de regresar o no; un segundo grupo (46%), en cambio, ha preferido vivir en ciudades como Uyuni, para trabajar en rubros diferentes a la agricultura y el pastoreo, pese a que, como ya indicamos también, regresan periódicamente para la siembra y la cosecha; finalmente, están los pobladores estables (54%), en quienes concentraremos nuestra atención por razones operativas.

El análisis de la dinámica social de los tres grupos que identificamos al referirnos a los nacidos en Villa Candelaria, excede nuestro trabajo. No obstante, la situación del segundo grupo sería un interesante motivo de estudio, pues siguen siendo comuneros aunque no residan en la Villa en forma permanente (de hecho no es un dato menor que hayan sido contabilizados en el censo de la comunidad, a diferencia de aquellos que partieron en forma prolongada).

Su preferencia por emigrar a Uyuni (en amplia mayoría, reiteramos), podría relacionar-

se con un cambio generacional (el promedio de edad de los adultos no residentes es de 33 años, mientras que el de los residentes es 51 años), aunque no podemos dejar de considerarla como una elección que trasciende lo económico, pues la misma tiene influencia directa en todas las esferas de la vida social... Y estaría vinculada con nuevas formas de uso del espacio basadas en disposiciones del pasado que han sido renegociadas en la vida cotidiana. Pensamos que sería interesante explorar en qué medida se vinculan estos movimientos con una posible resignificación de la lógica espacial característica de las poblaciones prehispánicas andinas, fundada en la necesidad de acceder simultáneamente a múltiples zonas ecológicas distribuidas según el gradiente altitudinal para asegurar su reproducción social (Murra 1972) dispersándose y diversificando la producción. Una vez iniciado el proceso colonial, se produjo en buena medida la desarticulación de los grupos étnicos de los campesinos andinos cortando sus vínculos con las comunidades madres, pues fueron empujados a cumplir con las obligaciones tributarias en metálico que exigían los españoles recurriendo a la búsqueda de trabajo “temporal en las haciendas, minerales y obrajes, al mismo tiempo que aumentaba la proporción de su producción agrícola y artesanal que era mercada” (Hidalgo 1984: 311).

Parece entonces que estamos ante la presencia de una versión reformulada de prácticas que tuvieron su origen en tiempos de la colonia. En el caso referido en la actualidad, esta alternativa a la práctica campesina “tradicional” de vivir en cercanía inmediata con la tierra podría interpretarse como una táctica (*sensu* De Certeau 1996) oportunista propia de la racionalidad campesina, tendiente a vincularse a una economía monetaria vendiendo su fuerza de trabajo en el mercado sin perder el acceso a los medios de producción de su lugar de origen, es decir, sin transformarse en proletarios (Quesada 2010 com. pers.). Cambiaron su lugar de residencia estable (ahora urbano) y agregaron otras formas de obtener ingresos a su repertorio, aunque no

abandonaron la práctica de la agricultura ni su vínculo con la comunidad.

Si nos concentramos en lo que acontece actualmente en la comunidad de Villa Candelaria, podríamos pensar en que existe una tensión entre la validez de las posiciones que ocupan los diferentes agentes (y su inclusión en grupos con prácticas disímiles) en ese espacio social. Los comuneros mismos reconocen no solamente un nuevo impacto del capitalismo en la localidad (en esta ocasión puesto de manifiesto por la fuerte afluencia del turismo internacional y la implementación de la minería a cielo abierto), sino las tensiones con los no residentes del segundo grupo. Como disparador de estas tensiones está el cuestionamiento del aporte que verdaderamente realizan estos miembros de las unidades domésticas no residentes a la vida de la comunidad (que resultan ser contribuyentes en el sentido estricto de la palabra, en tanto pagan el impuesto comunitario). Desde la mirada de los que habitan en forma permanente, las reglas del juego requerirían una adecuación: en varias asambleas a las que asistimos, se ha estado tratando la posibilidad de objetivar (inscribir) en un código de convivencia una serie de pautas tendientes a ello, entre otras cuestiones de importancia.

En efecto, las asambleas constituyen el ámbito de toma de decisiones de interés comunal. La “contribución” del comunero se realiza en dinero y es tal contribución lo que otorga el derecho a participar en las decisiones colectivas. El dinero aportado puede tener múltiples destinos, como por ejemplo la construcción de nuevos espacios administrativos, el mantenimiento de la escuela, la compra de combustible para el grupo electrógeno (hay dos horas de luz artificial por día, excepto los domingos), la realización de festividades, etc.

No obstante el planteo que realizaron los comuneros de residencia permanente respecto del resto durante nuestras conversaciones, que se basaba según vimos en el cuestionamiento del compromiso “real” de estos úl-

timos con la comunidad, debemos resaltar que comparten prácticas que han sido transmitidas de generación en generación y que evidencian un proceso mixto en la conformación de la racionalidad campesina, en el sentido de que conjuga elementos de trayectorias históricas distintas propendiendo tácticamente a convertir en ventajosas situaciones que podrían no serlo. Claro ejemplo de dicha lógica se resume en la articulación de prácticas productivas como el trabajo comunitario –faena, especialmente entre los residentes- u otras formas de reciprocidad -la ayuda para la siembra y la cosecha a cambio de alimento-, la tenencia colectiva de tierras, aguas y pasturas y la siembra “a pulso” con la venta en el mercado, la contratación de jornaleros y la aplicación de la tracción mecánica, que comenzó hacia 1970 (Quintanilla 2010).

Por último, la presencia cotidiana de dichas prácticas entrelazadas en esta población andina nos obliga a reflexionar respecto de los modos en que han construido su pasado y por tanto de cómo la memoria social ha estado siendo reelaborada a través del tiempo (y continúa siéndolo).

## PRÁCTICAS DE LA MEMORIA: LA ANCESTRALIDAD, EL PAISAJE Y SUS TRANSFORMACIONES.

La memoria social, vista como la dimensión histórica de la cultura (Abercrombie 2006) y siendo en consecuencia el resultado de un proceso activo y cambiante, se encuentra desplegada a lo largo de un rango de prácticas que involucra formas de recuerdo y olvido (Connerton 2006; Gillespie 2008; Mills y Walker 2008). Es transmitida y transformada a través del lenguaje (prácticas orales o escritas), las prácticas corporales (destrezas, movimientos, ceremonias y ritos) y la materialidad (Nielsen 2008a y b).

Como parte de un fenómeno histórico-social de matriz heterogénea en que se amalgaman elementos y experiencias que provienen

de historias específicas y de espacios-tiempos disímiles y distantes entre sí (Quijano 2000), la memoria se constituye como un campo conflictivo e incongruente de relaciones articuladas en torno de una totalidad configurada según patrones de distribución y redistribución del poder, entendido como una malla de relaciones de explotación/dominación y conflicto propias de la disputa entre las gentes por el control de los diversos ámbitos de la existencia social (Quijano 2000).

Consideramos entonces a la memoria como uno de esos campos. Se halla sometida a tensiones, negociaciones, contradicciones y cambios propios de una urdimbre cultural mixta entramada a partir de relaciones de poder construidas desde la colonialidad como elemento constitutivo y específico del patrón de poder mundial capitalista fundado en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población mundial que se origina y mundializa a partir de América (Quijano 2000). La colonialidad del poder es el eje que articula en una estructura común las clases sociales como relaciones de poder heterogéneas según tres líneas diferentes: trabajo, raza y género. Como el poder está siempre en estado de conflicto y en procesos de distribución y redistribución, sus períodos históricos pueden ser distinguidos, precisamente, en relación a tales procesos (Quijano 2000). Entre las poblaciones de los andes este proceso de construcción conflictivo de la memoria involucra una larga historia colonial y republicana que se ha interpuesto a un pasado precolombino (Abercrombie 2006).

En particular, la lógica de la ancestralidad se halla fundida en la misma en tanto y en cuanto aún hoy, como veremos, los antepasados participan en los asuntos de los vivos, quienes reconocen la omnipresencia de los muertos en la vida cotidiana de la comunidad y e invocan su poder para promover la fecundidad y la abundancia de tierras, aguas, pasturas, ganados y cultivos. Cabe resaltar que, requiriendo un debido análisis contextual, crítico e histórico, el culto a los ances-



tros en los Andes hincaría profundamente sus raíces en los tiempos arcaicos (Nielsen 2008b).

Los cerros (*mallkus*) son figuras centrales entre las deidades ancestrales andinas, ya que se les reconoce el poder de crear y destruir a voluntad (como *wak'a*, *saxra* o *supay*). Para los *Macha* de Bolivia, las *wak'as* conforman una serie de divinidades emparejadas sexualmente de acuerdo con el modelo de organización dual de la sociedad, que se manifiesta empíricamente en la estructura matrimonial y familiar, en la complementación ecológica y en la endogamia de las mitades (Platt 1976). En algunas regiones, la *Pachamama* (madre tierra) es la figuración femenina del Dios-Diablo del cerro; no obstante, esta interpretación está mediada por una visión ideologizada en extremo por la evangelización católica operada desde los primeros días de la Colonia, cuando los sacerdotes españoles asociaron el culto autóctono a los cerros por el culto a la Virgen María (Martínez 2001). La *Pachamama* es también un cerro masculino (Bouysse-Cassagne y Harris 1987) y como tal, su veneración otorga abundante ganado, buenas cosechas, riquezas metálicas (minerales y dinero).

Los *mallkus*, como otras geoformas (por ejemplo, cuevas y confluencias de los ríos, así como también mojones, rocas y encrucijadas de caminos) representan una de las tantas formas de materialización de los ancestros en el mundo Aymara (Bouysse-Cassagne y Harris 1987), entre las que se han considerado también las momias, sus partes o algunos de sus huesos (*malqui*), máscaras, figurinas, torres de piedra (*chullpas*), monolitos y textiles especiales (Nielsen 2008b).

De hecho, la llegada de los *Inkas* al *Collasuyu* implicó la destrucción de los espacios de veneración de los antepasados locales y de sus materializaciones, para establecer nuevas relaciones de poder y formas de apropiación de los recursos, así como para reelaborar el pasado, en el cual los *Inkas* pasarían a ocupar la cima de la jerarquía mítica en la lógica de

la ancestralidad (Nielsen 2008b). Ejemplos arqueológicos de tal campaña de olvido emprendida por el imperio en forma relativamente contemporánea fue el desmantelamiento sistemático de torres-*chullpa* en Turi, región superior del río Loa, desierto de Atacama, norte de Chile (Castro *et al.* 1991), la destrucción violenta de la plaza de Bajo Laqaya, norte de LÍpez, altiplano Sur de Bolivia y la incineración de tumbas y su contenido (cuerpos y ofrendas) en Los Amarillos, quebrada de Humahuaca, Noroeste argentino (Nielsen 2008b).

Asimismo, en la segunda mitad del siglo XVI los evangelizadores españoles intentaron erradicar estos cultos (resignificados por los *Inkas*) y sus procesos materiales mediante la campaña de extirpación de las idolatrías; en efecto, el Concilio de Trento “estipulaba la destrucción de los edificios rituales en las cumbres y su sustitución por cruces” (Bouysse-Cassagne y Harris 1987: 13), evidenciando un cuestionamiento radical de la lógica de la ancestralidad como principio válido de la organización social, que debía ser erradicado y reemplazado para implantar su propia religión cristiana y sus consecuentes formas de pensar y entender el mundo (Bouysse-Cassagne y Harris 1987).

No obstante, la transmisión de la memoria entre las poblaciones de los andes se realizaba de formas muy diversas (especialmente a través de prácticas corporales como ceremonias, danzas, música y libaciones de la *ch'alla*), tejidos (*tocapus*), cuerdas anudadas (*kipus*), etc., por lo que nunca se logró abolir las prácticas asociadas, sino reubicarlas en un contexto clandestino o interior (Bouysse-Cassagne y Harris 1987) implicando acciones contrahegemónicas que se hallaban en compleja interacción con las impuestas desplegadas abiertamente en los espacios públicos (Abercrombie 2006).

Un buen ejemplo referido al concierto de esas formas en que la gente en la actualidad

reproduce la memoria lo constituyen las *ceremonias conmemorativas* (Connerton 1989), que refieren a repeticiones a través del tiempo de eventos fundadores de nuevas tradiciones mediante prácticas inscriptas y/o incorporadas (*sensu* Connerton 1989; Rowlands 1993). Por lo tanto, la memoria social debe verse en relación con las prácticas y el poder (Nielsen 2008b), pues en ese interjuego es donde cobran sentido las materialidades.

Las prácticas orientadas a la producción (cuyo recorte realizaremos únicamente con propósitos analíticos), incluyen formas incorporadas e inscriptas de transmisión de la memoria desarrolladas en un paisaje. Durante nuestro trabajo de campo en la localidad de Villa Candelaria, se llevó a cabo una ceremonia que puede ser una buena medida para articular algunas de estas herramientas. Como sucede generalmente en estas comunidades andinas, envuelve múltiples sentidos y campos de la acción.

#### ¿LA CONMEMORACIÓN DE LA INDEPENDENCIA?: INTERJUEGO INSCRIPTO-INCORPORADO.

Como dijimos, entre los meses de agosto y octubre comienza en Villa Candelaria la temporada de siembra (quinua y papa sobre todo), coincidiendo con fechas festivas en el calendario nacional (6 de agosto, día de la independencia de Bolivia, acontecida en 1825; 17 de agosto, día de la bandera) y con actividades que requieren la participación colectiva (como la limpieza de las acequias y el estanque comunal, llevada a cabo el 8 de agosto), que a su vez involucran prácticas rituales referidas a ofrendas que se realizan a los cerros.

Para la festividad de la independencia se emite un programa general, que contiene una resolución destinada a reglamentar la suspensión de actividades públicas y privadas entre los días 5 y 7 de agosto, embanderar todas las oficinas y domicilios e instar a la participación de los comuneros en el desfile patrio (Programa General de Festejos 2008: arts. 1 a 5).

Durante los días conmemorativos, se convoca a la población frente a la plaza de la comunidad, donde se iza y saluda a la bandera, se canta el himno, se colocan imágenes de los héroes de la independencia y, desde el atrio, se pronuncian discursos alusivos. También los niños, formados en filas, narran poesías que son coronadas por los aplausos de la audiencia. Asimismo, los músicos anuncian el comienzo de los desfiles, que involucran a todos los presentes. Los almuerzos son ofrecidos por las autoridades (Corregidor y Agente municipal, entre otros cargos de responsabilidades sectoriales) y el Comité de fiestas patrias.

Durante los almuerzos, las mujeres y los niños se posicionan apartados y a la derecha de los hombres, quienes se encargan de agradecer en forma reiterada a los anfitriones por la abundancia de comidas y bebidas. Por la tarde, los asistentes brindan nuevamente en torno a la plaza, recorriendo sus cuatro esquinas en sentido contrario a las agujas del reloj. Cada esquina en que se detienen, representa un barrio del pueblo. En cada detención se realizan libaciones y se le ofrecen a la *Pachamama* bebidas alcohólicas, hojas de coca y cigarrillos, invocando su bendición y clemencia para el inicio del ciclo productivo.

El centro de la plaza opera como el punto nodal, donde convergen los cuatro segmentos, a su vez divididos en dos mitades, pues la franja de las avenidas “Los López” y “Los Estudiantes”, que recortan el pueblo de Norte a Sur, oficiando de perímetro Este-Oeste a la plaza, representa dos espacios que los comuneros reconocen como diferentes: al Este, donde se hallan la Pampa y el Salar, le dicen “abajo”, mientras que al Oeste, donde están los cerros, “arriba”.

Por la noche los comuneros se juntan para bailar y brindar nuevamente frente al monumento a la bandera. En ese momento, se prenden tres fogatas con tolas de la zona que han sido recolectadas por algunas

señoras y niños. Las tres fogatas, dispuestas en forma lineal, se alimentan continuamente hasta que se decide iniciar una procesión por los hogares de quienes desean recibir a la gente, mientras conversan, tocan (esta vez usan instrumentos de madera como la *anata*, a diferencia de lo que ocurría por la mañana, pues la banda musical utilizaba instrumentos de metal, como trompetas), cantan y beben hasta saciarse.

Podemos concluir con la idea de que la ceremonia combina formas inscriptas e incorporadas de memoria, pero también es interesante destacar que allí se cruzan prácticas que refieren a historias que trascienden la instancia de la celebración de la independencia. Se puede pensar en una trama de relaciones en la cual conviven prácticas heterogéneas que están conmemorando no sólo la independencia de Bolivia y la inmortalidad de sus héroes republicanos, sino a aquellas que remiten a una identidad intercultural que presenta una matriz temporal más profunda: el culto a los cerros es característica de la ancestralidad y se halla fusionada con una vasta historia colonial, la cual opera en los roles que asumen las autoridades dentro de la organización comunitaria.

Por lo tanto, es posible investigar rastros de su ancestralidad a partir de cómo se va desarrollando la ceremonia con el transcurrir de las horas, tanto como desde la reciprocidad entre los comuneros, los banquetes que ofrecen las autoridades como un compromiso ineludible hacia el resto de los comuneros y las libaciones que se realizan a lo largo de toda la festividad, incluyendo las continuas dádivas y oraciones que se le ofrecen a la *Pachamama*, así como podríamos también partir de la música, cuyo contexto de representación cambia en función de cómo transcurre el tiempo, fenómeno que trasciende la escala de una ceremonia en particular, pues articula la temporalidad de las prácticas en el calendario andino (Martínez 2001).

## EL PAISAJE DE LAS ZONAS DE PRODUCCIÓN.

Gracias al análisis de las prácticas de los agricultores, pudimos organizar los diferentes tipos de cultivos y estructuras que actualmente emplean, desde el punto de vista de las zonas de producción (*i. e.* lugares en que se intersecta lo individual y lo colectivo considerando los derechos sobre el uso y tenencia de pasturas, aguas y parcelas, Mayer 2002).

### FIGURA 2.

Definimos tres grandes áreas en los que variaban los derechos individuales y colectivos: Pampa, Cerro e Intermedia. En cada sector se realizó una estimación (a través de la medición por imágenes satelitales y en el terreno en sí mismo, cruzada con información censal generada a principios de 2008 por los comuneros y datos relevados a través de numerosas entrevistas etnográficas) de la superficie destinada a la producción agraria, resultando en una clasificación que incluye una tipología de los conjuntos agrícolas (TABLA 2), según la técnica de cultivo utilizada.

### ZONA DE PRODUCCIÓN CERRO.

Cubre un rango altitudinal de entre 3.850 y los 4.150 msnm. Los campesinos cultivan quinua (especialmente) y papa mediante el sistema de “barbecho sectorial”. El mismo consiste ejercer la labranza por sectores: se divide la tierra cultivable en una determinada cantidad de sectores dentro de un territorio asociado a un cierto número de unidades domésticas (familias nucleares) que son cultivados una cantidad variable de años durante los cuales se suceden los cultivos y luego se dejan las parcelas en descanso (Morlon *et al.* 1996). En la comunidad estudiada, a diferencia de otras áreas de los andes donde los ciclos de descanso son prolongados (Mayer 2002; Morlon *et al.* 1996), son pocos los agricultores que continúan desarrollando esta práctica y dejan descansar la tierra sólo uno o dos años, antes de volver a sembrar. Aplican una técnica de siembra tradicional (incorporada que llaman “a pulso” (FIGURA 3).

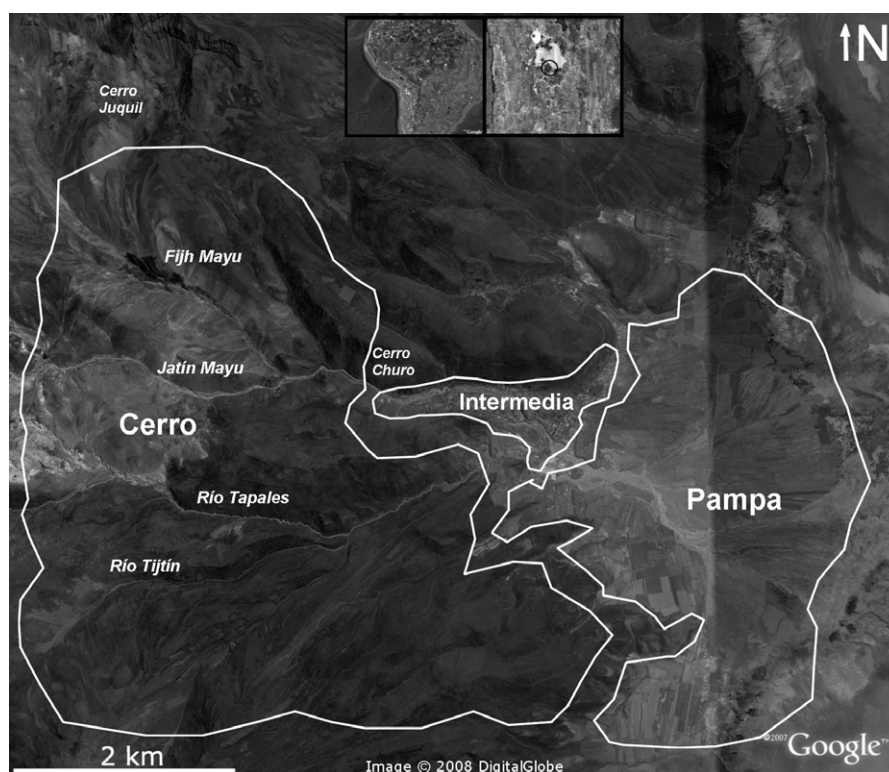


FIGURA 2 • ZONAS DE PRODUCCIÓN.

Zona de producción	Tipología de los conjuntos	Campos bajo irrigación (alternancia)			Cultivo a seco			Subtotal chacras	Total	%
		Activos	Abandonados	En descanso	Activos	Abandonados (N° mínimo)	En descanso			
Intermedia	Terrazas	41,95	7	15,75	-	-	-	64,7	68,01	9,67%
	Huertos	3,31	-	-	-	-	-	3,31		
Cerro	Despedres	-	-	-	1.625	54,6	1.625	57,85	289,25	41,13%
	Mantas	-	-	-	6,5	218,4	6,5	231,4		
Pampa	Canchones	-	-	-	173	-	173	346	346	49,20%
Subtotales	-	45,26	7	15,75	181,125	273	181,125	703,26	703,26	100%
Total		68,01			635,25					

TABLA 2 • CONFIGURACIONES AGRÍCOLAS DE VILLA CANDELARIA (EN HECTÁREAS).

La misma consiste en hacer hoyos con *ch'illas* –herramientas de metal que guardan un parecido excepcional con las palas líticas prehispánicas que se encuentran por doquier en los campos cultivados, ver FIGURAS 4 y 5-, depositando una cantidad de entre 15 y 20 granitos de quinua en cada pocito prefiriendo la variedad “real” y la rosada a otros ecotipos o una “semilla” de papa andina por hoyo, de la cual cultivan cinco tipos (pese a que conocen muchos más). Asimismo, se practica una agricultura extensiva; y lo producido es destinado al consumo de cada unidad doméstica, casi exclusivamente.

Las tierras de los cerros pertenecen a la comunidad. No obstante, el derecho al uso es individual y se adquiere por herencia o por “destole”, pero no cualquier superficie puede ser “destolada” y puesta en producción, pues median fuertes normas consuetudinarias que limitan prácticas de esa clase. Los conjuntos agrícolas pircados (con cercos de piedra) constituyen espacios compuestos por actos de inscripción (objetivación de las prácticas). Cada comunero sabe qué, quién está sembrando, cuánto tiempo hace y dónde en función de estas hileras de piedra, así como



FIGURA 3 • DON CONSTANTINO QUISPE SEMBRANDO QUINUA "A PULSO" EN EL CERRO.



FIGURA 4 • DON JUSTO COPA ACONDICIONANDO SU CH'ILLA.

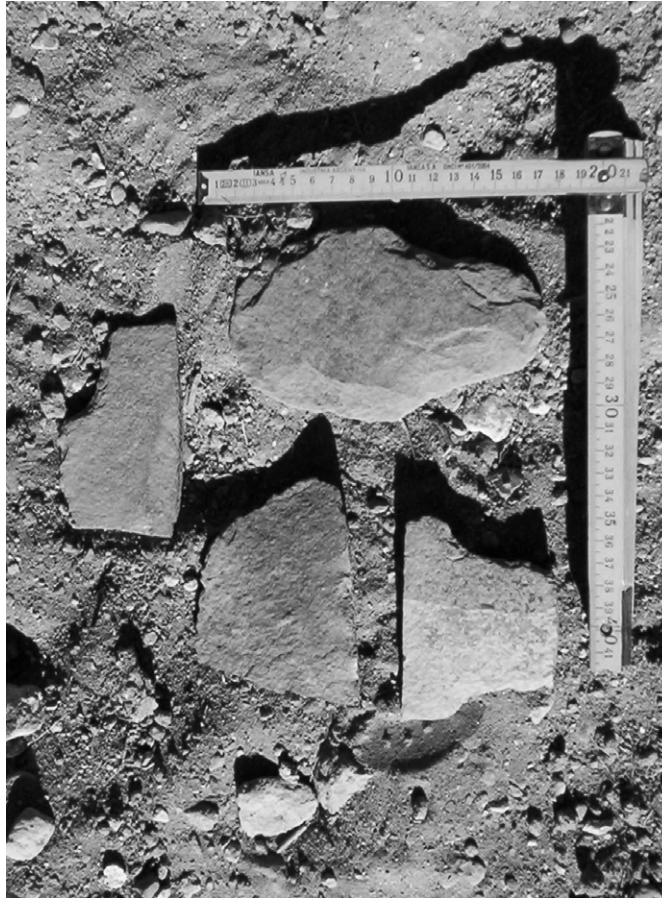


FIGURA 5 • PALAS LÍTICAS PREHISPÁNICAS HALLADAS EN CAMPOS DE CULTIVO ACTUALES

también saben quién fue su último propietario (palabra que escapa a una denotación de contenido legal occidental), excediendo entonces la razón funcional referida a evitar el ingreso de burros o llamas que podrían devastar sus cultivos.

Los conjuntos agrícolas situados en los cerros se hallan delimitados por pircas. Algunos están actualmente en producción, pero son *chacras* que vienen siendo utilizadas desde tiempos prehispánicos, en virtud de las evidencias halladas. La mayoría de las chacras son arqueológicas y están abandonadas; hemos encontrado fragmentos de cerámica, instrumentos de molienda (*sarunas*) y palas líticas (*c'billas*) que estamos analizando para diversos propósitos (cronología, tipología, arqueobotánica) en sectores en los que relevamos antiguas plataformas niveladas artifi-

cialmente (denominadas *kayanas*), destinadas al procesamiento de la quinua en épocas de cosecha, muchas veces relacionadas con estructuras tipo *chullpas* y otras, aparentemente, para almacenaje.

Todos los comuneros poseen campos en los cerros, pero sólo unos pocos continúan cultivando allí. De hecho, hemos registrado sólo entre 5 y 8 unidades domésticas que lo hacen, es decir entre el 10% y el 20% de las familias que componen la población de residentes estables. En virtud de que se trata de la zona de producción que presenta las mejores condiciones para los cultivos (laderas con reparo de los vientos, suelos con humedad y nutrientes suficientes y bajo o nulo riesgo de heladas, plagas y pestes) resultaba enigmático que sólo algunos pobladores cultivaran actualmente allí.

Un complejo proceso de múltiples causas provocan la retracción de la siembra en el cerro con el paso del tiempo, una tendencia que por ahora parece tener su continuidad garantizada... Por una parte está el tema de la media de edad de adultos que viven en el pueblo (51,74 años) y la alta migración de la población joven, que se dedica a otras actividades fuera de Villa Candelaria. Esto es importante porque el trabajo en el cerro demanda mucha energía corporal. Los campesinos que trabajan en el cerro recorren entre 6 y 8 km diarios para alcanzar sus campos desde la villa. Durante la temporada de siembra, suelen destinar un día de recorrido para ir y venir de cada campo, aunque algunos prefieren quedarse en sus *antas* (una segunda casa situada cerca de sus *chacras*). Durante la cosecha, los campesinos ocupan sus *antas* por varios días, pues este trabajo demanda la participación de varios miembros de la unidad doméstica, a diferencia de la siembra, que es llevada a cabo solo por un integrante de la misma, generalmente quien encabeza la familia.

Por otra parte, los campos de los cerros que no se han puesto en producción por largos períodos constituyen un reaseguro para una reactivación futura, pues al tratarse de lugares pircados, preservados de generación en generación, no se pierde jurisdicción ante la muerte del último productor: el derecho al uso de las chacras en el cerro se transmite por herencia y no se puede “destolar” un campo pircado para comenzar a producir salvo que hubiere un parentesco directo con quien usufructuaba la tenencia de ese terreno, de acuerdo con el derecho consuetudinario.

Por último, otro gran causante de la desaceleración en la producción agrícola en los cerros se relaciona con su contraparte: la producción en la “pampa”, que si bien es un área que carece de protección natural ante los cambios bruscos de temperatura (típicos en el altiplano, con gran amplitud térmica) y requiere sumo cuidado por la propensión de los cultivos a padecer los efectos de la erosión eólica, plagas, pestes, heladas, granizo y se-

quías, se halla muy cerca del poblado, presenta una accesibilidad mayor para todos los grupos de edad (es un terreno de bajo gradiente altitudinal), posibilita poner en producción una mayor superficie por unidad doméstica y permite producir excedente para vender al mercado.

El *boom* de la quinua se produjo hacia el año 1950 por la demanda de los mercados nacional e internacional y en los '60 se roturaron las tierras de las *Pampas* en la región lo cual, sumado a alteraciones climáticas (temperaturas extremas inusuales y precipitaciones torrenciales, en forma de granizo o prolongadas sequías), provocó serios inconvenientes en el ecosistema, afectando particularmente a estas zonas productivas (Tomka 1994). En efecto, la mecanización, el sobrepastoreo y el arado de las zonas bajas condujeron a una fuerte erosión de los suelos, a la retracción de la cobertura vegetal y a la aparición de plagas y pestes en los cultivos. Tras algunos años de alta productividad, las *Pampas* del altiplano sur comenzaron a evidenciar los efectos de un proceso de desertización (Ramos Santalla y García 2000).

#### ZONA DE PRODUCCIÓN PAMPA.

Cubre un rango altitudinal de entre los 3.650 y 3.700 msnm, entre el frente del salar hasta el comienzo del área intermedia. Fue repartida entre los pobladores para su uso agrícola hacia la segunda mitad del siglo XX, pues hasta entonces esa amplia franja de tierra no era utilizada para tal fin.

El uso del tractor es negociado entre los campesinos para preparar la tierra. Los surcos que el arado a disco deja en la tierra y llegan a una profundidad de alrededor de 60 cm, son posteriormente trabajados de forma tradicional (para cultivar se emplea la técnica “a pulso”).

Estos campos son destinados casi exclusivamente a la siembra de quinua (recogimos algunos testimonios que indicaban la presencia

de alfalfares). Como anticipamos, si bien la cercanía y accesibilidad a los mismos es altamente efectiva, los cultivos de la *Pampa* sufren el acoso de pestes, plagas, sequías y granizo, lo que obliga a los agricultores a utilizar fertilizantes y pesticidas y a efectuar un monitoreo que no es requerido en los cerros.

Cuando hay sequías no se siembra, pues la cosecha sería nula debido a la falta de humedad (en esta zona de producción, al igual que en el *Cerro*, se practica el cultivo “a temporal”). Como ejemplo, hubo en el verano de 2007 un marcado descenso de las precipitaciones y un incremento pronunciado de precipitaciones torrenciales en forma de granizo, de corta duración pero con un devastador efecto sobre las plantaciones. Ellos mismos recuerdan que los ríos, en esta época del año: “antes tenían agua, ahora hay muy poca nomás”.

Ejemplo de esta situación es un listado de afectados por la sequía que las autoridades de la comunidad elevaron a la Municipalidad de Colcha K a fin de solicitar un resarcimiento económico. Los habitantes de Villa Candelaria hicieron una inversión importante al trabajar a tractor una gran cantidad de hectáreas situadas en la zona de producción “Pampa”. La falta de humedad impidió que esas tierras roturadas se pusieran en producción (no hubo siembra). Si el ciclo productivo no hubiese sido interrumpido, la hipotéti-

ca cosecha y venta de quinua en el mercado, de acuerdo con nuestros cálculos (TABLA 3), hubiera reportado un ingreso económico muy significativo para los comuneros.

Como sucede en las otras zonas de producción, también pueden heredarse o adquirirse el derecho a su uso “destolando” y cercando espacios no roturados. Pero aún no hay una regulación claramente definida respecto de los derechos al acceso y uso de las tierras, pues muchos campesinos se han apropiado de grandes superficies, mientras que otros, a causa de la desconfianza inicial en el resultado de la cosecha en la Pampa, solo tuvieron acceso a unas pocas hectáreas. La media de hectáreas en producción por unidad doméstica fue estimada en 3,3 (TABLA 3), a lo cual hay que agregarle una cifra similar por familia de campos en descanso. Como indicador de la desigualdad, en base a datos provistos por los mismos miembros de la comunidad ante la sequía, cabe decir que el 81% de las unidades domésticas posee superficies de entre 2 y 8 hectáreas; el resto concentra superficies iguales o superiores a las 10 has. Y lo que se repartió en su oportunidad difícilmente pueda revisarse.

Estos temas son los que provocan serias tensiones al interior de la comunidad, e incluso divisiones irreconciliables entre las familias de agricultores. A diferencia de lo que sucede en las otras zonas de producción,

Variables	N	Aclaraciones, equivalencias y unidades
Cantidad de UD afectadas	53	Residentes y no residentes.
Hectáreas trabajadas a tractor	173	Sin siembra ni producción.
Producción hipotética de quinua (en quintales)	1757	Estimación de los pobladores.
Estimación de la producción en kilogramos	80822	1 quintal español = 46kg.
Venta estimada en dólares	175700	1 quintal = B\$700 ó U\$100 (a julio de 2008).
Rendimiento promedio estimado	467,18	Kg/ha
Promedio de campos trabajados por cada UD	3,3	Ha/UD
Lucro cesante promedio anual por cada UD	<b>3315,1</b>	U\$/UD

TABLA 3 • PERJUICIOS ECONÓMICOS PROVOCADOS POR LA SEQUÍA DE 2007. ZONA DE PRODUCCIÓN PAMPA.

NOTA: LOS CAMPOS FUERON TRABAJADOS A TRACCIÓN MECÁNICA PERO NO SE SEMBRÓ QUINUA POR LA FALTA DE LLUVIAS. LAS ESTIMACIONES QUE PRESENTAMOS EN ESTA TABLA ESTÁN REALIZADAS EN FUNCIÓN DE LO QUE PODRÍA HABER REPORTADO LA PRODUCCIÓN TRAS SU VENTA EN EL MERCADO. SE TRATA DE INGRESOS NO PERCIBIDOS.



en las que hay una negación del conflicto, la *Pampa* conforma un espacio en el cual las relaciones de poder se miden en términos capitalistas al entrar en juego nuevas reglas de propiedad vinculadas con la articulación de la producción de la quinua para la venta en el mercado. Asimismo, la apropiación de espacios se realizó mediando una alta tasa de migración de la población, por lo cual el reparto inicial de tierras pudo haber sido el detonante de los distanciamientos entre familias, hoy acentuados por la adopción de prácticas religiosas disímiles. A la cultura mixta que caracteriza a los andinos por el entrelazamiento que existe entre la ancestralidad, el catolicismo y los procesos históricos colonial y republicano (Abercrombie 2006; Quijano 2000), se le agrega la llegada del culto evangélico, que construye su colectivo a partir del rechazo de las costumbres asociadas al culto a los ancestros y al catolicismo. Esta tensión y las contradicciones y crisis que se evidencian en la práctica, con el paso del tiempo producirán nuevas transformaciones culturales.

#### ZONA DE PRODUCCIÓN INTERMEDIA.

Es utilizada por todos los miembros de la comunidad dentro de un rango altitudinal que abarca entre los 3.700 y 3.850 msnm. Se practica una agricultura intensiva (con riego y abono de llama); las tierras no se dejan en descanso sino tras 4 ó 5 años de uso con alternancia de cultivos (un año siembran papa, el siguiente haba y al otro hortalizas). Posteriormente se dejan en descanso por 4 ó 5 años para repetir el ciclo. Se cultivan allí una amplia variedad de vegetales, ocupándose cada unidad doméstica de regular el uso del agua y definir qué sembrar, aunque la red de riego es mantenida por todos los comuneros y su uso consensuado en asambleas. Los cultivos más comunes son legumbres (habas), hortalizas (zanahoria, cebolla) y cereales (cebada) y frutas (manzana, ciruelas) en mucha menor medida. Todo lo producido es destinado al consumo de cada unidad doméstica, exclusivamente.

Existen dos espacios o áreas de cultivo muy diferenciados: los que agrupan tierras de la comunidad, que son distribuidas en forma pareja entre los agricultores que lo solicitan durante las asambleas y las tierras aisladas cuyo derecho al uso es de cada familia, exclusivamente, ya sea porque fueron heredadas o porque se adquirió el mismo por haberlas “destolado” para ponerlas en producción.

No obstante, el interjuego entre lo colectivo y lo individual está constantemente en tensión. La distribución del agua para riego suele provocar problemas entre los comuneros pues los turnos adjudicados por el juez de aguas son a veces transgredidos: hay conflictos porque algunos vecinos dejan fluir el agua por los canales que alimentan sus campos aún fuera de su turno dejando abiertas las compuertas, lo que perjudica el flujo de la red y el drenaje hacia otros campos ajenos. Pese al descontento que estos descuidos provocan, hay una tendencia generalizada a la negación del conflicto: solo se presentan reclamos durante las asambleas, sin personalizar o penalizar a los responsables, pese a la existencia de mecanismos que lo permiten; por eso, tratándose de un recurso compartido, es plausible pensar que el contexto de tensión permanente que caracteriza el uso de las redes de riego es lo que favorece la reproducción de las condiciones objetivas (materiales y de derecho) de acceso a las mismas. La negociación conflictiva no pone en tela de juicio la operancia del sistema, sino que favorece su propia dinámica.

Se cultiva bajo irrigación desde hace unos cincuenta años. El derecho a uso de las redes de riego se adquiere a partir del mantenimiento de las mismas, que se realiza una vez al año, el 8 de agosto, antes de que comience la siembra. Toda la población colabora con la limpieza del estanque y los canales, a la vez que se realizan costumbres que constan de ofrendas a los cerros. La repetición de prácticas incorporadas en este contexto legitima el uso del agua y otorga el derecho para usar un campo de cultivo.

## LA LIMPIEZA DEL ESTANQUE: INCORPORACIÓN E INSCRIPCIÓN. PRÁCTICAS INCORPORADAS Y ANCESTRALIDAD: LA COSTUMBRE COMO MEMORIA.

El sistema de riego que nutre a la zona intermedia de producción agrícola mencionada fue implementado en etapas. La construcción del primer estanque y los canales que constituyen la primera red datan de hace unos cincuenta años atrás. Posteriormente, hacia comienzos de 1990, se resolvió abrir una nueva área para cultivos a riego, lo cual implicó la construcción de un puente, un sistema de compuertas y, por tanto, la creación de una nueva red con materiales nuevos (revestimiento de cemento). El antiguo estanque cayó en desuso por su deterioro y el nuevo estanque se pensó para proveer de agua a las dos redes mencionadas.

En torno a aquel sistema se llevaron a cabo una serie de prácticas que, como en los otros contextos, volvían a poner en evidencia la tensión creativa existente entre lo novedoso (las obras de riego) y lo ancestral (las costumbres y dádivas a los cerros), como parte de un proceso de estructuración mucho más amplio y complejo. Caracterizaremos dicha lógica práctica relatando lo acontecido, durante la limpieza del estanque.

Después de las festividades, por la mañana del 8 de agosto y siguiendo el último punto del documento al que oportunamente referimos (Programa General de Festejos 2008), la campana convocó a los comuneros para realizar la *faena* (trabajo colectivo). Ese acto simbolizaba el inicio de la siembra y requería la participación mancomunada de todos los pobladores, que se reunirían en el nuevo estanque temprano por la mañana para comenzar con la limpieza y las costumbres. Los hombres llevaban sus palas y las mujeres ayudaban removiendo los sedimentos que los varones paleaban (FIGURA 6). Otro grupo de comuneros procedía a limpiar los canales y puentes.

Al finalizar se celebró una asamblea en el lugar. A continuación, el almuerzo y las bebidas que las mujeres habían preparado en sus casas coronarían el trabajo colectivo y finalmente, mediante la práctica ritual, se llevaría a cabo la invocación a la fertilidad, la fecundidad y abundancia ofreciendo a los ancestros, representados por el cerro Juquil y a la Pachamama, las dádivas de rigor (Figura 7).

Los pedidos de buenas lluvias se multiplicaron en la ocasión, al igual que las libaciones y ofrendas, que se realizaban a



FIGURA 6 • LA LIMPIEZA COMUNAL DEL ESTANQUE.



FIGURA 7 • INVOCACIÓN DE LOS DIOS DE LOS CERROS.

los cerros mientras los comuneros iniciaban la procesión que los llevaría de regreso a Candelaria, situada a 2 km de donde se realizó la ceremonia. Se *challaba* cuando se pasaba al pie del cerro *Churo*, como así también cuando se alcanzaban los modernos reservorios de agua. Tras la ceremonia ofrecida a los cerros, el agua nieve comenzó a caer.

## DISCUSIÓN

Los procesos históricos involucran relaciones de poder y la memoria social es construida, reproducida y reelaborada en la práctica, pues su dinámica de cambio es intrínseca a su definición. Dicho de otra manera, los efectos estructurantes y reestructurantes de los procesos históricos se hallan incorporados e inscriptos en la gente, las cosas y el paisaje, formando parte de su memoria, que se despliega, reproduce y cambia en la práctica. A través de esas maneras de hacer, los habitantes van construyendo y reconstruyendo su identidad. El interjuego de dichas acciones al interior del campo específico de la memoria evidencia las relaciones entre las posiciones sociales y la conformación de grupos de agentes, en función de las disposiciones —o el *habitus*— y las tomas de posición,

es decir las elecciones de los agentes sociales en los diversos ámbitos de las prácticas (Bourdieu 1997).

Las tomas de posición (elecciones) de agentes o grupos de ellos dentro del espacio social, sede en que coexisten las posiciones sociales definiéndose por exclusión mutua de acuerdo con la diferente posesión de capital (Bourdieu 1985, 1997, 1999), pueden estudiarse a escala de la vida cotidiana como tácticas propias de las racionalidades campesinas tendientes a jugar con los acontecimientos para hacer de ellos ocasiones. Como indicamos oportunamente, estas realizaciones operativas son signo de conocimientos muy antiguos (De Certeau 1996). Rememoremos al respecto sobre la situación de los distintos grupos sociales que habitan en Villa Candelaria (referidos en el apartado segundo de este artículo), en el que mientras algunos comuneros residen de forma permanente, otros “abren el juego” en dos espacios sociales distintos, en los ámbitos urbano y rural. En este último espacio social, mantienen su vínculo con la tierra y con la comunidad de origen, sin convertirse en proletarios, lo cual es una forma creativa de acción, una “invención con límites”, que es la característica típica de un *habitus* (*sensu*

Boudieu 1977), mediador entre las posiciones de los agentes en el campo (como juego) y sus prácticas (tomas de posición).

En cuanto al análisis a escala de las ocasiones conmemorativas (Connerton 1989), la ceremonia que se lleva a cabo en la zona de producción intermedia (donde se reivindica el rol de los ancestros en la acción productiva de los comuneros), se halla asociada a los festejos por la independencia de la república de Bolivia y al comienzo de la temporada de siembra como asimismo se refuerza la identidad comunal a través de la celebración del trabajo colectivo. De esta forma, se orquesta en la acción la relación de doble sentido que existe entre las estructuras objetivas (la de la memoria como campo) y las estructuras incorporadas (*habitus*, Bourdieu 1997).

El paisaje agrario actual de Villa Candelaria nos condujo así a revisar aspectos sobre la memoria y el uso del espacio justamente para destacar la relevancia de la dimensión histórica en los análisis y de las implicancias que en su devenir tienen para la conformación de las identidades sociales.

La sectorización por zonas de producción nos ha permitido elaborar una síntesis que discutiré a continuación (TABLA 4).

En los cerros hay un número mínimo de 273 hectáreas abandonadas (campos pircados). Constituyen el 97,5% de las tierras que alguna vez estuvieron en producción y que ya no lo están, correspondiendo el 2,5% restante a *chacras* situadas en la zona intermedia. Hay en total 280 hectáreas en esa condición en Villa Candelaria, lo cual representa un

40% de campos que alguna vez fueron productivos, aunque esto no implica que hayan sido cultivadas simultáneamente. Su abandono por largos períodos, estaría relacionado tanto con una estrategia de reaseguro de los productores para mantener la propiedad de los medios de producción en el futuro (un lugar de poder) como respondería a la lógica táctica campesina oportunista, en el sentido de que la roturación de nuevos espacios cultivables en una zona de producción también nueva, constituiría una ocasión propicia para mejorar su posición social.

La importante cantidad de hectáreas abandonadas en los cerros está reflejando un cambio notable en el uso del espacio, producido hacia 1960 y 1970 que se halla correlacionado con la apertura de la zona de producción *Pampa* (motivada por el citado *boom* de la quinua) y la construcción de los estanques y las redes de riego que nutren a los campos situados en la zona de producción intermedia.

Tanto la *Pampa* como el área *Intermedia*, en consecuencia, tienen en común el cambio en los modos de producción agraria hacia mediados del siglo XX. Hasta aquel entonces se cultivaba “a secano” quinua y papa en los cerros, y los productos que requerían riego se adquirían mediante el intercambio caravanero con otras regiones, tema que según reconocidos modelos de uso del espacio en los Andes, hincan profundamente sus raíces en el pasado prehispánico: la lógica espacial característica de las poblaciones andinas, fundada en la necesidad de acceder simultáneamente a múltiples zonas ecológicas distribuidas según el gradiente altitudinal (Browman 1980,

Síntesis	Cerro	Intermedia	Pampa	Has.	%
Activos	8.125	45,26	173	226.385	32%
En descanso	8.125	15,75	173	196.875	28%
Abandonados	273	7	-	280	40%
<b>Total</b>	<b>289,25</b>	<b>68,01</b>	<b>346</b>	<b>703,26</b>	<b>100%</b>

TABLA 4• CHACRAS DE VA. CANDELARIA (EN HECTÁREAS).

Núñez y Dillehay 1979, Lynch 1971 [en Tomka 1994], Murra 1972).

Algunos pobladores de Villa Candelaria recuerdan que se realizaban caravanas de llamas para traer:

“Maíz de los valles, de Tupiza. Iban de aquí con papa, con burro, con llama. Hacían trueque. Hasta Tupiza decía que iba mi papá, hasta Chacopampa. Una vez lo acompañé. Hasta la Argentina una vez fui, con ramitas, coquita, una máquina de coser, así. Con eso ha cambiado por harina de trigo y jabón, que no había en Tupiza, sólo maíz ahí. Hasta Rinconada fuimos, por Cusi-Cusi anduvimos, 8 ó 9 años tenía yo, casi ni me acuerdo. Mi papá murió en 1962 y realizó esos viajes hasta un poco antes de morir” (Don Justo Copa).

“Antes sabía hacer caravana. De aquí hemos partido. Más o menos la caminata es 28 días con las llamitas, ida y vuelta. Hasta Cusi-Cusi íbamos. Llevábamos quinua, ceniza de quinua (para pijhear, hacían lejía con eso, en vez de bicarbonato usaban eso ellos), papa, lana... Por harina, jabón, y fideos habíamos ido, que no había en Bolivia. La harina la cambiábamos peso a peso por la papa, entonces nos convenía... Por maíz íbamos a los valles, a Tupiza. Creo que eran unos 21 días de caminata. Una vez por año por cada ruta hacíamos. Por fruta íbamos a Chile, nos llevaba unos 7 días. *Huatacondo* se llama. La última caravana fue en 1957” (Don Mario Quispe).

“Tba en caravana con mi hermano, primero a Quetena y después a Rinconada (Jujuy). Mi padre llevaba charqui y se traía harina. La coca se traía de Uyuni y se trasladaba en *kusurus* (hojas de banana) para que no se sequen. También se traía aceite, jabón, fideos desde Argentina y se intercambiaba por sal que llevaban de Colchani. Ya hace como unos 50 años que no se usa” (Doña Eustaquia Quispe).

Estos testimonios no hacen otra cosa que respaldar el cambio en el uso del paisaje que

informaba anteriormente, que también explica la retracción del componente pastoril desde aquel entonces a la actualidad. Dicho cambio constituye un vuelco notable en las prácticas productivas y su espacialidad. La roturación de los campos de la *Pampa* y la inauguración de las redes de riego fueron innovaciones que transformaron la vida de los comuneros e implicaron una reestructuración del paisaje agrario. El impacto del mercado mundial en la región se tradujo en una demanda inusual de quinua. La *Pampa* fue el escenario desde el cual podía hacerse frente a esa demanda, de acuerdo con iniciativas gubernamentales y no gubernamentales (Quintanilla 2010).

A la vez, la producción de quinua en ese sector alcanzaría para la subsistencia de cada unidad doméstica, que también contaría con la producción de hortalizas y legumbres en la región *intermedia* mientras que, por derechos adquiridos, cada familia mantendría los campos de los cerros para las futuras generaciones. Asimismo, las *chacras* de los cerros prospectadas evidencian un uso recurrente desde tiempos prehispánicos: los campos agrícolas de los cerros tienen como característica la superposición en el tiempo del trabajo humano. Nuestro desafío, de aquí en más, consiste en comprender y revelar sus cambios.

## CONSIDERACIONES FINALES

Nuestro trabajo identificó y aisló, con propósitos analíticos, algunas de las prácticas de la memoria y el paisaje que los comuneros de Villa Candelaria llevan a cabo en su vida cotidiana (De Certeau 1996) y en ocasiones conmemorativas (Connerton 1989). Asimismo, al estudiar a los pobladores con residencia estable y basarnos en su conocimiento práctico (Bourdieu 1977), hemos identificado una serie de prácticas productivas inscriptas e incorporadas que ponen en evidencia una tensión entre formas entrelazadas de historias que conforman la memoria social, mediadas por relaciones de poder. Las mismas siempre estarán en conflicto.

El interjuego de escalas que hemos realizado en este trabajo constituye una propuesta metodológica mixta tendiente a abordar el estudio de las racionalidades campesinas. El posicionamiento, situado en un plano de tensión entre estructura y agencia, favoreció la observación de tácticas y estrategias implementadas por los comuneros para mejorar sus condiciones de vida en el marco imperante de la economía globalizada, conformando un patrón común su resistencia a la conversión en proletarios a partir del mantenimiento de sus medios de producción (su lugar de poder). La roturación de nuevos espacios productivos y la retracción de prácticas pastoriles pueden entenderse como tácticas tendientes a insertarse ventajosamente en el contexto de una incesante demanda de quinua por parte del mercado internacional conservando no obstante las tensas relaciones de cooperación y conflicto propias del modo de vida campesino. De hecho, Bolivia ha incrementado sus exportaciones de quinua de 1.9 millones de dólares en 1996 a 8.9 millones de dólares en 2006, siendo el altiplano sur la mayor zona productora del país (Quintanilla 2010).

Como contrapartida de las tácticas ensayadas y como consecuencias no anticipadas de la acción, se observó el proceso de desertización que sufrieron los suelos de la zona de producción *Pampa* desde su puesta en funcionamiento hasta la actualidad lo cual, sumado a ciclos de sequías inusualmente prolongadas (en la región se producen 4 de cada 5 años, Quintanilla 2010), a que se trata de un sistema de monocultivo y a la reducción de los períodos de barbecho (hoy reducidos a 1 ó 2 años), condujo a una inevitable disminución de las cosechas y al desencadenamiento de una crisis que implicó una reestructuración: a la fecha los comuneros realizan una rehabilitación progresiva de los campos situados en los cerros y desde ámbitos gubernamentales y no gubernamentales se articulan políticas tendientes al desarrollo sostenible, estando todos los actores sociales involucrados en el proceso.

La producción para el mercado no implicó una alteración de la autonomía de las unidades domésticas ni una sumisión pasiva de los campesinos a las condiciones imperantes, sino que se reubicaron en el nuevo escenario buscando las oportunidades que el mismo ofrecía, introduciendo algunas prácticas novedosas y manteniendo otras, considerando experiencias previas y modificando el uso del espacio como moviendo las fichas del tablero, sin que esto implicara la pérdida del juego (ni de su sentido). La experiencia demostró que las limitaciones para su desarrollo estuvieron dadas por los condicionamientos de sus propios medios de producción.

Finalmente, la clave para comprender las formas de registro del pasado entre las poblaciones andinas es el carácter intercultural y mixto que ha ido constituyéndose como memoria a través de las prácticas: “fruto de siglos de interrelaciones a lo largo de una frontera cultural que ha sido escenario de grandes dosis de violencia, explotación, resistencia y adaptación. Sus polos relativos “indio” y “español” han sido “inventados” como contrastes raciales, étnicos, clasicistas y estatales. El colonialismo exigía este tipo de contrastes” (Abercrombie 2006: 166; ver también Quijano 2000).

La continuidad de las prácticas que refieren a la ancestralidad en los términos que la hemos tratado en este artículo no puede considerarse desde la visión esencialista de una heroica resistencia cultural (tesis que presupone la supervivencia de una cultura precolombina pura e inmóvil), pues conduciría a la elaboración de construcciones antropológicas de características románticas, validando al mismo tiempo el discurso de movimientos sociales de corte utópico.

Al respecto, aunque no resulte quizás una postura políticamente cómoda, pensamos que no se trata de una lógica cultural que heroicamente ha persistido impermeable a los sucesos coloniales; caracterizar a la me-

moria en términos originarios sería convertirla en un fenómeno ahistórico.

Es un hecho que las prácticas relacionadas con la ancestralidad se hallan mezcladas con figuras, temas y materialidades cristianas, coloniales y republicanas, trama que se pone en práctica en las ceremonias públicas, como ya hemos visto. En la actualidad, el contexto de una incidencia cada vez más pronunciada en lo cotidiano de un capitalismo globalizado a través de la llegada de turistas extranjeros de buen poder adquisitivo, la irrupción a gran escala de la industria minera y de la demanda creciente de quinua en el mercado internacional, nos desafía a continuar desentramando esa red de relaciones que constituye la experiencia de los pobladores y sus interacciones con otros grupos, porque es el principio generador de las tensiones, negociaciones y cambios que operan en la reproducción de la memoria social.

## AGRADECIMIENTOS

Expreso mi gratitud a María Marschoff, Axel Nielsen y José María Vaquer por las observaciones críticas que realizaron a este trabajo. La responsabilidad sobre la autoría del artículo, sus virtudes y defectos, recae únicamente en mí.

## REFERENCIAS CITADAS

ABERCROMBIE, T. A.

2006 *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). SIERPE Publicaciones, La Paz.

BOURDIEU, P.

1977 *Outline a theory of practice*. Cambridge University Press, Cambridge.

1985 The Social Space and the Genesis of Groups. *Theory and Society*. Vol. 14, No. 6: 723-744.

1990 *The Logic of Practice*. Stanford University Press. Stanford, California.

1997 *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*. Editorial Anagrama, Barcelona.

1999 El conocimiento por cuerpos. En *Meditaciones pascalianas*: 171-214. Editorial Anagrama, Barcelona.

BOUYSSSE-CASSAGNE, T. Y O. HARRIS.

1987 Pacha: En torno al pensamiento *aymara*. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, J. Medina (Ed.), pp. 11-59. Biblioteca Andina, Hisbol, La Paz.

BROWMAN, D. L.

1980 Tiwanaku expansion and altiplano economic patterns. *Estudios Arqueológicos* 5: 327-349.

CASTRO, V., F. MALDONADO Y M. VÁSQUEZ.

1991 Arquitectura del "Pukara" de Turi. Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, pp. 79-102. Temuco.

CONNERTON, P.

1989 *How societies remember*. Capítulo 2: Commemorative ceremonies. Cambridge University Press, Cambridge.

2006 Cultural memory. En *Handbook of Material Culture*, editado por C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands y P. Spyer, pp. 315-324. Sage, London.

DE CERTEAU, M.

1996 *La invención de lo cotidiano*. Editado por el Departamento de Historia, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Iberoamericana.

EARLE, T.

1997 *How chiefs come to power: The political economy in prehistory*. Stanford University Press, Stanford.

ERICKSON, C. L.

1993 The social organization of prehispanic raised field agriculture in the Lake Titicaca Basin. En *Economic Aspects of Water Management in the Prehispanic New World*, editado por V. Scarborough y B.

- Isaac, pp. 369-426. JAI Press, Greenwich, Connecticut.
- 2006 Intensification, political economy, and the farming community. In defense of a bottom-up perspective of the past. En *Agricultural Strategies*, editado por J. Marcus and C. Stanish, pp. 334-363. Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles.
- FERNÁNDEZ FREIRE, C.
- 2007 *Paisajes agrarios pre y protohistóricos en la comarca de Vera alia (Cáceres): Un enfoque arqueogeográfico*. Tesis doctoral. Departamento de Prehistoria, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid. Madrid. Ms.
- GILLESPIE, S.
- 2008 History in practice: Ritual deposition at La Venta Complex A. En *Memory Work: Archaeologies of Material Practices*, editado por B. Mills y W. H. Walker, pp. 109-136. School of American Research Press, Santa Fe.
- HIDALGO, J.
- 1984 Complementariedad ecológica y tributo en Atacama, 1683-1792. *Estudios Atacameños* 7:422-442. Universidad Católica del Norte. Chile.
- ISBELL, W.
- 1997 *Mummies and mortuary monuments*. University of Texas Press. Austin.
- KOLATA, A. L.
- 1993 *The Tivnanaku: Portrait of an andean civilization*. Blackwell, Cambridge.
- KORSTANJE, M. A.
- 2005 *La organización del trabajo en torno a la producción de alimentos en sociedades agropastoriles formativas (Provincia de Catamarca, República Argentina)*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Tucumán. Ms.
- KÜCHLER, S.
- 1993 Landscape as memory: the mapping of process and its representation in a Melanesian society. En *Landscape: Politics and Perspectives*, editado por B. Bender, pp. 85-106. Berg, Oxford.
- MARTÍNEZ, G.
- 2001 Saxra (diablo)/ *Pachamama*; Música, tejido calendario e identidad entre los *jalq'a*. *Estudios Atacameños* 21: 133-151. Universidad Católica del Norte. Chile.
- MAYER, E.
- 2002 *The articulated peasant. Household economies in the andes*. West View Press. Oxford y Colorado.
- MCGUIRE R. Y D. J. SAIITA.
- 1996 Although they have petty captains, they obey them badly: The dialectics of prehispanic western Pueblo social organization. *American Antiquity*, 61 (2), pp. 197-216.
- MILLS, B. Y W. WALKER (eds.).
- 2008 Memory, materiality, and depositional practice. En *Memory Work: Archaeologies of Material Practices*, editado por B. Mills y W. H. Walker, pp. 3-24. School of American Research Press, Santa Fe.
- MORLON, P., J. BOURLIAUD, R. REAU Y D. HERVE.
- 1996 *Comprender la Agricultura campesina en los Andes Centrales. Perú y Bolivia*. Capítulo 2: Sistemas de Barbecho Sectorial. Compilación y coordinación: Pierre Morlon. *Institut Français d'Études Andines (IFEA)/ Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC)*. Lima.
- MURRA, J.
- 1972 El "Control Vertical" en un máximo de pisos ecológicos en la economía de las Sociedades Andinas. En *Visita de la Provincia de Leon de Huanuco en 1562*, vol. 2. Ed. por J. Murra, pp. 427-476. Huanuco, Peru.
- NIELSEN, A.
- 2006 Pobres jefes: Aspectos corporativos en las formaciones sociales pre-incaicas de los andes circumpuneños. En *Contra la Tiranía Tipológica en Arqueología: Una visión desde Sudamérica*. Editado por C. Gnecco y C. Langebaek, pp. 121-150. Uniandes-Ceso. Bogotá. Colombia.
- 2008a Las chullpas son ancestros: paisaje y memoria en el altiplano sur andino (Potosí,



- Bolivia). En *El Hábitat Prehispánico. Arqueología de la Arquitectura y de la Construcción del Espacio Organizado*, editado por M. E. Albeck, C. Scattolin y A. Korstanje. EdiUNJu, San Salvador de Jujuy. En prensa.
- 2008b The materiality of ancestors. Chullpas and social memory in the late prehispanic history of the south andes. En *Memory Work: archaeologies of Material Practices*, editado por B. Mills y W. H. Walker, pp. 3-24. School of American Research Press, Santa Fe.
- NÚÑEZ, L. Y T. DILLEHAY.
- 1979 *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los andes meridionales: Patrones de tráfico e interacción económica*. Dirección de Investigaciones Científicas y Tecnología de la Universidad del Norte. Antofagasta, Chile
- PLATT, T.
- 1976 *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. Cuadernos de Investigación N° 10, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), La Paz.
- PROGRAMA GENERAL DE FESTEJOS.
2008. CLXXXIII Aniversario de la República de Bolivia (1825-2008). Comité de fiestas patrias y autoridades de la comunidad de Villa Candelaria, Provincia Nor Lipez, Potosí, Bolivia.
- PAUKETAT, T.
2001. Practice and history in archaeology: An emerging paradigm. *Anthropological Theory* 1: 73-98.
- QUESADA, M. N.
- 2006 El diseño de las redes de riego y las escalas sociales de la producción agrícola en el 1er. Milenio DC (Tebenquiche Chico, Puna de Atacama). *Estudios Atacameños* 31: 31-46. Universidad Católica del Norte. Chile.
- 2007 *Paisajes agrarios del área de Antofalla. Procesos de trabajo y escalas sociales de la producción agrícola (primer y segundo milenios d.C.)*. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, La Plata. Ms.
- QUIJANO, A.
- 2000 Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of world-systems research*, VI, 2: 342-386.
- QUINTANILLA, R. J.
- 2010 *Producción de quinua en Oruro y Potosí*. Estados de investigación temática PIEB. La Paz.
- RAMOS SANTALLA, N. C. Y N. GARCÍA.
- 2000 La agricultura ecológica de la quinua como alternativa a los impactos de desertización en el Altiplano sur. En *Tesis e investigaciones en quinua, cañahua, amaranto y papa*, editado por Del Castillo, C., García, M., Vacher, J. J. y T. Winkel, pp. 147-157. Facultad de Agronomía – UMSA, *Institut de Recherche pour le Développement (IRD)* y Proyecto Quinagua – VLIR, KU Leuven. La Paz.
- ROWLANDS, M.
- 1993 The role of memory in the transmisión of culture. *World Archaeology* 25: 141-151.
- SALOMON, F.
- 1995 The beautiful grandparents: andean ancestors shrines and mortuary ritual as sun though colonial records. En *Tombs for the living: andean mortuary practices*, editado por T. Dillehay, pp. 315-353. *Dumbarton Oaks*, Washington, D.C.
- SILLAR, B.
- 1996 The dead and the drying: techniques for transforming people and things in the Andes. *Journal of Material Culture* 1, 3: 259-289.
- SOJA, E. W.
- 1985 The spatiality of social life: towards a transformative retheorization. En *Social Relations and Spatial Structures*, editado por D. Gregory y J. Urry, pp. 90-127. Macmillan, London.
- STANISH, C.
- 1994 The hydraulic hypothesis revisited: Lake Titicaca basin raised fields in theoretical perspective. *Latin America Antiquity* 5 (4): 312-332.

TOMKA, S. A.

1994 *Quinoa and camelids on the bolivian altiplano: An etnoarchaeological approach to agro-pastoral subsistence production with an emphasis on agro-pastoral transhumance*. Dissertation presented to the Faculty of the Graduated School of the University of Texas at Austin in partial fulfillment of the re-

quirements of the degree of Doctor of Philosophy. Ms.

WACHTEL, N.

2001 *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia del siglo XX al XXI. Ensayo de historia regresiva*. Fondo de Cultura Económica. México.