Más allá de "*lo Andino*": Repensando Tiwanaku desde las tierras bajas

*Denise Y. Arnold**

En las últimas décadas se ha dado un largo debate sobre la relevancia del sitio arqueológico de Tiwanaku para los orígenes del pueblo aymara. En 2003, el líder aymara Felipe Quispe planteó la fundación de una nueva República aymara, con Tiwanaku como su centro espiritual. Luego, en 2005, con la inauguración de la presidencia de Evo Morales, Tiwanaku se convirtió en escenario de ritos estatales, en una reinvención de este sitio por la facción aymarista de su gobierno. Pero el consenso lingüístico sobre las asociaciones entre Tiwanaku y el pueblo aymara sostiene que se trata más probablemente de un centro civilizatorio pukina o urukilla, y que la diseminación de la lengua aymara hacia la región ocurrió después del auge de la civilización tiwanakota. Otro punto pertinente es que muchos aspectos materiales y ceremoniales de Tiwanaku tienen nexos igualmente pertinentes con poblaciones de las tierras bajas. Se examinan aquí estos debates sobre los centros civilizatorios andinos versus las periferias forestales, a modo de cuestionar los planteamientos ideológicos sobre "lo andino" como una construcción singular en la identidad latinoamericana.

Palabras clave: *Construcción ideológica del Estado, Estado Plurinacional, nación cívica, nación étnica, interacciones tierras altas-tierras bajas, Perú, Bolivia, NOA.*

Beyond "*lo Andino*": Rethinking tiwanaku from the lowlands

In recent decades there has been a long debate about the possible relevance of the archaeological site of Tiwanaku to the origins of Aymara-speaking peoples. In 2003, the Aymara leader Felipe Quispe, as part of his indigenist claims, proposed the foundation of an Aymara Republic, with Tiwanaku as its spiritual center. Since the inauguration of the presidency of Evo Morales, in 2005, Tiwanaku has become the backdrop for many state rituals, in a reinvention of this site by the Aymara faction of his government. However, linguistic consensus holds that the site was more likely a center of Pukina or Urukilla culture, and that the dissemination of Aymara language to the region was after the pinnacle of Tiwanaku civilization. Another concern is that many aspects of the Tiwanaku civilization have equally pertinent links to lowland and not just highland populations. These ideas are examined in the context of current debates about centers and peripheries, localities and globalities, in present-day reflections about the Andes, where ideas about "lo andino" and the centrality of Peru within Andean studies are also questioned. The paper develops an alternative view that rejects the singularity of Andean identity in the construction of Latin American identity as a whole.

Keywords: *Ideological construction of the state, plurinational state, civic nation, ethnic nation, highland-lowland interactions, Peru, Bolivia, NOA*

* Universidad Mayor de San Andrés e Instituto de Lengua y Cultura Aymara, La Paz, Bolivia. E-mail: ilca@acelerate.com

> En la percepción de mucha gente,
> Bolivia es un país andino.
> Jaimes Betancourt et al. (2015:207).
>
> Hasta ahora, no se ha encontrado indicios
> directos de la interacción o influencia
> [de las culturas de la Amazonía boliviana]
> con el área andina.
> Silvia Arce (2015:31).

Construcciones recientes de la nación en los países andinos se han basado en gran parte en narrativas estrechamente ligadas a agendas oficialistas, en las que los planteamientos sobre los orígenes han sido claves en los proyectos políticos en torno al poder y la modernidad. Estas construcciones nacionales del imaginario social son tan efectivas que en los años recientes ciertos sectores del movimiento indígena han asumido sus perspectivas sin mayor crítica. Aparte de las implicancias identitarias de estas construcciones, una consecuencia en común en todos los países denominados "andinos" es que estas metanarrativas han construido artificialmente las fronteras geográficas, sociales y étnicas en juego para privilegiar la parte "andina" e ignorar las otras zonas (Villar y Combés 2012:9). En estas metanarrativas, se suele presentar las tierras altas, las tierras bajas u otras zonas como bloques homogéneos, como si tuvieran historias y realidades muy distintas, produciendo lo que Sara Castro-Klarén (2011) llama "arqueo-espacios de la nación".

Este es especialmente el caso en Bolivia, donde invocaciones oficialistas al pasado afirman las continuidades que existen entre los pueblos pre- y post-contacto, las largas continuidades lingüísticas con el pasado y la emergencia del poder indígena, todo ello en el contexto de lo periférico de la economía boliviana, en relación a sus vecinos inmediatos: Brasil, Chile y Argentina.

Muchos estudios (Ángelo 2005; Capriles 2003; Michel 2009) ya nos demuestran que el papel de los nacionalismos y sub-nacionalismos en la construcción del país ha servido como parte integral de los desarrollos "centralistas" del Estado boliviano. Estos trabajos señalan cómo los estudios de una generación anterior en este país, sobre todo en la arqueología, pero también en la historia y la etnografía, tienden a presentar el Altiplano como el centro mayor de expansión civilizatoria del pasado, respaldando el modelado del poder y dominación y las tendencias político-culturales homogeneizantes del estado boliviano actual. El mismo sesgo nacionalista ha fijado la división nacional arbitraria entre las civilizaciones de Wari (asociada al territorio peruano) y Tiwanaku (asociada al territorio boliviano) que en los hechos nunca han sido limitadas a sendas fronteras republicanas. Desde esta misma agenda nacionalista, se tiende a pasar por alto los nexos históricos entre el Altiplano boliviano y la costa de Chile, de parte de la arqueología boliviana y chilena. Sobre todo, se suele presentar a Tiwanaku como un fenómeno casi exclusivamente altiplánico.

Esta situación ha continuado a pesar de los cambios políticos del último siglo (sean de la derecha, centro o izquierda), y a pesar de los cambios más dramáticos de la última década. Aun con la consolidación de un nuevo Estado, nominalmente "plurinacional", bajo la presidencia de Evo Morales, continúa este sesgo cuasi monopólico de la región andina y dentro de ella la región aymara, en lo que se iba llamado el "andinocentrismo" de ese nuevo Estado, a nivel político e ideológico. Y, aunque dentro de este nuevo estado se han presentado iniciativas para re-escribir la historia del país, se nota la misma agenda en tomos recientes como *Bolivia, su historia*, producidos por la Coordinadora de historia (Medinacelli, coord. 2105). Esto es a pesar de la gran cantidad de estudios académicos que señalan otras posibilidades.

Pugnas identitarias y territoriales por el poder

El propósito del presente ensayo es el de examinar estas pugnas de poder por determinados pasados, ligados a reclamos políticos

por los capitales culturales y simbólicos centrados en el sesgo monopólico de la región andina, y de plantear otros escenarios alternativos. Pero primero es necesario entender los procesos detrás del andamiaje estructural de este monopolio regional.

Según los argumentos de Ángelo (ibíd.), Michel (ibíd.) y otros, este sesgo andinocéntrico surgió cuando la arqueología boliviana se puso a manejar ideas centralistas y monumentalistas, centradas en la civilización de Tiwanaku, en el período de la Revolución Boliviana de 1952. Al plantear una serie de relaciones entre Tiwanaku, ahora percibido como un centro civilizador con sus múltiples periferias, este modelo nacionalista adoptado por la arqueología boliviana ha seguido un esquema evolucionista. Dicho esquema da por sentadas ciertas ideas sobre la mayor complejidad social de este centro civilizador (y otros centros contemporáneos como Wari y Moche) en comparación con sus periferias, y sobre sus formas de expansión, a través de relaciones de intercambio con las periferias, promovidas por las élites religiosas y políticas asentadas en estos centros de poder (Ángelo 2005:185-6).

Para Dante Ángelo, este esquema evolucionista, homogeneizante e integracionista, ha sido planteado con fuerza en Bolivia por la élite del partido MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) tras el levantamiento popular de 1952, como el modelo dominante para construir una nueva nación de pertenencia común para los pueblos antes excluidos, reforzado por una ideología democrática como la característica principal de la modernidad de aquel entonces (en común con países como México y Perú) (*cf*. Anderson 1991). Los escritos arqueológicos revisionistas de Carlos Ponce Sanginés, activista del MNR (basándose en los trabajos arqueológicos pioneros en el sitio de Tiwanaku por Arturo Posnansky y siguiendo el marco evolucionista de Gordon Childe), iban a desarrollar la metanarrativa de referencia para impulsar el modelo político del Estado monocultural boliviano, caracterizado por una ideología de mestizaje homogeneizante, sin reconocer la diversidad en su interior.

Ángelo (Ibíd.:191) identifica otras influencias en las décadas posteriores a 1952 que iban a reforzar este esquema unilineal. Al respecto, cita las interpretaciones de la escuela estructuralista anglo-francesa (Bouysse-Cassagne 1987; Saignes 1985) sobre el papel de los señoríos aymaras en el surgimiento como en la desestructuración del Estado de Tiwanaku, que para Ángelo se presentan de forma ahistórica y con estructuras organizativas (inspiradas en el estructuralismo de la época) consideradas similares en todas las partes. También cita la influencia del modelo vertical de John Murra (1972) que resalta el poder político de las sociedades altiplánicas sobre los valles y costa. Y como parte de esta misma tendencia, cita una generación de estudios sobre las formas de control altiplánico sobre estos otros pisos ecológicos mediante redes de caravanas vinculadas a la expansión del discurso religioso promovido por la élite teocrática desde el centro ceremonial de Tiwanaku (Browman 1984; Kolata 1993; Núñez y Dillehay 1995 [1979]).

Son más antiguas aún las ideas prevalentes sobre el predominio de las tierras altas sobre las tierras costeñas y tierras bajas de la Amazonía. En la academia, entre los arqueólogos a nivel internacional, fue Betty Meggers (1971) como vocera de la academia convencional de aquellos años, quien insistió en que las culturas complejas de las tierras bajas, eran producto de corrientes migratorias desde las partes altas. En aquel entonces, era considerado excepcional cualquier punto de vista contrario que defendía la idea de que las tierras altas eran más bien el resultado de asentamientos por corrientes migratorias (o de influencias de un tipo u otro) desde las tierras bajas (impulsadas por el cultivo de maíz o yuca, la introducción de cerámica o estilos arquitectónicos, etc.) (Lathrap 1973a y b; Tello 1930, 1960). Esta situación continuó hasta los años 90, cuando los trabajos en la isla Marajo en la boca del río Amazonas, en Brasil, dirigidos por Anna Roosevelt

(1991) demostraron la gran sofisticación de culturas forestales precolombinas como Marajoara (*c.* 800-1400 d.C.), contemporáneas con Tiwanaku, ya anunciada en el siglo XIX (Schaan 2012). Desde allí se lanzó una postura crítica ante Meggers, reforzada por una nueva generación de estudios centrados en la región del Beni (Erickson 1995, 2000; Michel 1993;) y otros sobre los posibles nexos entre las formas de organización social de las tierras bajas y tierras altas (Zuidema 1989).

En los hechos, la evidencia arqueológica sobre la complejidad de las civilizaciones amazónicas contradijo cualquier interpretación política nacionalista que insistía en la superioridad de las civilizaciones altiplánicas. Villar y Combés (2012) arguyen que las corrientes migratorias de cualquier zona más bien se inscriben en una larga historia de contactos, y afirman que estas migraciones (con su tendencia de seguir las posibilidades productivas de nuevos pisos ecológicos) eran la norma más que la excepción (véase también Martínez Acchini 2012). Para Combés, el interés inkaico y luego español en las riquezas de Paititi eran simplemente facetas adicionales de estas historias entrelazadas de larga data entre las tierras altas y tierras bajas, pasando por las zonas de contacto de los valles y yungas interandinos. De manera similar, las políticas expansionistas de Tiwanaku en el Horizonte Medio (400-1000 d.C.) y luego de los inkas en el Horizonte Tardío (ca. 1420-1535 d.C.), cuyas influencias sociales, militares y políticas llegaron al río Beni (y probablemente mucho más allá) eran nuevamente rasgos adicionales de estas interpenetraciones constantes (Sagárnaga 2014a:40).

France-Marie Renard-Casevitz (2004) llama a estos contactos de larga data "una antigua interculturalidad amazónica" conformada por redes interétnicas de intercambios comerciales, llevados a cabo mediante las "monedas" consumibles del pasado, por ejemplo los panes de sal. Para aquella autora, eran precisamente estas redes comerciales que forjaban la identidad común de "amazónico" (o "andino"). Estas redes, combinadas con su rol integrador al compartir una misma civilización, eran claves en la conformación de confederaciones multiétnicas de la región y concentraron participantes de varios idiomas que compartían un mínimo de identidad: agricultores, cazadores, pescadores, alfareros y tejedores, en una "sociedad de naciones", por decir un temprano ejemplo de una "sociedad plurinacional" (Renard-Casevitz et al. 1985, 1988). Desde este punto de vista, las macro-regiones identitarias de la Amazonía o del Altiplano son el resultado de intercambios entre poblaciones durante milenios de flora, fauna, minerales y otros recursos, y además ideas y tecnologías. Estos intercambios entre regiones, a su vez, presuponen la presencia de cazadores-pescadores-horticultores incipientes en los valles bajos de los Andes orientales, que mantenían el comercio con sus contrapartes más arriba, en el Altiplano, y más abajo, en los llanos, el chaco y la zona forestal.

La evidencia arqueológica sugiere que había aún más interacción entre estos distintos pisos ecológicos en el pasado lejano del Formativo (Morales Chocano 2001), lo que continuó pero quizás en menor grado hasta el Horizonte Medio. En el Horizonte Tardío, con los inkas, las relaciones con la selva volvían más complejas y en algunas áreas más bélicas. Es posible que los guerreros de distintas culturas fungieran como los emprendedores por excelencia de las redes económicas entre las distintas zonas ecológicas. Evidentemente los guerreros "de arco y flecha" del monte, antes de bajar a los Llanos de Mojos, servían como una casta especial encargada con el cuidado de estas rutas y el asunto de abrir nuevas rutas y redes de intercambio (Barragán 1994). Más tarde, es posible que los guerreros inkas (tanto los cusqueños como los reclutas regionales), según las normas de la *mit'a*, fungieran también como una especie de embajadores comerciales, en el sentido de abrir estos nuevos espacios económicos que pudieran garantizar posteriormente el flujo constante de bienes hacia el Estado Inka.

En esta condición, los guerreros de Pukara y Tiwanaku, como de los inkas posterio-

res, tenían mucho en común con sus equivalentes en otros contextos culturales, por ejemplo con los *pochtecas* o guerreros-comerciantes de la Mesoamérica precolombina. La costumbre de los *pochtecas* de raparse la cabeza antes de una expedición bélica y de usar el *tembetá* en la boca, como distintivos profesionales basados en su desempeño en la guerra, llaman nuestra atención a sendas costumbres en las tierras bajas de la Amazonia y las tierras altas de los Andes (Arnold 2012:48). Los inkas penetraron el bosque en busca de Paititi, supuestamente ubicado en el Noreste del Beni, y construyeron una fortaleza en la confluencia de los ríos Beni y Madre de Dios. Esta región era densamente poblada aún en el período colonial temprano; los relatos mencionan a lo largo de la zona dos a tres mil casas elaboradas de tapia y adobe, y torres funerarias de adobe (Recio de León 1906 [1623]:254-255, citado en Pärssinen y Siiriäinen 2003:40).

Con la llegada de los españoles, se optó por ubicar los primeros centros coloniales de poder en la costa y en las tierras altas, interrumpiendo, de este modo, los grandes circuitos de intercambios entre las tierras altas y bajas, entre ellos, el transporte comercial de metales hasta el Atlántico (Villar y Combés 2012:11), aunque se iniciaron otros. Las tierras bajas se volvieron regiones temidas, destinadas a ser dominadas paulatinamente. En la práctica, los españoles adoptaron la misma postura de los inkas hacia las tierras altas como un centro civilizador y hacia las tierras bajas como su opuesto (cf. Ángelo y Walker 2015:39). Villar y Combés llaman nuestra atención sobre la clasificación de los pueblos amerindios por el jesuita José de Acosta, como el ejemplo canónico de preconceptos españoles que llegaron a consolidar el contraste entre la "civilización" andina (asociada con la complejidad, la diferenciación social, la concentración y la jerarquía) y la "barbarie" de los llanos (asociada genéricamente con la simpleza, la indiferenciación, la atomización y el igualitarismo) (Villar y Combés 2012:21).

En la práctica, hubo otros asuntos en juego. Con respecto a la llegada española, Villar y Combés (2012:66) resaltan las tendencias hacia la hibridación de las poblaciones de ambas regiones mayores. Combés indica la presencia, en el momento de la conquista española, de grupos amazónicos andinizados, por ejemplo de unos 3000 indígenas de la zona de Santa Cruz la Vieja que se encontraban en Charkas (Combés 2012:75) y en la otra dirección de grupos andinos afincados en las tierras bajas, e incluso aymara hablantes (los yumos) vestidos allí en camisetas de corteza (Combés ibíd.:74). En los hechos, eran los españoles quienes en la colonia temprana consolidaron la ocupación inkaica anterior de la selva, esta vez con miles de personas en vías de huir de la influencia cristiana (ibíd.:69-70). Por estas razones, para Combés, estos procesos de hibridación, simbiosis y mestizaje constituyeron un punto de partida más que la conclusión de un largo proceso (ibíd.). Igualmente Combés insiste que no se puede entender la historia de los *ayllus* de pastores en las tierras altas sin entender sus nexos con las poblaciones de las tierras bajas, caracterizadas como *chunchos*.

Aparte de estas evidencias sobre los intercambios de recursos regionales entre ambas zonas antes de la Conquista, me ha tocado explorar los intercambios entre ambas regiones no sólo de tejidos, sino de las propias técnicas textiles. Esto ocurre en el caso de la técnica de urdimbre transpuesta que caracteriza los tirantes de bolsas personales que se ha diseminado en la primera parte del Horizonte Medio (500 - 800 d.C.) posiblemente desde grupos de los Llanos de Mojos (y probablemente con sus orígenes en la cestería) hacia la región intersalar y desde allí hacia San Pedro de Atacama, a través de la región valluna intermedia de Mojocoya, ubicada en el norte de Chuquisaca (Arnold y Espejo 2013a). Un segundo intercambio ocurre con la técnica llamada *liyi palla* (o *liyi pallay*) que cuenta con un conteo dominante de 2|1 y una característica variación de texturas en la superficie textil debido a la forma de urdir

el telar, lo que se practica hasta hoy en los Llanos de Mojos. La diseminación original de esta técnica se fecha en el Horizonte Medio temprano, llegando posiblemente hacia la costa de lo que ahora es Chile. Más tarde, quizás impulsada por las misiones jesuíticas, esta técnica se despliega nuevamente por distintas abras hacia los valles bolivianos de Cochabamba (Tapacarí) y el norte de La Paz (Ayata y Mollo), hacia Macusani y la región de Paratía y Cusco (Pitumarca) en el Perú, y al Noroeste Argentino (Arnold y Espejo 2012:193-197). Un tercer intercambio ocurre con las técnicas llamadas "cadenitas" (Agüero 2007), hoy practicadas por los grupos arawak (Ashaninga, Machiguenga) de la amazonía peruana, que quizás fueron diseminadas al Altiplano por los uru-chipayas, desde sus orígenes en los ríos de la selva. Este fenómeno es especialmente significativo porque, dada la complejidad de pasar entre grupos las técnicas y tecnologías del textil, señala contactos directos entre los productores de tejidos de ambas regiones.

En un estudio preliminar de textiles de las tierras bajas, custodiados en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore, en La Paz, notamos también su corolario: influencias en los tejidos guaraníes de técnicas altiplánicas, por ejemplo, las escogidas con un conteo de 2|2, que lleva el nombre entre los guaraniés de *karakarapepo* (Combés 1992; Arnold con Espejo y Maidana 2013:379-381). Posiblemente esto ocurrió en el Horizonte Tardío (1430-1532 d.C.), cuando los inkas ocuparon Samaipata y se contaba con la presencia de un contingente de mitimaes (o guerreros) qharaqharas ubicado más adentro en Saypurú, en la Cordillera chiriguana. Ellos defendían a las fuerzas inkas contra las incursiones guaraníes del Este, a la vez que trabajaban en la mina de metal conocida como "carcaraes" (Combés 2012:69).[1]

Villar y Combés (2012) enfatizan que sendos intercambios, conjuntamente con las economías compartidas y corrientes migratorias asociadas continúan hasta la actualidad. Se conoce más sobre las grandes migraciones de mano de obra hacia las industrias selváticas del caucho, y hacia las construcciones del ferrocarril y la expansión del comercio que acompañaba a estas construcciones a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. Estas migraciones afectaron no sólo a las poblaciones mestizas y blancas sino también a las poblaciones indígenas, especialmente en los movimientos de los pueblos guaraníes de Bolivia hacia los ingenios azucareros del Noroeste de Argentina (Villar y Combés ibíd.:11). Dada esta complejidad social, insistir en hablar de Bolivia hasta ahora como un "país andino", o seguir privilegiando al Perú como la fuerza motora de "lo andino", va muy en contra de los hechos.

Reclamos indigenistas al pasado andino

En Bolivia, el oír los argumentos nacionalistas que plantean el centro altiplánico como el meollo del poder u oír los reclamos sobre el pasado andino centrado en Tiwanaku, ha sido igualmente común en ciertas pugnas indígenas por el poder, desde el año 2000 adelante.

En el gran levantamiento aymara del "Mallku" Felipe Quispe en 2000, se demandó el reconocimiento del territorio autónomo de una nación aymara incipiente. Según el *Manifesto of Jach'ak'achi* de 2001 (preparado con la ayuda de CISA, una organización indianista a nivel internacional), este territorio, centrado en el pueblo colonial de Achacachi (re-aymarizado como *Jach'ak'achi*), era parte de un reclamo mayor al sitio arqueológico de Tiwanaku como símbolo clave de la identidad aymara. Es probable que el reclamo del Mallku era espontáneo, parte de un reconocimiento generalizado que sus ancestros tenía algo que ver con el aparato ceremonial de este complejo cultural. La idea que Tiwanaku es el sitio aymara por excelencia está compartida por las poblaciones locales (Astvaldsson 2000), por las tejedoras rurales que vienen desde el Norte de Potosí para copiar los diseños de los monolitos de ese sitio, por artistas conocidos como Mamani Mamani con su tendencia estilística de

pintar escenas indigenistas inspiradas por el pasado tiwanakota, y por los músicos urbanos quienes posan delante de la "Puerta del Sol" en sus videos de publicidad.

Pero nuevamente, la realidad es más problemática. Si bien varios cronistas del período colonial (entre ellos "El Inka" Garcilaso) señalaron que el centro ceremonial de Tiwanaku ha sido adorado como un sitio sagrado por las poblaciones locales durante siglos e incluso visitado por el propio Inka, no obstante, el desarrollo de la identidad aymara o la identidad nacionalista boliviana, asociada con este sitio, es mucho más reciente (Kolata 1993:1-37). Y aunque Tiwanaku fue descrito en los relatos de los viajeros desde el siglo XIX en adelante (Rivero y Von Tschudi en 1853; Squier en 1878), como mencionamos fue solamente con la Revolución boliviana de 1952 que los intereses nacionalistas escogieron a este sitio como símbolo de identidad. Desde este momento, las visiones arqueológicas de *Taypiqala* (la "Piedra al Centro" en el sitio) como el eje cosmológico del mundo, perpetrados por Carlos Ponce Sanginés, fueron instrumentales en forjar estos reclamos nacionalistas.

Ante esta apropiación por los mestizo-criollos nacionalistas de lo que él percibió como capital cultural indígena, Carlos Mamani Condori (del Taller de Historia Oral, THOA), en un ensayo de 1992, reclamó a Tiwanaku como un sitio preexistente aymara de lo que se ha vuelto el proyecto dual, mestizo-criollo, de 1952: de forjar la nación al encontrar allí sus raíces culturales prehispánicas, a la vez que se integre a la población "India" en este nuevo programa civilizador (Mamani 1992:2; 1989). De forma similar, Mamani critica a los arqueólogos Portugal, padre e hijo (miembros de la escuela de Ponce Sanginés), por su postura de haber "descubierto" a Tiwanaku, y luego de haberlo comparado con puntos de referencia del Viejo Mundo (Níneve, Babilonia) en vez de apreciar su propio contexto cultural.

Son igualmente problemáticos los presupuestos de que los orígenes lingüísticos de Tiwanaku son aymaras o que el sitio Tiwanaku fue erigido por aymara-hablantes (Arnold y Yapita 2005; Cook 1994:62; Heggarty y Beresford-Jones 2010). Los reclamos mestizo-criollos anteriores acerca de que los fundadores de Tiwanaku eran aymaras o quechuas (en los argumentos de Max Uhle, Middendorf, Ibarra Grasso, Markham, Riva Agüero y otros) ya están cuestionados ante los argumentos lingüísticos que eran más probablemente pukina o urukilla hablantes (Cerrón-Palomino 1998; Torero 1998; cf. Gonzalez de la Rosa 1910); según la evidencia lingüística actual, la diseminación de la lengua aymara hacia la región ocurrió después del auge de Tiwanaku como civilización (Heggarty 2008; Beresford-Jones y Heggarty 2011; Heggarty y Beresford-Jones, eds. 2012)[2]. Incluso un estudio genético reciente indica que las poblaciones de Tiwanaku tenían más en común con los grupos actuales amazónicos y quechuas que con los aymaras actuales (Korpisaari y Pärssinen 2011:138, citado en Sagárnaga 2014a:33).

Ceremonialismo étnico en contextos nacionalistas

En los hechos, el nacionalismo boliviano dirigido al sitio de Tiwanaku, puesto en marcha por Ponce Sanginés y luego incorporado en los textos históricos y escolares del país, ha sido leído y absorbido por indígenas y no indígenas por igual, como un imaginario social irrefutable que tenía poco que ver con estudios académicos o historias regionales. En el Perú, la asimilación de los inkas por el nacionalismo peruano ha seguido un rumbo parecido.

Es en ese contexto que los kataristas eligieron a Tiwanaku para proclamar y dar nombre a su primer manifiesto de 1973. Tiwanaku definitivamente no era inkaico (por decir peruano), y por tanto era apto para representar un nuevo nacionalismo que combinaba lo indígena (en particular lo aymara) con lo boliviano. Esta proclamación era un rito secular y político, todavía sin tintes de la espiritualidad an-

dina incipiente. Las tensiones modernas entre Perú and Bolivia, centradas en la delimitación relativamente reciente de sus fronteras, también contribuyeron a esta reconstrucción nacionalista del pasado. En tanto que Tiwanaku se convertía en el símbolo nacional para los bolivianos, el Cusco inkaico (y en menor grado el otro sitio del Horizonte Medio, Wari) se transformaron en símbolos equivalentes para los peruanos.[3]

La investidura de Tiwanaku como santuario andino moderno empezó alrededor de 1970, cuando un pequeño grupo de intelectuales aymaras y kataristas, en su mayoría asociado con el THOA (Taller de Historia Oral Andina), junto con un *yatiri* local, Rufino Paxsi, decidieron celebrar un rito *sui generis* en la noche del 20 al 21 de junio, coincidiendo con el solsticio de invierno (Spedding y Arnold 2009:321). En los años siguientes, se fueron reuniendo cada vez más participantes y toda la secuencia ritual se trasladó al sitio de las ruinas ceremoniales de Tiwanaku, aunque se limitaba a simpatizantes ideológicos de los fundadores, manteniendo todavía los fines de renovación y compromiso cultural personal (Ibíd.:322). Por ejemplo, una pareja de integrantes del THOA, casados previamente bajo el rito católico convencional, volvieron a celebrar su boda como un "matrimonio aymara" inventado por ellos en colaboración con Paxsi (Cáceres 2004:81).

El cambio en la escala del evento ocurrió a partir de 1989, en base a una conferencia sobre el rito realizada en el MUSEF (Museo Nacional de Etnografía y Folklore) en La Paz. En aquella ocasión, una agencia de turismo difundió ampliamente la noticia del "Año Nuevo Aymara" y el evento se masificó, atrayendo asistentes interesados en ponerse en contacto con la espiritualidad ancestral o participar en un rito "auténticamente" andino, acompañados por otros más interesados en una noche de fogatas y trago con un trasfondo exótico. Los oficiantes se multiplicaban a la par de los asistentes, y se iba incorporando nuevas etapas a la secuencia ritual inicial, como el coro de mujeres jóvenes del lugar denominadas "*ñustas*" (Spedding y Arnold 2009:322).

El rito solsticial continuó bajo la influencia de los *yatiris* locales en las políticas MNRistas del primer gobierno de Sánchez de Losada, cuya postura populista animó a muchas ceremonias folklóricas de este tipo (Arnold y Yapita 2005). La combinación de renacimiento espiritual, reafirmación política, diversión y ganancia, hizo que estos ritos del 20-21 de junio se fueran replicando en otros sitios: en Jesús de Machaca, en la isla del Sol, en un cerro cerca de la ciudad de Cochabamba y luego en el fuerte de Samaipata. Lo mismo pasó en el Perú, comenzando con los ritos neo-inkaicos del Inti Raymi, reinventados en 1944 por un grupo de funcionarios gubernamentales, y luego elaborado por un conjunto de antropólogos e intelectuales que incluían a José María Arguedas (de la Cadena 2004, Cap. 3).

La consagración de Tiwanaku como santuario indígena-nacional fue oficializada el 21 de enero de 2006, cuando Evo Morales, un día antes de asumir el mando presidencial, escogió las ruinas para una ceremonia de bendición, en una especie de juramento autóctono previo al convencional que prestaría al día siguiente ante el Congreso. La segunda parte del rito, celebrada en las gradas delante de la puerta del Kalasasaya y difundida por televisión, fue objeto de críticas (las frases introductorias del discurso, en aymara, contenían errores de protocolo; Morales no supo empuñar correctamente el bastón de mando especialmente confeccionado para la ocasión; se usó una túnica de Wari en vez de Tiwanaku). El 22 de enero de 2012, con la reelección de Morales, el acto maduró y Evo pudo reafirmar en las ruinas de Tiwanaku la identidad indígena de su revolución (Figura 1). Aparte de estos esfuerzos para reinventar las tradiciones de la nación-Estado, centradas en Tiwanaku, queda el rumor de que el Presidente, junto con algunos miembros de su entorno cercano, practican sacrificios en Tiwanaku, cuando los asuntos estatales no andan bien, por ejemplo, después de las muertes de mineros en Huanuni.

Figura 1. Rito de renovación de la presidencia de Evo Morales en el sitio de Tiwanaku en 2015
Fuente: http://www.eldeber.com.bo/files/article_main/uploads/2015/01/21/54c04e673646e.jpg.

Territorio y nación

Contra el telón de fondo de ritos como éstos, ¿hasta qué grado el nuevo Estado plurinacional de Bolivia ha podido superar el sesgo andinocéntrico de fondo? En la práctica, antes del gobierno de Morales, se reconocía cierta complejidad territorial a nivel nacional, al invitar a cruceños de conformar los ejes oficiales de ciertos ministerios. La presencia indígena era ignorada aparte de en el Viceministerio de asuntos indígenas y/o campesinos, y más bien reinaba el aparato del Estado republicano. En el gobierno de Evo Morales, se ha cambiado este andamiaje del Estado, puesto que ya se reconoce, por lo menos a nivel ceremonial, la presencia indígena, pero en un Estado en que los elementos republicanos aún tienen mayor estatus y privilegio. El problema es que la composición del Estado plurinacional, lo que en realidad debía haber funcionado como un Estado “pluriétnico” (en términos de Luis Tapia 2008), con representación de las 37 y más naciones indígenas del país, en la práctica ha funcionado sólo a nivel retórico, tendiendo a favorecer la presencia del partido MAS. Según los cálculos de los curules en los dos gobiernos de Morales, existe entre un 4 a 7% de representación indígena del total a nivel nacional y un 28% del total a nivel regional, lo que se debe comparar con las posibilidades mucho mayores puestas en marcha por la Asamblea Constituyente (2006-2009) (Schavelzon 2012).

¿Y qué de las tierras bajas en el Estado plurinacional? Después de tomar el mando, Evo Morales, con su identidad aymara *colla*, se mostró renuente a reconocer la fuerza política de Santa Cruz rodeada por la Media Luna de los entonces departamentos compuestos por las tierras bajas de los llanos, el chaco y la amazonía. En la práctica, Morales no podía entrar a Santa Cruz desde septiembre de 2006 hasta 16 de abril de 2009, debido a los peligros puestos en el camino por

el movimiento autonomista que buscaba su propia autonomía política (bendecida con las regalías del gas y petróleo). En los hechos, la fuerte oposición entre *collas* versus *cambas* por el control de la nación caracterizó décadas (casi siglos) de lucha política, incluyendo sus interpretaciones distintas del pasado (Barton en prensa). Finalmente, la pugna por el poder supremo sobre toda la nación exigía el desmantelamiento por el MAS de todo este eje político opositor.

A nivel más popular, algunos grupos indígenas de las tierras bajas comenzaron a celebrar sus propios ritos, en paralelo con lo que pasaba en Tiwanaku. Desde el año 2000, cada 21 de junio se celebra la ceremonia del Año Nuevo andino-amazónico en el pie de la roca tallada "más grande del mundo", el Fuerte de Samaipata. Este sitio arqueológico, ubicado a 120 km de Santa Cruz de la Sierra, se ha convertido en el epicentro de culturas orientales y occidentales para rendirle culto a sus tradiciones ancestrales, y, cada año llegan representantes de los guarayos, ayoreos, yuracaré-moxeños y guaraníes, a celebrar el *Yasitata Guazu* o el "Lucero del Alba" (Figura 2). En este mismo sitio arqueológico también se concentran residentes andinos en las tierras bajas y grupos originalmente de las orillas del lago Titicaca para celebrar sus ritos, de acuerdo con sus costumbres ancestrales. La magia de estos rituales atrae a más de 2000 visitantes nacionales y extranjeros según el Gobierno Municipal de Samaipata que, en coordinación con la Gobernación cruceña, prepara programas especiales de festejos, dirigidos a aumentar el turismo en la zona. En Samaipata, como en el caso del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku, se busca la participación de las autoridades políticas regionales para vigilar el evento, y en el año 2012, el Gobernador Rubén Costas participó en el rito guaraní Lucero del Alba (El Día 2012) sólo para tener su papel allá usurpado en los años siguientes por el mismo Morales.

Figura 2. Los guaraníes esperan el Lucero del Alba en la ceremonia ancestral del mismo nombre. Fuente: Página web del Gobierno del Departamento Autónomo de Santa Cruz: http://www.santacruz.gob.bo/imagenes_galeria/18062012182026lucerodelalbaenscz4.jpg

Nexos y rutas entre las tierras altas y tierras bajas

Irónicamente, los sitios escogidos para estas ceremonias reinventadas subrayan la composición pluriétnica de los Estados andinos anteriores. Si bien Tiwanaku, en su condición de un Estado teocrático, contó con su centro ceremonial en el meollo del Altiplano, su pervivencia dependía de su composición étnica diversa y sus interrelaciones multifacéticas, lo que se ve en las cabezas líticas clavadas en los muros del templo semisubterráneo. Tiwanaku tenía relaciones con Wari al norte y en las zonas fronterizas al este, acceso a productos de la costa vía contactos con los valles costeños occidentales, y acceso en las fases tempranas a productos de los valles y la selva mediante contactos vía las abras al este y más al sur con el centro de poder contemporáneo de Mojocoya. Es posible que Mojocoya estuviese encargado no sólo con las relaciones interétnicas con la región circumpuneña y los valles interandinos de Chuquisaca y Cochabamba, sino también con los Llanos de Mojos, y las tierras amazónicas y chaqueñas más adentro, como fuentes importantes de maíz, coca y algodón (Hastorf et al. 2006). Estos nexos se habrían consolidado con las ofrendas de materiales (chonta, plumas, alucinógenos) de estas múltiples zonas en los sitios ceremoniales de Tiwanaku. El partido de MNR ha reconstruido el 'imperio' de Tiwanaku como un fenómeno plenamente andino, pero en la práctica ese 'imperio' ya demostró algunas posibilidades de un Estado pluriétnico.

El Fuerte de Samaipata en el pasado lejano ha sido otro articulador clave entre las poblaciones de las tierras altas de los Andes y los llanos de la Amazonía. Algunos autores vinculan los primeros desarrollos de la fortaleza, antes de su uso por los inkas contra los guaraníes, con grupos de las tierras bajas incluyendo los yuracaré, y mencionan influencias de Mojocoya en la cerámica (Meyers 2015; Meyers et al. 2015:13). El arqueólogo Omar Caure propone que en estas etapas tempranas, Samaipata también tuvo posibles nexos con los pueblos arawak-chané de los Llanos de Grigotá, huyendo de las mismas incursiones guaraníes.[4] Las incursiones chiriguanos contra las fuerzas del Inka Yupanqui se fechan a aproximadamente 1430.

Curiosamente, la incursión en 1526 de dos mil guaraníes (chiriguanos), como acompañantes de aventureros portugueses y algunos indígenas de la costa atlántica en torno a Alejo García, en busca de ropa fina y objetos de metal, constituye la primera invasión del territorio andino bajo el dominio inka por los europeos (narrada por Nordenskiöld 1917 en base a fuentes en Guzman, Techo y Fernandez). Sin embargo, este hecho se ha pasado por alto en los textos escolares bolivianos a favor de la narración histórica sobre la invasión de Francisco Pizarro y su compañía española, vía Cajamarca y Cusco, varios años después. Alejo García conocía bien la lengua guaraní y pudo persuadir a muchos grupos guaraníes de acompañarle para invadir las tierras altas entre Mizque and Tomina, a la altura de Samaipata. Después de invadir y destruir muchos pueblos, la expedición de García continuó por 40 lenguas, hasta las fueras de Presto y Tarabuco (cerca de Sucre), donde ellos se retiraron sin sufrir bajas ante un contingente de numerosos indios de Charkas. Como consecuencia de este ataque, los inkas fortificaron todo el límite entre las tierras altas y bajas con fortalezas como Samaipata y Cusco-Toro, en que se dejaban varias guarniciones. García y compañía, con su botín de textiles y objetos de oro y plata, informaron a las autoridades portuguesas de sus hallazgos en los territorios de los Charkas, y varias otras expediciones intentaron buscar estos territorios del Inka, pero sin la misma suerte.

Los estudios arqueológicos y etnohistóricos recientes nos presentan una amplia evidencia que estos contactos entre las tierras altas y tierras bajas eran de larga data (Korpisaari y Pärssinen 2011; Pärssinen y Siiriäinen 2003; Rivera 2008 a y b; Sagárnaga 2014a; véase también Saignes 1985; Renard-Casewitz 2004; Renard-Casevitz et al. 1985, 1988). Esta evidencia apunta a contactos entre la civilización

de Tiwanaku y la región del Beni (Sagárnaga ibíd.), y entre Mojocoya, la región contemporánea al sur, y los Llanos de Mojos (Branisa [1953] 1957). Con referencia a desarrollos parecidos en ambas regiones de campos elevados de cultivos, Walker subraya que la ciudad de Tiwanaku está a menos de 300 km de los sitios occidentales de Mojos donde se hallan estas construcciones. Además varios contextos mojeños están fechados en la época de Tiwanaku y mucho antes (Jaimes Betancourt 2010; Walker 2004). Ambas regiones cuentan también con tecnologías de campos elevados de cultivo, aunque los datos actuales sugieren que éstos son desarrollos independientes (ibíd. Véase también Hornberg 2005).

Los contactos en distintos períodos entre las tierras altas y la región costeña son examinados por Ayala (2001), Cases y Loayza (2010) y Barros (2013). En cuanto a las rutas entre las tierras altas y bajas, varios estudios demuestran que las abras entre cerros y las aberturas fluviales en el descenso hacia los llanos proveían el acceso para el tráfico en yuca, plumas de aves tropicales, miel, madera de chonta, sustancias para teñir textiles, semillas de guairuros, hojas de coca, pescado seco, carne de grandes roedores como el jochi colorado y una infinidad de otros artículos. Sabemos más sobre las rutas de intercambio de las plantas y otras substancias psicoactivas. Constantino Torres propone que el origen de las prácticas del consumo de las plantas psicoactivas se halla en el noreste de la cuenca de Amazonas, donde crecen las plantas con las cuales se preparan estos polvos. Por ejemplo, la vilca (o virila) parece originarse en la cuenca del río Negro, en Colombia, y la variedad pertinente de *Anadenantera* en Sudamérica suele crecer en las praderas herbáceas de las zonas tropicales y subtropicales del continente. En cuanto al patrón de distribución de estos psicoactivos, la evidencia sugiere que se iba desde la cuenca de Amazonas por el río Caqueta hacia el macizo colombiano y la sabana de Bogotá o vía Huancabamba en Perú, y luego vía los ríos Beni en Bolivia y Pilcomayo en Argentina. Torres cita evidencia de que a través de los ejes de distribución desde Huancabamba se llevaban los psicoactivos a la costa y las faldas occidentales de los Andes (Von Hagen en Wassén 1965:80).

Una de las rutas de acceso desde Pukara y Tiwanaku para obtener recursos selváticos, incluyendo las substancias narcóticas, era vía el abra de Niño Korin, y desde allí hacia los tributarios de los ríos Madre de Dios y Beni, en el norte de La Paz (Torres 1986:49-50). Otra evidencia de contacto sugiere que la zona de San Pedro de Atacama y la cuenca de Atacama en su integridad tuvo acceso a las tierras bajas vía el río Pilcomayo en el norte de Argentina y y el río Beni en Bolivia (ibíd.:50). Torres sugiere que, hasta los años 70, hubo todavía un tráfico de cebil entre el chaco y el occidente de Paraguay, y la región del Pilcomayo habitada por los matacos (Califano 1975:46).

Son menos acertados los orígenes y las rutas de contacto para obtener las tabletas de rapé. En el caso de los llamados "ídolos de piedra amazónicos", cuyas perforaciones en pares implican su uso para inhalar rapé (Porri 2010), la evidencia sugiere nexos de larga distancia entre los Andes y la región de Santarém (Brasil), donde se ha hallado (descontextualizados) la mayor parte de ellos en los siglos XIX y XX (Aries da Fonseca 2007). Estos ídolos presentan motivos de zoomorfos (felinos, tortugas) y antropomorfos, solos o asociados entre sí o bien con seres zoomorfos "a veces fantásticos" (quizás asociados con los momentos de transformación de un chamán) (Porri ibíd.). Una forma peculiar de asociación entre las figuras es la de un animal (real o no) montado sobre los hombros y la cabeza de otro animal o de un ser humano, masculino o femenino. En las tierras altas la contraparte de esta figura del hombre-felino sería la *chachapuma* u hombre-puma de Tiwanaku, el equivalente al *otorongo* del inkanato. En ambas regiones, estas transformaciones han debido estar acompañadas por las prácticas de consumir alucinógenos, puesto que el *chachapuma* es un rasgo común en la iconografía de las tabletas de rapé y parafernalia asociada de los Andes Sur-centrales (Horta 2012; Llangostera 2006) (Figura 3).

Figura 3. Un felino devora a un antropomorfo en el mango de una cuchara, que posiblemente se usó para medir las sustancias psicoactivas.
Fuente: Objeto 093 (16.3 cm de alto) en la colección del Museo arqueológico "R. P. Gustavo Le Paige S. J.", San Pedro de Atacama, Chile, en Llangostera y Torres (1988 [1984]:41).

Los intercambios de ideas

Si eran de tan larga data estas redes de contactos e intercambios que transitaban los yungas y valles para llegar a los llanos al este (o la costa al oeste), y si el concepto de "áreas culturales" está tan arraigado en ideas sobre centros y periferias en Bolivia, con todo su bagaje evolucionista, ¿cómo podemos romper el imaginario social que predomina hasta ahora con su insistente mirada hacia sólo las separaciones y rupturas entre estas burbujas culturales imaginadas?

Podemos comenzar al examinar complejos culturales para resaltar las evidencias de las continuidades culturales a través del tiempo entre las diversas zonas ecológicas, en vez de las separaciones tajantes. Esto nos exige repensar los sitios andinos como Tiwanaku y sus contrapartes en los llanos en términos de complejos de ideas y transformaciones en común. Lo que me interesa proponer es que muchos aspectos de Tiwanaku, así como de Moyocoya, después de todo, no son tan andinos.

En cuanto a la presencia de la flora y fauna forestal, aparte de representaciones en cerámica y piedra de los monos del Nuevo Mundo (los cébidos) halladas en Tiwanaku y sitios en su entorno (Chojñacotaña y Pariti), los hallazgos de sus restos craneales en la urbe demuestran que estuvieron físicamente presentes allí (Sagárnaga 2014c:48).

Otro caso que merece más investigación es el "complejo felínico", término acuñado por el arqueólogo argentino Alberto Rex González en 1972, no en referencia a las culturas de las tierras bajas sino a las culturas andinas del Noroeste de Argentina. El complejo felínico, especialmente en relación al hombre-felino, va ligado a las prácticas bélicas por un lado y a las prácticas chamánicas por otro (Almeida 1988:221-222; Fausto 1999), mientras que formen parte de ciclos mayores de guerra seguidos por intervalos más pacíficos (Chávez 1992, 2002). Llama la atención la importancia en estos ciclos de la figura del felino, tanto en las tierras bajas como las altas. Existe mucha evidencia de que el guerrero de las tierras bajas suele asumir la figura del felino como parte de su propia transformación en el ser depredador del hombre-felino, en una precondición necesaria para lograr éxito en las incursiones que ocurren en el polo bélico de este ciclo (Fausto 1999, entre otros). Existe también evidencia de que en el rito de paso de algunas culturas guerreras, un joven esté obligado a matar a un felino conocido por su nombre, para luego asumirlo como su propio apodo. En varios grupos, el guerrero por excelencia viste con la piel del felino matado, como cabezal o construida ya como una túnica o caparazón, en que las costuras de la piel forman una especie de cruce en el pecho. Sagárnaga (2014a:36-37) nota cómo este atuendo caracteriza representaciones de los *chunchos* en la iconografía de los qeros neo-inkas e inkas coloniales.

Aparte de la figura tiwanakota de *chachapuma*, existe evidencia de la actividad de sendos carnívoros en los huesos de sacrificios hallados en la base de la pirámide de Akapana (Blom y Janusek 2004:127). En la arquitectura del sitio de Tiwanaku, es posible que se hayan guardado estos animales en los sistemas de túneles y camaras bajas en ciertas estaciones del año (como se hizo siglos después, bajo el inkanato en Cusco) y restos de un zorro o un puma han sido recuperados de una entrada a este mundo subterráneo (Manzanilla y Woodard 1990:136). En el sitio casi contemporáneo de Pukara, en el otro extremo del lago Titicaca, se halla una iconografía desarrollada en torno al tema del hombre-felino (conjuntamente con la señora de los camélidos) (Chávez 2002).

En relación al complejo felínico, en períodos contemporáneos a Tiwanaku, se cuenta con evidencia del uso de textiles con diseños de 'manchas de felino', a menudo en los colores de estatus de azul y rojo, elaborados con la técnica de teñir por amarra (en aymara *qhawata*). Se halla prendas con esta técnica en sitios de los valles occidentales, la costa y la cuenca de Atacama, aunque no llegan al Altiplano ni a los valles interandinos centrales. Esto sugiere que el uso de estos textiles se restringía a zonas de interacción (Cases y Agüero 2004), con la presencia de guerreros asociados a las redes de intercambio (por ejemplo en los valles occidentales de Perú-Chile, en la región Pica-Tarapacá donde el río Loa es limítrofe, y en Aguada, en el noroeste de Argentina). Según los materiales disponibles, la técnica del teñido por amarra ha estado presente en el Norte Grande desde finales del Arcaico (1500 - 1000 a.C.), en turbantes, faldellines y mantas, y posteriormente en túnicas, desde la primera mitad del período Intermedio Tardío (Cases y Agüero 2004). La mayoría de las prendas teñidas por amarra del período Medio se concentra en territorio atacameño, específicamente en San Pedro y Chiu Chiu, y no en el norte. Durante el Intermedio Tardío, la mayor concentración de tejidos teñidos por esta técnica, corresponde al Complejo Pica-Tarapacá, dentro de la tradición textil de los valles occidentales. La mayor parte de estas prendas son túnicas y mantas construidas en módulos de rojo/azul u ocre/azul, unidas a través de la técnica de urdimbre discontinua. En San Pedro, se halló la única túnica que presenta motivos figurativos, de tipo Aguada, de un felino y una serpiente bicéfala o anfisbena (Figura 4)[5]. Posiblemente el nexo vital entre estos diseños y la selva pasa por Aguada y desde allí hacia la cuenca de Atacama y la costa chilena.

Figura 4. Túnica rectangular cerrada de San Pedro con diseños teñidos de un felino en la parte superior y una serpiente bicéfala abajo. Fuente: Quitor-2, N° 1983:15, en el Museo Arqueológico R. P. Gustavo Le Paige, S. J., San Pedro de Atacama, Chile.

El complejo psicotrópico es otra práctica cultural en común entre ambas zonas, como es el uso por los varones del *tembetá*, un adorno personal que se inserta en el labio superior o inferior, probablemente relacionado con prácticas bélicas y el chamanismo. Aunque Tiwanaku no fue el origen de las prácticas de usar el *tembetá*, la ilustración de rostros con

este adorno se ve en los kerus, *wako*-retratos y otros objetos de cerámica de esta cultura, aparte de los ejemplares en hueso, piedra y mineral. El uso andino del *tembetá* está bien documentado, ya que se ha hallado restos de este adorno en varios sitios del período Tiwanaku (Bennett 1936; Cordero Miranda 1957; Iribarren y Menghin 1950; Posnansky 1957) y más recientemente en la isla de Pariti (Korpisaari et al. 2012; Sagarnaga 2007, 2014b). Pero no se ha explorado detenidamente las implicancias de estos hallazgos, en especial los posibles nexos entre Tiwanaku y grupos de las tierras bajas y el chaco que usan tales adornos personales. Hasta la fecha, los varones guerreros guaraníes suelen usar el tembetá y contamos con descripciones de su uso entre los kaiová (Chamorro 1995:63; Schaden 1954:111), los barasana (C. Hugh-Jones 1979) y los tupinamba (Fausto 1999), y entre los jívaro o achuar en ritos en busca del ánimo o *arutam* del guerrero (Descola 1993). Un mayor entendimiento de estas prácticas en común exige mucha más atención.

Conclusiones

He examinado aquí las dificultades causadas por el sesgo "andinocéntrico" al fondo de las construcciones nacionales de los países denominados "andinos". Este sesgo conforma hasta ahora parte de un imaginario social tan arraigado en estas naciones que afecta también a los grupos indígenas, a la vez que conforma parte integral del andamiaje estatal que es difícil de deconstruir. Me he centrado en el caso de Bolivia, explorando las maneras en que, en estas construcciones, se ha pasado por alto otras identidades, en especial el papel de las tierras bajas del oriente del país (lo que abarca los llanos mojeños, la parte amazónica y del chaco), aunque estoy consciente de otras influencias vitales todavía ignoradas, entre ellos el Magreb.

Mi argumento, siguiendo a otros, sostiene que eran las construcciones arqueológicas del nuevo Estado boliviano de 1952, forjada por los activistas de MNR, que han puesto en marcha los elementos de este imaginario social, centrados en el "Imperio" de Tiwanaku, ubicado en el territorio altiplánico, como el modelo fundador de la nación. Desde allí, se ha pensado a la nación de manera "andinocéntrica", en un modelo centralista y evolucionista que percibía a las otras regiones del país, en especial las tierras bajas, como periferias olvidadas y excluidas, aún por conquistar, desarrollar y civilizar. Las mismas nociones han caracterizado hasta la fecha el movimiento indígena, que busca reconstruir Tiwanaku o el Tawantinsuyu de una manera igualmente andinocéntrica, a pesar de la evidencia de que ambas civilizaciones tenían sus contactos en la selva y derivaban muchas ideas de estos nexos (Gustafsson 2009). Estos sesgos han tenido efectos negativos hasta hoy, a tal punto que una política de concertación para forjar una nación en común todavía no ha ocurrido. Esta situación nos exige una respuesta a la siguiente pregunta: ¿por qué se ha construido este sesgo andinocéntrico de esta manera? Es quizás porque las políticas reformistas del MNR no veían más allá de las reformas agrarias de las tierras altiplánicas, percibiendo las tierras bajas como nada más que tierras vacías por colonizar.

La ironía es que uno de los retos fundamentales en el caso boliviano, todavía por realizar, es el de explorar la realidad de un "estado plurinacional" y sus posibilidades en la práctica, puesto que esta tarea nunca se ha hecho a profundidad, ni en la Asamblea Constituyente de 2006-2009. A mi modo de ver, esta exploración debe privilegiar el premiso que los centros y periferias de los Andes (o de la Amazonía) no son singulares, y que cualquier investigación al respecto debe orientarse a repensar los Andes desde las tierras bajas y vice versa.

Pensar en los nexos transversales del país en vez de las divisiones internas, nos ayudaría a construir nuevos modelos de intercambios productivos, tecnológicos e ideológicos. Es igualmente importante que esta tarea tenga lazos con los programas educativos y museológicos en el país, y los lazos incipientes

entre ellos. Se debe pensar cómo sería una historiografía plurinacional y, asimismo, una arqueología orientada a una identidad pluriétnica (Capriles 2003). Se cuenta en la última década con el apoyo institucional en esta tarea de organizaciones como PIEB (Programa de Investigación Estratégica), que ha lanzado ciertos avances en investigaciones sobre temas relevantes. Una de las desventajas es que hasta la fecha el Estado boliviano bajo Morales ha ido centralizándose (en busca del centralismo democrático) en vez de descentralizándose, haciendo cada vez más lejana esta posibilidad. Una investigación reciente de PIEB percibe este problema en términos de una nación "cívica" reconstruida que domina una nación "étnica" en su interior, en que la inclusión indígena ha sido poco más que una "envoltura epidérmica" cubriendo la "frontera rígida" y de mayor importancia del Estado republicano (Torrez 2014).

La realidad descrita aquí demuestra momentos claves en el pasado (en el Estado tiwanakota y el inkanato) cuando los territorios actualmente bolivianos estuvieron compuestos por un sistema pluriétnico de naciones dentro de un Estado (o Estados) en común. Como en muchas ocasiones, un primer paso en las tareas pendientes es el de "ir adelante mirando atrás" (como se dice en aymara, *qhip nayr uñtasaw sartaña*), puesto que sin este entendimiento, nos quedamos con el conjunto de clichés que vivimos en este momento, sobre el pasado indígena como un siglo de oro, necesario en su momento, pero ya pasado de moda.

Agradecimientos: Este ensayo emerge de un proyecto en marcha con colegas en Argentina, Perú y Brasil sobre los nexos entre las tierras altas y las tierras bajas en el continente. Una versión preliminar ha sido presentada en la Conferencia Internacional de LASA (Latin American Studies Association) en 2014: en el panel "A Critique of Andean Reason, an Interdisciplinary Approach". Gracias a Elizabeth Monasterios por la invitación a la Conferencia LASA, a Sara Castro-Klaren por sus comentarios, a Stephen Nugent por sus críticas, a Jédu Sagárnaga por su respaldo bibliográfico y a Juan de Dios Yapita por haberme animado a escribir el ensayo y por sus correcciones al texto. La versión del ensayo en inglés saldrá prontamente en el libro *Critique of Andean reason/Crítica de la razón andina*, editado por Carlos Abreu Mendoza y Denise Y. Arnold, en la Editorial A Contracorriente.

Referencias citadas

Agüero P., C.
2007 Los textiles de Pulacayo y las relaciones entre Tiwanaku y San Pedro de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 12(1):85-98.

Aires da Fonseca, J.
2007 Do século XIX ao XX: cartas e publicações sobre os ídolos de pedra amazônicos (Partes 1 e 2). *História e-história*. Disponible en http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=arqueologia&id=9>. Consultado 20/5/2010.

Almeida, M. W. Barbosa de
1988 Dilemas da razão prática: Simbolismo, tecnologia e ecologia na Floresta Amazónica. *Anuario Antropológico* 86:213-226.

Anderson, B.
1991 [1983] *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Verso, London and New York.

Ángelo, D.
2005 La arqueología en Bolivia. Reflexiones sobre la disciplina a inicios del siglo XXI. *Arqueología sudamericana / Arqueologia Sul-americana*, 1(2):185-211.

Ángelo, D. y J. H. Walker
2015 South America, archaeology of. En *International encyclopedia of the social & behavioral Science* No. 23, 2nd edition, editor in chief J. D. Wright, pp. 36-42. Elsevier, Oxford.

Arce, S.
2015 Historia prehispánica: reflexiones y debate. En *Bolivia, su historia. Tomo I.*

De los orígenes a los Estados prehispánicos 10000 a.C. - 1540 d.C., compilado por X. Medinacelli, pp. 19-32. La Razón y Coordinadora de Historia, La Paz.

Arnold, D.Y.
2012 *El textil y la documentación del tributo en los Andes: los significados del tejido en contextos tributarios*. Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, Lima.

Arnold, D. Y. y E. Espejo
2012 *Ciencia de tejer en los Andes: estructuras y técnicas de faz de urdimbre*. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, etc., La Paz.
2013a Lazos Forestales: técnicas y diseños de los tirantes de bolsas personales de Mojocoya, como expresiones del alcance de los intercambios regionales en los Andes Sur Centrales durante el Horizonte Medio. *Arqueoantropológicas*, 3(3):59-92.
2013b *El textil tridimensional. La naturaleza del tejido como objeto y como sujeto.* Fundación Xavier Albó, IAF e ILCA, La Paz.

Arnold, D. Y., E. Espejo y F. Maidana
2013 *Tejiendo la vida: La Colección textil del Museo Nacional de Enografía y Folklore, según la cadena de producción*. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia-MUSEF, La Paz.

Arnold, D. Y. y C. A. Hastorf
2008 *Heads of State: icons of power and politics in the ancient and modern Andes*. Left Coast Press, Berkeley.

Arnold, D. Y. y J. D. Yapita
2005 Strands of indigenism in the Bolivian Andes: Competing juridical claims for the ownership and management of indigenous heritage sites in an emerging context of legal pluralism. *Public Archaeology* 4:141-149.

Astvaldsson, A.
2000 *Las voces de los wak'a*. CIPCA Cuadernos de investigación 54, La Paz.

Ayala, P. R.
2001 Las sociedades formativas del Altiplano Circumtiticaca y Meridional y su relación con el Norte Grande de Chile. *Estudios Atacameños* 21:7-39.

Barragán R., R.
1994 *Indios de Arco y Flecha. Entre la historia y la arqueología de las poblaciones del Norte de Chuquisaca* (siglos XV-XVI). Ediciones Asur 3, Sucre.

Barros, A.
2013 *El Collasuyo truncado: comentarios sobre la evolución administrativa, cartográfica y geopolítica del poblamiento étnico del Centro Sur Andino circumpuneño (Atacama, Lipez y Tarapacá)*. Informe para ILCA, realizado en la Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile, como parte del proyecto "Comunidades de práctica textil" auspiciado por el AHRC del Reino Unido.

Barton, K. C.
En prensa History, education, and identity politics in a divided Bolivia. *Bolivian Studies Journal*.

Bennett, W. C.
1936 Excavations in Bolivia. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 3 (4):329-507.

Beresford-Jones, D. G., y P. Heggarty.
2011 What role for language prehistory in redefining archaeological "culture"? A case-study on new horizons in the Andes. En *Investigating archaeological cultures: material culture, variability, and transmission*, editado por B. W. Roberts y M. Vander Linden, pp. 355-386. Springer, New York.

Blom, D. E. y J. W. Janusek
2004 Making Place: Humans as Dedications in Tiwanaku. *World Archaeology* 36(1):123-141.

Bouysse-Cassagne, T.
1987 *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. Hisbol, La Paz.

Branisa, L.
1957 [1953] Un nuvo estilo de cerámica precolombina de Chuquisaca. Mojocoya tricolor. *Arqueología Boliviana*, Primera Mesa Redonda, publicación

dirigida por C. Ponce S., pp. 287-317. Biblioteca Paceña - Alcaldia Municipal, La Paz.

Browman, D. L.
1984 Tiwanaku: Development of Internal Trade and Economic Expansion in the Altiplano. En *Social and Economic Organization in the Prehistoric Andes*, editado por D. Browman, R. Burger y M. Rivera, pp.117-142. British Archaeological Reports, London.

Cáceres, S.
2004 *La invención de la tradición del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku*. Tesis de licenciatura inédita. UMSA, Carrera de Sociología, La Paz.

Cadena, M. de la
2004 *Indígenas mestizos: Raza y cultura en el Cusco*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Califano M.
1975 El chamanismo Mataco. *Scripta Ethnologica* III, 3(2):7-60.

Capriles, J. M.
2003 Arqueología e identidad étnica: el caso de Bolivia. *Chungara* 35(2):347-353.

Cases C., B. y C. Agüero P.
2004 Textiles teñidos por amarras del Norte Grande de Chile. *Estudios Atacameños* 27:117-138.

Cases, B. y C. Loayza
2010 *Conexiones territoriales vinculadas a la producción textil en relación al estilo tecnológico en textiles*. Informe de trabajo para ILCA, realizado en la Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile, como parte del proyecto "Comunidades de práctica textil" auspiciado por el AHRC del Reino Unido.

Castro-Klarén, S.
2011 *The narrow pass of our nerves. Writing, coloniality and postcolonial theory*. Iberoamericana Vervuert Verlag, Madrid/Frankfurt.

Cerrón-Palomino, R.
1998 Examen de la teoría aimarista de Uhle. En *Max Uhle y el Perú antiguo*, editado por P. Kaulicke, pp. 85-120. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.

Chamorro, G.
1995 *Kurusu Ñe 'ëngatu: no palabras que la historia podría olvidar*. IEPG/COMIN, São Leopoldo.

Chávez B., S. J.
1992 *The conventionalized rules in Pucara pottery technology and iconography. Implications for socio-political developments in the northern Lake Titicaca basin (Vols. I a III)*. Disertación Doctoral. Descargada de UMI, Michigan State University, Ann Arbor.
2002 Identification of the camelid woman and feline man themes, motifs, and designs in Pucara style pottery. En *Andean archaeology II*, editado por H. Silverman y W. H. Isbell, pp. 35-69. Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York.

Combés, I.
2009 Saypurú: el misterio de la mina oculta, del Inca chiriguano y del dios mestizo. *Revista andina*, 48:185-224.
2012 ¿Incas en la selva? Para tejer una etnohistoria de las tierras bajas de Bolivia. En *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, por D. Villar e I. Combés, pp. 63-76. Ciencias sociales / historia 29. Universidad de Santa Cruz y Editorial el País, Santa Cruz.

Cook, A. G.
1994 *Wari y Tiwanaku: Entre el estilo y la imagen*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.

Cordero Miranda, G.
1957 Reconocimiento arqueológico de Kalake. En *Arqueología boliviana*, *Primera Mesa Redonda*, editado por C. Ponce S., pp. 202-222. Biblioteca paceña, La Paz.

Denevan, W. M.
1966 *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles.

Descola, P.
1993 *Les lances du crépuscule: relations jivaros, Haute Amazonie*. Plon, París.

El Día
2012 El Fuerte de Samaipata 'revive' con dos rituales. Eventos. El pueblo guaraní recibe la llegada del 'Lucero del Alba' y los aymaras el Año Nuevo 5.520. Jueves, 21 de Junio, 2012

Erickson, C. L.
1995 Archaeological methods for the study of ancient landscapes of the Llanos de Mojos in the Bolivian Amazon. En *Archaeology in the Lowland American Tropics*, editado por P. W. Stahl, pp. 95-119. Cambridge University Press, Cambridge.
2000 Lomas de ocupación en los Llanos de Moxos. En *Arqueología de las Tierras Bajas*, editado por A. Durán Coirolo y R. Bracco Boksar, pp. 207-226. Comisión Nacional de Arqueología, Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo.

Fausto, Carlos
1999 De enemigos y mascotas: guerra y chamanismo en la Amazonia. *American Ethnologist* 26(4):933-956.

Fernandez, J. P.
1726 *Relación Historial de las Misiones de los Indios, que Llaman Chiquitos*, a cargo de los Padres de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay, Madrid.

Flores Ochoa, J.
1996 Buscando los espíritus del Ande: Turismo místico en el Qosqo. En *La tradición andina en tiempos modernos*, editado por H. Tomoeda y L. Millones, pp. 9-29. National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Reports 5, Osaka.

Fujii, T.
1993 El felino, el mundo subterráneo y el rito de fertilidad: Tres elementos principales de la ideología andina. En *El mundo ceremonial andino*, editado por Y. Onuki y L. Millones, pp. 259-274. Senri Ethnological Studies 37, Osaka.

González, A. R.
1972 The felinic complex in Northwestern Argentina. En *The Cult of The Feline*, editado por E. P. Benson, pp. 117-138. Dumbarton Oaks Research Library, Washington DC.

González de la Rosa, M.
1910 Les deux Tiahuanaco, leurs problèmes et leur solution. Paper presented to the XVI Congreso Internacional de Americanistas (Viena), pp. 405-428. A. Hartleben's Verlag, Wien und Leipzig.

Gustaffson, J.
2009 Tiempo, espacio, comunidad – fronteras, identidad y utopía en El proyecto de 'comunidad intercultural Tawantinsuyu'. Los textos del proyecto intercultural Tawantinsuyu en el portal Qollasuyu Tawantinsuyu Indymedia: http://www.qollasuyu.indymedia.org/ Consultado 08/11/15

Guzman, R. Diaz de
1836 [1612] Historia Argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Rio de la Plata. En *Colección de obras y documentos relativos A la historia antigua y moderna de las provincias del Rio de la Plata, ilustrados con notas y disertaciones, por Pedro de Angelis*, Vol. 1, Buenos Aires.

Hastorf, C. A., et al.
2006 *Taraco Archaeological Project: Report of the 2005 excavations at the Sites of Sonaji and Kumi Kipa*. Report submitted to the Directorate Unidad Nacional de Arqueología de Bolivia, La Paz.

Hays-Gilpin, K. A., L. D. Webster
y P. Schaafsma
2004 The iconography of tie-dyed textiles in the Ancient Americas. *Cosmos* 20:33-56.

Heggarty, P.
2008 Linguistics for Archaeologists: a Case-study in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal* 18(1):35-56.

Heggarty, P. y D. G. Beresford-Jones
2010 Archaeology, language and the Andean Past: Principles, methods, and the new "state of the art". *Boletín de Arqueología* 14:29-60.
2012 Eds. *Archaeology and language in the Andes*. Proceedings of the British Academy. Oxford University Press, Oxford.

Hornberg, A.
2005 Ethnogenesis, regional integration, and ecology. *Current Anthropology* 46:589-620.

Horta Tricallotis, H.
2012 El estilo circumpuñeño en el arte de la parafernalia alucinógena prehispánica (Atacama y Noroeste Argentino). *Estudios Atacameños*, 43:5-34.

Hugh-Jones, C.
1979 *Desde el río de la leche: procesos espaciales y temporales en el noroeste de la Amazonia*. Cambridge University Press, Cambridge.

Ibarra Grasso, D. E.
1965 *Prehistoria de Bolivia*. Ed. "Los Amigos del Libro", Cochabamba.

Ibarra Grasso, D. E. y R. Querejazu Lewis
1986 *30.000 años de Prehistoria en Bolivia*, editado por Rolando Diez de Medina. Los Amigos del Libro, La Paz y Cochabamba.

Iribarren Charlín, J. y O. Menghin
1950 Notas preliminares sobre la dispersión continental de un adorno de labio en los pueblos aborígenes, el benzote, labret o tembetá, editado por Bartolomé Velenzuela P. Talleres Gráficos El Tamaya, Ovalle, Chile.

Jaimes Betancourt, C.
2010 Hecho en Mojos: Mil años de alfarería en la Loma Salvatierra. *XXIV Reunión Anual de Etnología*, *RAE 2010*, pp. 79-96. Musef, La Paz.

Jaimes Betancourt, C. et al.
2015 Arqueología y etnohistoria de las Tierras Bajas de Bolivia. 'Introducción' a la sexta parte de *Bolivia*, *su historia. Tomo I. De los orígenes a los Estados prehispánicos 10000 a.C. - 1540 d.C.*, compilado por X. Medinacelli, p. 207. La Razón y Coordinadora de Talleres Gráficos El Tamaya Historia, La Paz.

Kolata, A. L.
1993 *The Tiwanaku: portrait of an Andean Civilization*. Blackwell, Oxford.

Korpisaari, A. y M. Pärssinen
2011 Evidence of contacts between the Highlands, the Ceja de Selva, and the Amazon in the Pariti pottery. En *Pariti: The ceremonial Tiwanaku pottery of an island in Lake Titicaca*, editado por A. Korpisaari y M. Pärssinen, pp. 137-149. Finnish Academy of Science and Letters, Helsinki.

Korpisaari, A., J. Sagárganaga, J. Villanueva y T. Patiño
2012 Los depósitos de ofrendas Tiwanakotas de la isla Pariti, lago Titicaca, Bolivia. *Chungara* 44(2):247-267.

Lathrap, D. W.
1973a Gifts of the cayman: some thoughts on the subsistence basis of Chavin. En *Variation in Anthropology: essays in honor of John C. McGregor*, editado por D. W. Lathrap y J. Douglas, pp. 91-105. Illinois Archaeological Survey, Urbana.
1973b The Antiquity and Importance of Long-Distance Trade Relationships in the Moist Tropics of Pre-Columbian South America. *World Archaeology* 5(2):170-186.
1977 Our father the cayman, our mother the gourd: Spinden revisited or a unitary model for the emergence. En *Origins of Agriculture*, editado por C. A. Reed, pp. 713-752. Mouton, The Hague.

Llangostera M., A.
2006 Contextualización e iconografía de las tabletas psicotrópicas Tiwanaku de San Pedro de Atacama. *Chungara* 38(1):83-111.

Llangostera M., A. y C. M. Torres.
1988 [1984] *Tesoros de San Pedro de Atacama*. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.

López Lenci, Y.
2007 *El Cusco, paqarina moderna*. Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima.
Mamani Condori, C.
1989 History and prehistory in Bolivia: what about the Indians? En *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*, editado por R. Layton, pp. 46-59. Unwin Hyman, London.
1992 *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos*. Aruwiyiri, Chukiyawu.
Manifiesto de Jach'ak'achi.
Publicado en el internet en *Aymara Today* [AQ3] (2001), 9 de abril de 2001.
Manzanilla, L. y E. Woodard
1990 Restos Humanos Asociados a la Pirámide de Akapana (Tiwanaku, Bolivia). *Latin American Antiquity* 1(2):133-149.
Martínez Acchini, L.
2012 Identidades escondidas: cambio cultural y lingüístico en quechuas migrantes a las tierras bajas de Bolivia. En *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, editado por D. Villar e I. Combés, pp. 77-86. Ciencias sociales / historia 29. Universidad de Santa Cruz y Editorial el País, Santa Cruz.
Medinacelli, X. (comp.)
2015 *Bolivia, su historia. Tomo I. De los orígenes a los Estados prehispánicos 10000 a.C. - 1540 d.C.* La Razón y Coordinadora de Historia, La Paz.
Meggers, B.
1971 *Amazonia. Man and culture in a counterfeit paradise*. Chicago University Press, Chicago.
Meyers, A.
1998 Las campañas arqueológicas en Samaipata, 1994–1996. Segundo Informe de Trabajo. *Boletín SIARB* 12:59-86.
1999 Reflexiones acerca de la periodización de la Cultura Inka: perspectivas desde Samaipata, Oriente de Bolivia. *Actas del Congreso Nacional de Arqueología Andina*, editado por C. Diez Marín, t. 1, pp. 239-251. La Plata.
2015 Los trabajos arqueológicos en "el fuerte de Samaipata", 1992-1996. En *El Fuerte de Samaipata. Estudios arqueológicos*, compilado por A. Meyers e I. Combès, pp. 52-115. Biblioteca del Museo de Historia, Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, Santa Cruz.
Meyers, A. et al.
2015 "El Fuerte" de Samaipata. Patrimonio de la Humanidad. Una breve descripción. En *El Fuerte de Samaipata. Estudios arqueológicos*, compilado por A. Meyers e I. Combès, pp. 11-33. Biblioteca del Museo de Historia, Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, Santa Cruz.
Meyers, A. y C. Ulbert
1998 Inca archaeology in eastern Bolivia: the Samaipata project. *Tawantinsuyu*, 3:26-42.
Michel, M.
1993 *Prospección arqueológica de San Ignacio de Moxos, Prov. Moxos, Depto. Beni*. Tesis de licenciatura. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
2009 Retrospectiva de la arqueología en Bolivia. Ponencia presentada al panel "La Bolivia del Siglo XXI y los desafíos de las Ciencias Sociales". Plan Estratégico e Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la UMSA, 2010-2015, 1 al 4 de septiembre de 2009.
Morales Chocano, D.
2001 Aportes amazónicos al formativo andino. *Investigaciones sociales* V, 8:35-64.
Murra, J. V.
1972 El Control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*, por I. Ortiz de Zúñiga (Visitador), editado por J. V. Murra, pp. 427-476. Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánaco.

Nordenskiold, E.
1917 The Guarani Invasion of the Inca Empire in the Sixteenth Century: An Historical Indian Migration. *Geographical Review* 4(2):103-121.

Núñez, L. y T. Dillehay
1995 [1979] *Movilidad Giratoria, Armonía Social y Desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e Interacción Económica. Ensayo*. Universidad Católica del Norte, Antofagasta.

Pärssinen M. y A. Siiriäinen
2003 *Andes Orientales y Amazonía Occidental. Ensayos entre la historia y la arqueología de Bolivia, Brasil y Perú*. Cima, UMSA y Colegio de Historiadores de Bolivia, La Paz.

Porri, T.
2010 Arte e simbolismo xamânico na Amazônia (Art and Shamanistic symbols in the Amazon). *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum*., 5(1):129-144. En línea: http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v5n1/a09v5n1.pdf Consultado 10/05/15

Posnanky, A.
1957 *Tihuanacu: Cuna del hombre americano*, tomos II y IV. Ministerio de Educación, Editorial Don Bosco, La Paz.

Recio de León, J.
1906 [1623] *Descripción de Paititi y provincias de Tipuani, Chunchos, etc*. En 'Juicio de límites entre el Perú y Bolivia,' en la *Prueba peruana* editada y presentada por V. M. Maúrtua, Tomo VI, Gobernaciones de Alvarez Maldonado y Laegui Urquizas, pp. 242-257. Barcelona.

Renard-Casevitz, F.-M.
2004 Civilizaciones de horticultores-paisajistas. Relaciones con la naturaleza de dos conjuntos arawakófonos de Perú y Bolivia. En *Los Andes y el Reto del Espacio mundo. Homenaje a Olivier Dollfus*, editado por O. Dollfus, J-P Deler & E. Mescalier), pp. 57-96. IFEA e Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Renard-Casevitz, F.-M., T. Saignes y A.-C. Taylor
1985 *L'Inca, l'Espagnol et les sauvages*. Éditions de l'Association pour la Diffusion de la Pensée Française, París.
1988 *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónica y andina entre los siglos XV y XVII*. Tomo I. Abya-Yala, IFEA, Quito.

Reynoso, A. y G. Pratolongo
2008 Jaguares de nuevo. Consideraciones sobre la temática felínica en la iconografía cerámica del Período Tardío en Yocavil (Noroeste argentino). *Estudios atacameños* 35:75-96. Disponible en línea: http://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n35/art05.pdf Consultado 05/09/15

Rivera Casanovas, C.
2008a Procesos histórico-sociales compartidos entre las tierras altas y tierras bajas de Bolivia durante la época prehispánica. En *Tendiendo puentes. Tradición cultural e interculturalidad*, pp. 53-62. Editorial El País, Santa Cruz.
2008b Introducción. En *Arqueología de las tierras altas, valles interandinos y tierras bajas de Bolivia. Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia*. Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas, UMSA/PIEB, La Paz. Parte en línea: http://www.scielo.org.bo/pdf/rbcst/v11n25/v11n25a15.pdf Consultado 05/11/16

Rivero, M. E. de, y J. J. von Tschudi
1851 *Antigüedades peruanas*. 2 tomos. Viena.

Roosevelt, A. C.
1991 *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajo Island, Brazil*. Academic Press, London and New York.

Sagárnaga, J.
2007 Investigaciones arqueológicas en Pariti (Bolivia). *Anales del Museo de América* 15:67-88.
2014a Conexiones entre Tiwanaku y la región al Este de los Andes: Una mirada desde Pariti. *Chachapuma* 7:32-42.

2014b Tembeta e identidad en Tiwanaku: Evidencias desde Pariti. *Chachapuma* 7:54-68.

2014c Monos y exoticismo en Tiwanaku: Una perspectiva desde Pariti. *Chachapuma* 7:44-51.

Saignes, T.

1985 *Los Andes orientales: historia de un olvido*. IFEA, CERES, Cochabamba.

Schaan, D.

2012 *Sacred geographies of ancient Amazonia*. Left Coast Press, Walnut Creek, CA.

Schaden, E.

1954 El estudio de indio brasileño ayer y hoy. *América indígena* 14 (3):233-252.

Schavelzon, S.

2012 *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente*. Clacso, Plural editores, CEJIS e IWGIA, La Paz.

Spedding, A. y D. Y. Arnold

2009 La ritualidad en el Altiplano del pasado y de hoy en un marco identitario. En *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*, editado por D. Y. Arnold, pp. 311-351. Fundación UNIR, La Paz.

Squier, E. G.

1877 *Perú. Incidents of travel and exploration in the land of the Incas*. Harper & Bros, New York.

Tapia M., L.

2008 *Una reflexión sobre la idea de un Estado Plurinacional*. Oxfam, La Paz.

Techo, N. del

1673 [1732] *Historia Provinciæ Paraguariæ Societatis Jesu*, etc., Liege, 1673; trad. en Vol. 4 de la obra de Churchill: "A Collection of Voyages and Travels", 6 vols, London.

Tello, J. C.

1930 Andean civilization: some problems of Peruvian archaeology. *Proceedings of the 20th International Congress of Americanists*, pp. 259-290, New York.

1960 *Chavín: Cultura matriz de la civilización andina*, editado por T. Mejía Xesspe, primera parte. Universidad Nacional de San Marcos, Lima.

Torero, A.

1987 Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI. *Revista andina* 10:329-372.

1988 El marco histórico-geográfico en la interacción quechua-aru. En *50 Años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn*, editado por S. Dedenbach-Salazar S., C. Arellano Hoffman, E. König y H. Prümers, pp. 601-630. Verlag Anton Sauerwein, Bonn.

Torres, Constantino M.

1986 Tabletas para alucinógenos en Sudamérica: tipología, distribución y rutas de difusión. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*: 37-53.

Torrez, D.

2014 Construcción simbólica del Estado Plurinacional: Imaginarios políticos, discursos, rituales, símbolos, calendarios y celebraciones cívicas/festivas (2010-2013). Ponencia sobre un proyecto de PIEB, presentada en Musef, 17 de marzo de 2014.

Villar, D. e I. Combés

2012 Introducción: una aproximación comparativa a las tierras bajas bolivianas. En *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, editado por D. Villar e I. Combés, pp. 7-31. Ciencias sociales / historia 29. Universidad de Santa Cruz y Editorial el País, Santa Cruz.

Viveiros de Castro, E.

2004 Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por A. Surallés y P. García Hierro, pp. 37-80. IWGIA, Copenhague y Lima.

Walker, John. H.

2004 *Agricultural Change in the Bolivian Amazon / Cambio Agrícola en la Amazonía Boliviana*. University of Pittsburgh, Latin American Archaeology Publications, Pittsburgh.

2008 The Llanos de Mojos. En *Handbook of South American Archaeology*, editado por H. Silverman y W. H. Isbell, pp. 927-939. Springer, New York.

Wassén, S. H.

1965 The use of some specific kinds of South American Indian snuff and related paraphernalia. *Etnologiska Studies* 28, Göteborgs Etnografiska Museum, Göteborg.

Zuidema, R. T.

1989 The moieties of Cuzco. En *The attraction of opposites: Thought and society in the dualistic mode*, editado por D. Maybury-Lewis y U. Amangor, pp. 255-275. University of Michigan Press, Ann Arbor, MI.

Notas

1 Véase también Meyers (1998, 1999), Meyes y Ulberto (1998) y Combés (2009).

2 Nótese que la teoría lingüística actual, que la diseminación de lengua aymara hacia la región de Tiwanaku ocurrió después de su auge, probablemente marca la incorporación de Tiwanaku en el ámbito de aymara como una lengua franca entre poblaciones de pastores en varias regiones de los Andes. Esto no implica una ruptura poblacional en la región ni discontinuidades civilizacionales entre el auge de Tiwanaku con sus pukina o urukilla hablantes y los períodos tardíos de esta civilización multilingüe con la incorporación del uso de aymara. Los trabajos arqueólogos no han encontrado ningún tipo de discontinuidad civilizacional ni poblacional, y en nuestros trabajos con los textiles de la región, igualmente hemos planteado continuidades civilizaciones entre ambos períodos en vez de discontinuidades (Arnold y Espejo 2013b, cap. 8).

3 El libro *El Cusco, paqarina moderna* por Yazmín López (2007) reconstruye los procesos complejos del desarrollo cultural del Cusco como un espacio moderno, pero con una continuidad histórica con el pasado, desde los inicios del signo XX. Gracias a Carlos Abreu Mendoza por llamar mi atención a esta referencia.

4 Comunicación personal de Walter Sánchez.

5 Se trata de la pieza Quitor-2, Nº 1983:15, en la Colección Museo Arqueológico R. P. Gustavo Le Paige, s. j.