

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE DESARROLLO, AMBIENTE Y TERRITORIO  
CONVOCATORIA 2011-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ESTUDIOS  
SOCIOAMBIENTALES**

**DE LA LLAMA LIBRE A LA LLAMA CERCADA: CAMBIOS EN LA  
CONSTRUCCIÓN TERRITORIAL DE CURAHUARA DE CARANGAS (PROV.  
SAJAMA, DPTO. ORURO, BOLIVIA 2007-2013)**

**CARLA VIRGINIA RODAS ARANO**

**DICIEMBRE DE 2013**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE DESARROLLO, AMBIENTE Y TERRITORIO  
CONVOCATORIA 2011-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ESTUDIOS  
SOCIOAMBIENTALES**

**DE LA LLAMA LIBRE A LA LLAMA CERCADA: CAMBIOS EN LA  
CONSTRUCCIÓN TERRITORIAL DE CURAHUARA DE CARANGAS (PROV.  
SAJAMA, DPTO. ORURO, BOLIVIA 2007-2013)**

**CARLA VIRGINIA RODAS ARANO**

**ASESORA DE TESIS: ANITA KRAINER**

**LECTORES/AS: EDUARDO BEDOYA**

**RAMIRO ROJAS**

**DICIEMBRE DE 2013**

## **DEDICATORIA**

Este trabajo está dedicado a toda la población de Curahuara de Carangas,  
en especial a los mallkus de ambas parcialidades,  
y a Grover, Osvaldo y Patricia,  
quienes me ayudaron a cada instante a lo largo de la investigación.

## AGRADECIMIENTOS

En un inicio quiero dar un especial agradecimiento a toda la población curahuareña, que sin su apoyo no hubiera logrado realizar esta investigación. Gracias por haberme permitido compartir la vida diaria en Curahuara de Carangas, junto a esos magníficos paisajes que jamás olvidaré. Siempre tendré en cuenta la calidez de sus habitantes, quienes me recibieron amablemente.

Gracias a los tres ayllus donde concentré mi estudio: *Taypi Uta Collana*, *Sullka Uta Salla Kollana* y *Taypi Uta Choquemarka*. Además, a las amistades que surgieron durante mi estadía en Curahuara de Carangas: a Patricia y a su gran familia, a Osvaldo y a Grover. Cada una de estas personas me colaboraron, ya sea compartiendo un desayuno o platicando sobre la vida.

Gracias al Sajama, imponente nevado que me vigiló y protegió a cada instante. Gracias al poderoso Monterani, que me recibía sonriendo cada mañana al despertar. Y gracias a todos los animales de Curahuara de Carangas que me entretenían todos los días en el campo.

También, un enorme agradecimiento a la Dra. Anita Krainer, la cual me guió pacientemente durante todo el proceso investigativo. Gracias a la historiadora Hanne Cottyn, quien cordialmente me colaboró al enviarme importantes datos históricos de la *marka* Carangas. Y gracias a la investigadora Paula Saravia, amiga entrañable con quien compartimos experiencias de trabajo de campo.

Finalmente gracias a todos los miembros de mi familia que me colaboraron emocionalmente hasta terminar este trabajo. Gracias por su apoyo incondicional y por estar presentes en mi vida a pesar de la distancia geográfica. Siempre los llevo en el corazón y sé que siempre estarán conmigo.

## ÍNDICE

<b>Contenido</b>	<b>Páginas</b>
SIGLAS .....	7
RESUMEN .....	8
CAPÍTULO I .....	10
INTRODUCCIÓN .....	10
Planteamiento del tema de investigación.....	12
Preguntas y objetivos de investigación .....	12
Justificación de la investigación.....	13
CAPÍTULO II.....	15
MODIFICACIONES TERRITORIALES EN CURAHUARA DE CARANGAS .....	15
La organización territorial de la <i>marka</i> Curahuara de Carangas en el año 2013 .....	15
Los cambios de la organización territorial a lo largo de la historia .....	20
Breve recapitulación histórica de la movilidad espacial y su influencia en el territorio .....	29
CAPÍTULO III .....	35
EL DEBATE TEÓRICO SOBRE LA RECONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL TERRITORIO .....	35
El elemento social en la construcción del territorio.....	36
<i>La apropiación del territorio: el territorio como cuerpo</i> .....	37
El territorio como un espacio de redes.....	41
<i>La reconstrucción continua del territorio</i> .....	43
<i>El territorio andino y los movimientos</i> .....	46
CAPÍTULO IV .....	50

EL TERRITORIO-RED EN TRES AYLLUS DE LA MARKA DE CURAHUARA DE CARANGAS: LOS MOVIMIENTOS ESPACIALES EN LA RECONSTRUCCIÓN TERRITORIAL.....	50
La concepción del territorio: la organización territorial dispersa en Curahuara de Carangas .....	51
<i>La organización territorial dispersa de tres ayllus dentro de Curahuara de Carangas</i> .....	53
El territorio extendido de Curahuara de Carangas: la red territorial curahuareña .....	56
<i>El territorio-red de Curahuara de Carangas: la extensión territorial de tres ayllus de a través de las relaciones con otros entornos</i> .....	59
Las prácticas cohesionadoras en la reconstrucción del territorio curahuareño .....	65
CAPÍTULO V .....	73
EL CERCO DE LA LLAMA Y DE LA ALPACA: CONFLICTOS TERRITORIALES POR DELIMITACIONES DE LAS SAYAÑAS .....	73
El vínculo del ganado camélido con la movilidad espacial: el compañerismo .....	75
Las llamas y las alpacas conectadas con al territorio.....	80
<i>El ganado camélido y el territorio comunitario</i> .....	83
Las transformaciones de las percepciones del entorno: cambios en la relación de los curahuareños con la llama y la alpaca .....	87
<i>De llamas y alpacas libres a llamas y alpacas cercadas</i> .....	88
<i>De la tierra comunitaria a la tierra casi individual</i> .....	92
CAPÍTULO VI.....	99
CONCLUSIONES .....	99
BIBLIOGRAFÍA.....	104
ANEXOS .....	110
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES.....	112

## SIGLAS

APEMIN II	Programa de Apoyo al Desarrollo Económico Sostenible en las Áreas Mineras empobrecidas del Occidente de Bolivia. Programa Financiado por la Unión Europea
CECI Canadá	Centro de Estudios y de Cooperación Internacional Canadá
CEDEFOA	Centro de Desarrollo y Fomento a la Auto-Ayuda
Codepo	Consejo de población para el desarrollo sostenible
PADEM	Programa de Apoyo a la Democracia Municipal
PDM-O	Plan de desarrollo municipal originario
MAPZA-GTZ	Proyecto de Manejo de Áreas Protegidas y Zonas de Amortiguación-Cooperación Técnica Alemana

## RESUMEN

La presente investigación analiza la paulatina transformación territorial de Curahuara de Carangas a partir del año 2007: momento en que se dio inicio a la ejecución de programas para cercos de llamas y alpacas. Estos proyectos de desarrollo humano sostenible afectaron las percepciones de los curahuareños sobre el territorio y provocaron el cercado intenso de las *sayañas*<sup>1</sup> familiares. De manera que se agudizaron los problemas territoriales entre los miembros de cada *ayllu*<sup>2</sup>.

A lo largo de la historia el territorio de la *marka*<sup>3</sup> aymara de Curahuara de Carangas se ha reconstruido continuamente: desde un territorio disperso hasta un territorio-red (disperso y extenso). Es así que el territorio curahuareño es bastante flexible y suele reelaborarse de acuerdo al contexto de un determinado tiempo. Sin embargo, a pesar de la maleabilidad territorial, permaneció un elemento primordial que preservó la esencia del territorio curahuareño desde su origen: la intensa movilidad espacial.

La movilidad espacial en Curahuara de Carangas forma parte de la cultura curahuareña y es por este motivo que el territorio es producido y reproducido a partir de los movimientos de la población. No obstante, para sostener este territorio flexible –sin que corra el riesgo de desfragmentarse– es necesario preservar fuertes vínculos entre los miembros de la *marka* y del *ayllu* a través de una serie de prácticas cohesionadoras comunitarias. Por consiguiente, un curahuareño que vive en otro sitio (*residente*<sup>4</sup>) y lleva a cabo estas actividades cohesionadoras continúa siendo parte del grupo y del territorio.

---

<sup>1</sup> La *sayaña* es una denominación aymara que traducida significa parcela y en Curahuara está relacionado con la tierra de uso familiar.

<sup>2</sup> El *ayllu* es aquella “[u]nidad territorial, social, de parentesco y de identidad, núcleo de la organización socio étnico cultural andina” (Ayllu Sartañani, 1995: 459) que se cimienta principalmente en la familia: “[e]l *ayllu* equivale a familia (*ali*) es hasta hoy la unidad con la que se conforma nuestro tejido de organización social y político” (Thoa, 1995: 11).

<sup>3</sup> La *marka* es la “unidad territorial intermedia entre una provincia o ‘señorío’ y los ayllus” (Medinacelli, 2012: 29). De esta manera, contiene dentro de sí varios *ayllus*.

<sup>4</sup> En esta investigación se comprende la palabra *residente* a partir de las interpretaciones de los curahuareños. Así, los curahuareños utilizan esta palabra cotidianamente para denominar a los miembros de la *marka* y del *ayllu* que residen en otros países, otros departamentos, otros municipios y otras ciudades (fuera del municipio de Curahuara de Carangas).



De estas prácticas cohesionadoras es de especial interés en este trabajo la vinculada con el ganado camélido, debido a que la relación entre los curahuareños y los camélidos (percibidos como compañeros y personas libres) ha proporcionado mantener el territorio flexible, disperso y extenso al pasar los años. Es más, esta relación ha preservado hasta cierto punto la presencia de las tierras comunitarias, a razón que los camélidos siempre estuvieron vinculados a las tierras de uso común para el pastoreo.

Sin embargo, en la actualidad, esta relación entre los curahuareños y los camélidos corre el peligro de desaparecer, ya que después de la ejecución de los cercos las llamas y las alpacas se van transformando paulatinamente en meros productos. Y, asimismo, el territorio comunitario curahuareño tiende a convertirse en un territorio con tierras casi individuales. De manera que Curahuara de Carangas se encuentra en un momento de transición: de un territorio abierto a un territorio cerrado y de una llama libre a una llama cercada.

Para finalizar, esta investigación reflexiona estos proyectos de desarrollo que no sólo surgieron con el afán de mejorar la producción, sino también con la pretensión de disminuir los efectos del cambio climático y de evitar la sobreutilización de “campos nativos de pastoreo”. De modo que se debe analizar y reanalizar esta situación (más aún en este momento de transformación) debido a los enormes efectos que provoca en la organización comunitaria territorial y en la relación con los camélidos. Por consiguiente, y tal como indicaron los curahuareños, este tipo de proyectos “tienen ventajas y desventajas” las cuales podrían desquebrajar la formación comunitaria.

## **CAPÍTULO I INTRODUCCIÓN**

La siguiente investigación se realiza en la *marka* aymara de Curahuara de Carangas, la cual se encuentra al sur de los Andes bolivianos. En esta área se cría una inmensa cantidad de ganado camélido: desde las altas montañas hasta los pequeños valles. Por este motivo se la declaró como “Capital Boliviana de la Ganadería Camélida Sudamericana”, de acuerdo a la ley N° 3157 del 27 de agosto de 2005<sup>5</sup>.

Es así que la llama y la alpaca son seres significativos para la población curahuareña: estas intervienen no sólo en el ámbito económico, sino en una serie de actividades rituales y cotidianas. Más aún, se relacionan con la continua movilidad espacial de los curahuareños desde épocas pre-inkaicas (hacia Chile). De este modo, al igual que la llama se mueve libre en el entorno, los curahuareños pueden desplazarse por varios lugares sin desarraigarse de la *marka* (del grupo y del territorio).

También, las llamas y las alpacas influyen en la organización territorial curahuareña, debido a que el territorio está construido en base a los movimientos de la población. Esta circunstancia conlleva a la producción de un territorio disperso y extenso (territorio-red) que suele construirse y reconstruirse sin fragmentarse (territorio flexible). Asimismo, fortalece la organización territorial comunitaria, dado a que siempre estuvo implicada con las tierras de uso común en los *ayllus*.

En la actualidad (2013) la relación del curahuareño y el ganado camélido (y todo lo que incluye) corre el riesgo de cerrarse al plano económico, debido a la ejecución de proyectos de desarrollo humano sostenible que buscan mejorar la producción de las llamas y de las alpacas. Estas estrategias de desarrollo ganaderas se originaron el año 2007, junto a la elaboración del Plan de desarrollo municipal originario, y se acrecentaron el año 2011. Y, entre las actividades que hoy en día se están ejecutando se encuentra el cerco del ganado camélido: práctica que acentuó los conflictos territoriales entre las tierras familiares.

Esta problemática se abordó a través de un arduo trabajo de campo llevado a cabo desde diciembre del año 2012 hasta julio del año 2013. Así, en este lapso de tiempo, se recopilaron datos de las reuniones de los *ayllus*, de la festividad de

---

<sup>5</sup> Título compartido con el municipio de Turco.

carnavales y de las entrevistas estructuradas y semi-estructuradas realizadas con autoridades (de la *marka*, de los *ayllus* y del municipio), con personas vinculadas a la crianza técnica del ganado camélido, con miembros de los *ayllus* y con curahuareños que habitaban en otros sitios. Además, para comprender algunas situaciones ha sido de vital importancia estar presente en la vida cotidiana de los curahuareños.

De esta forma, el estudio se basó en el análisis cualitativo de los datos recopilados durante el trabajo de campo. Por ende, se utilizó el método de la teoría fundamentada: “el enfoque de la teoría fundamentada da preferencia a los datos y al campo en estudio frente a los supuestos teóricos. Estos no se deben aplicar al objeto que se investiga, sino que se ‘descubren’ y formulan al relacionarse con el campo y los datos empíricos que se encontrarán en él” (Flick, 2004: 56). Es así que, al cimentarse en la información de campo, esta investigación sigue una perspectiva interpretativa.

La interpretación de los datos se llevó a cabo a partir de tres pasos fundamentales (triangulación) de ida y vuelta: 1) la recolección de datos; 2) la redacción y sistematización de los datos; y 3) el análisis y revisión de la información. De modo que, tras revisar los vacíos investigativos, continuamente se retornaba al primer paso hasta completar toda la información. En consecuencia, se tuvo que reflexionar paralelamente la teoría y la información de campo.

Las herramientas utilizadas para la investigación variaron de acuerdo al contexto: se utilizó el cuaderno de campo en las reuniones y en la festividad de carnavales; se usó la grabadora digital en las entrevistas; y se utilizó la cámara fotográfica en los recorridos por los *ayllus*, en las competencias de fútbol y, de igual modo, en el evento carnavalero. Siempre y cuando los curahuareños hayan consentido el uso de estos instrumentos durante los encuentros. Y, teniendo en cuenta, a cada instante, el manejo ético de la información recolectada en el trabajo de campo.

Prosiguiendo pasaré a señalar la temática, las preguntas y los objetivos que guiaron esta investigación. Así, al haber utilizado un método flexible a los cambios, la temática, las preguntas y los objetivos investigativos sólo se establecieron en su totalidad al finalizar la redacción del texto. De manera que se reconfiguraron de acuerdo a los datos recolectados en el trabajo de campo.

## **Planteamiento del tema de investigación**

Esta investigación se inició con el afán de analizar las percepciones territoriales de los curahuareños. Posteriormente, tras realizar el trabajo de campo, a las percepciones territoriales se sumaron otras dos temáticas: la movilidad espacial y la relación de los curahuareños con el ganado camélido. Ambas vinculadas a la construcción y reconstrucción del territorio de Curahuara de Carangas a lo largo de su historia.

Es más, mientras se avanzó en el análisis de datos y tras visitar los *ayllus*, se comprendió que en la actualidad Curahuara de Carangas está en un nuevo proceso de transformación territorial. Este reciente cambio se viene dando paulatinamente desde el año 2007, con la implementación de cercos para el ganado camélido. Situación que generó la construcción de vallas alrededor de las tierras familiares.

Por este motivo, el presente trabajo reflexiona profundamente la última transformación territorial curahuareña. Es así que el tema de estudio es planteado del siguiente modo: la percepción del territorio de la *marka* aymara de Curahuara de Carangas (provincia Sajama, departamento de Oruro, Bolivia) a partir del año 2007. Y a continuación, pasaré a exponer las preguntas y objetivos de la investigación que se cimentan en este tema de estudio.

## **Preguntas y objetivos de investigación**

Las preguntas de investigación han sido planteadas de acuerdo a la problemática y el tema del estudio. De esta manera, se diseñó una pregunta general que correspondía a la actual transformación territorial de Curahuara de Carangas. Las siguientes dos preguntas específicas se esbozaron de acuerdo a las temáticas que surgieron en el trabajo de campo: la movilidad espacial y la relación entre el curahuareño y el ganado camélido.

Pregunta general: ¿Cómo se reconstruye el territorio de la *marka* aymara de Curahuara de Carangas a partir del cercado de las *sayañas* familiares?

Preguntas específicas: ¿qué rol juega la movilidad espacial en el territorio de la *marka* de Curahuara de Carangas? Y ¿cómo se vincula el ganado camélido con el territorio de la *marka* de Curahuara de Carangas?

Los objetivos de investigación han sido formulados de acuerdo a las preguntas del estudio. Y, de igual modo que las preguntas investigativas, se plantea un objetivo

general que busca comprender el actual cambio territorial curahuareño. Asimismo, se diseñan dos objetivos específicos: mientras uno trata el movimiento de los curahuareños, el otro se centra en el vínculo del curahuareño con las llamas y las alpacas.

Objetivo general:

- Analizar, a lo largo de la historia, las reconstrucciones territoriales de la *marka* aymara de Curahuara de Carangas para comprender los efectos del nuevo cambio territorial.

Objetivos específicos:

- Identificar el rol de la movilidad espacial en el territorio de la *marka* de Curahuara de Carangas.

- Analizar la relación entre el ganado camélido y el territorio de la *marka* de Curahuara de Carangas.

### **Justificación de la investigación**

En el presente estudio se analizó los cambios territoriales de Curahuara de Carangas desde la época pre-colonial hasta la actualidad. Todo esto para comprender el papel de las movilidades espaciales en la construcción y reconstrucción del territorio curahuareño. Aquí se reflexiona que la organización territorial curahuareña es sumamente compleja, debido a que en muchas ocasiones traspasa fronteras.

Es así que el territorio comunitario curahuareño se caracteriza por su flexibilidad y es entendida como una formación dispersa y extensa (territorio-red). Esta percepción territorial en la actualidad corre el peligro de desaparecer, dado a que las tierras abiertas (al tránsito y a los cambios) ahora se están convirtiendo lentamente en tierras cerradas. Por ende, la tierra comunitaria tiende a transformarse en una tierra casi individual.

De esta manera, en la actualidad, los curahuareños continúan evaluando si les conviene mantenerse como territorio comunitario. Este es uno de los motivos para que hayan decidido no ser Autonomía indígena originaria campesina el año 2009:

El 6 de diciembre de 2009 se realizó por primera vez en el país el primer referendo municipal en 12 municipios, en esta consulta la población decidió si éstos accederían a la autonomía indígena originario campesina. Después del referendo, 11 municipios le dijeron Sí a la conversión: Pampa Aullagas, Salinas de Garci Mendoza, Chipaya y Totora en el departamento de Oruro; Huacaya, Tarabuco y Villa Mojocoya en

Chuquisaca; Charazani y Jesús de Machaca en La Paz; Chayanta en Potosí y Charagua en Santa Cruz. El único municipio que le dijo No a la conversión fue Curahuara de Carangas del departamento de Oruro (FAM, 2010: 5).

Así, el presente trabajo busca reflexionar sobre este nuevo cambio territorial: ante toda una larga historia de construir y reconstruir un territorio comunitario a partir de la movilidad espacial. Esta nueva transformación, que se viene dando desde hace seis años atrás, podría afectar no sólo las percepciones territoriales, sino también las percepciones sobre el movimiento espacial y sobre la relación con los camélidos. Aspectos que los curahuareños ya habían valorado al comienzo de la ejecución de estos proyectos, sin embargo, no habían sido profundizados en su totalidad.

El interés por esta problemática y esta temática surgió después de varias reuniones con diferentes *ayllus*: momentos en los cuales los curahuareños se preocuparon por resolver conflictos territoriales (por delimitaciones de las tierras familiares). De este modo, los curahuareños indicaban que los conflictos sobre tierras habían existido desde épocas pasadas (y se resolvían con acuerdos), no obstante, estos últimos años los problemas se habían agravado. Por consiguiente, consideraban varias opciones para poder resolver estos inconvenientes.

Este trabajo no intenta dar una solución a estos problemas sobre tierras (similar a los proyectos de desarrollo que se viene implementado para resolver ciertas complicaciones en la *marka*), sino busca llevar a la reflexión a partir de la comprensión del territorio. Es sorprendente cómo este territorio logró mantenerse a lo largo de la historia por su flexibilidad, por abarcar las movilidades espaciales y por su relación con la llama y la alpaca. Por este motivo, en los próximos capítulos pasaré a analizar cómo el territorio curahuareño logró reconstruirse en el tiempo, cómo se cimentó en los movimientos de la población y cómo se vinculó al ganado camélido.

## **CAPÍTULO II**

### **MODIFICACIONES TERRITORIALES EN CURAHUARA DE CARANGAS**

La organización territorial de la *marka* aymara de Curahuara de Carangas ha sido modificada a lo largo de la historia. No obstante, los cambios continuos en la organización del territorio no han quebrado los antiguos modos de comprender el entorno. De tal manera, todo este proceso no comprende una ruptura completa con el anterior modo de organizar el territorio, al contrario, se retoman elementos del anterior modo y se juntan con nuevas maneras de construir el territorio.

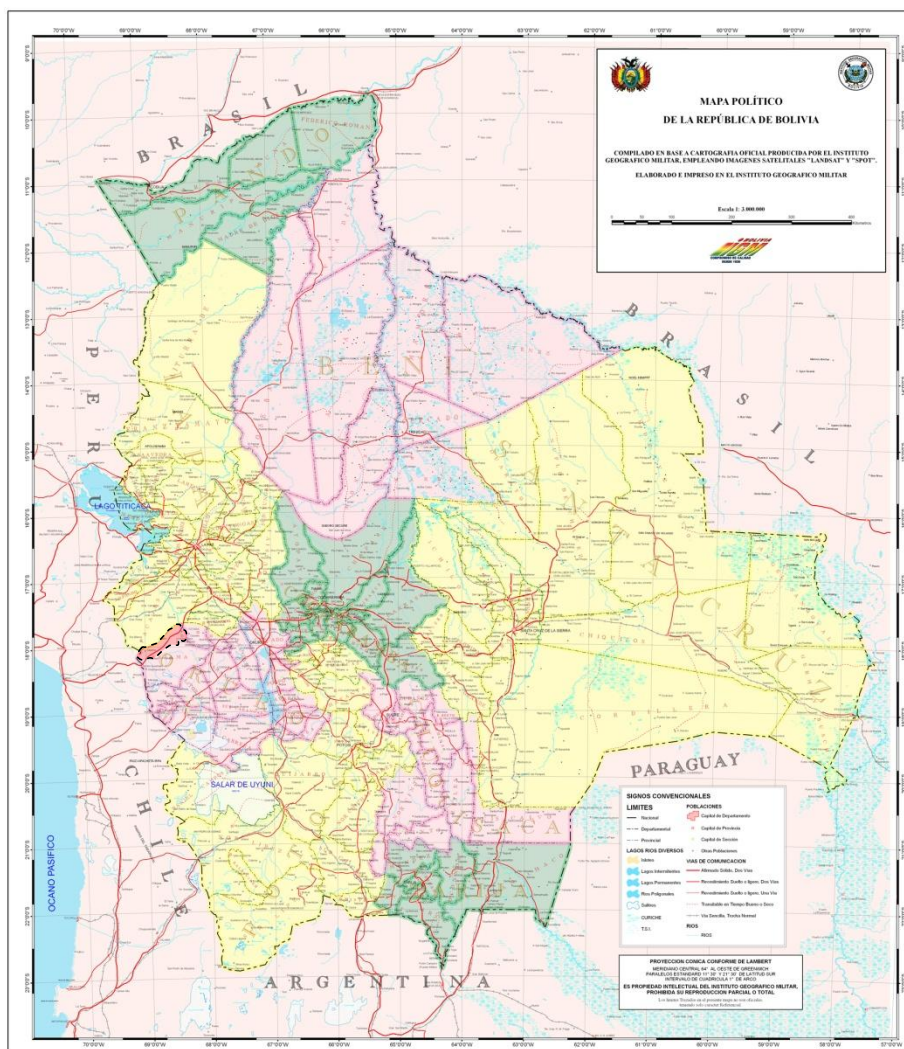
Así, el territorio de Curahuara de Carangas se caracteriza principalmente por su continua reconstrucción territorial, una característica ligada primordialmente a la movilidad espacial de los curahuareños. Y esto no será entendido como una estrategia de los curahuareños ante la modernidad, sino simplemente como un modo de construir el territorio tomando elementos nuevos de acuerdo al contexto.

Por este motivo se resalta el dinamismo del territorio a razón que el mismo no permanece estático, todo lo contrario, cambia al ser un producto social. Aquí, el movimiento espacial de las personas es un elemento primordial para que ocurra esta constante reconstrucción del territorio. De esta manera, el territorio dinámico y la movilidad espacial otorgan al territorio la particularidad de la vida; asuntos que se verán tratados en las siguientes páginas con la finalidad de reflexionar acerca de este territorio vivo.

#### **La organización territorial de la *marka* Curahuara de Carangas en el año 2013**

El territorio de Curahuara de Carangas puede ser entendido a partir de dos divisiones territoriales: la división política-administrativa y la división territorial aymara. Ambas organizaciones territoriales, actualmente, conviven una encima de la otra, de manera que se confunden en un tejido único denominado Curahuara de Carangas. Es así que Curahuara de Carangas, tanto en la división político-administrativa como en la división territorial aymara, se extiende por 2.786 Km<sup>2</sup> “entre las latitudes sur 17°35’ a 18°17’ y entre las longitudes oeste 68°20’ a 69°08’” (Municipio de Curahuara de Carangas, 2007a: 3).

Mapa 1: Mapa político del Estado Plurinacional de Bolivia. Ubicación de Curahuara de Carangas



**Fuente y elaboración:** Instituto geográfico militar, modificado por Carla Rodas

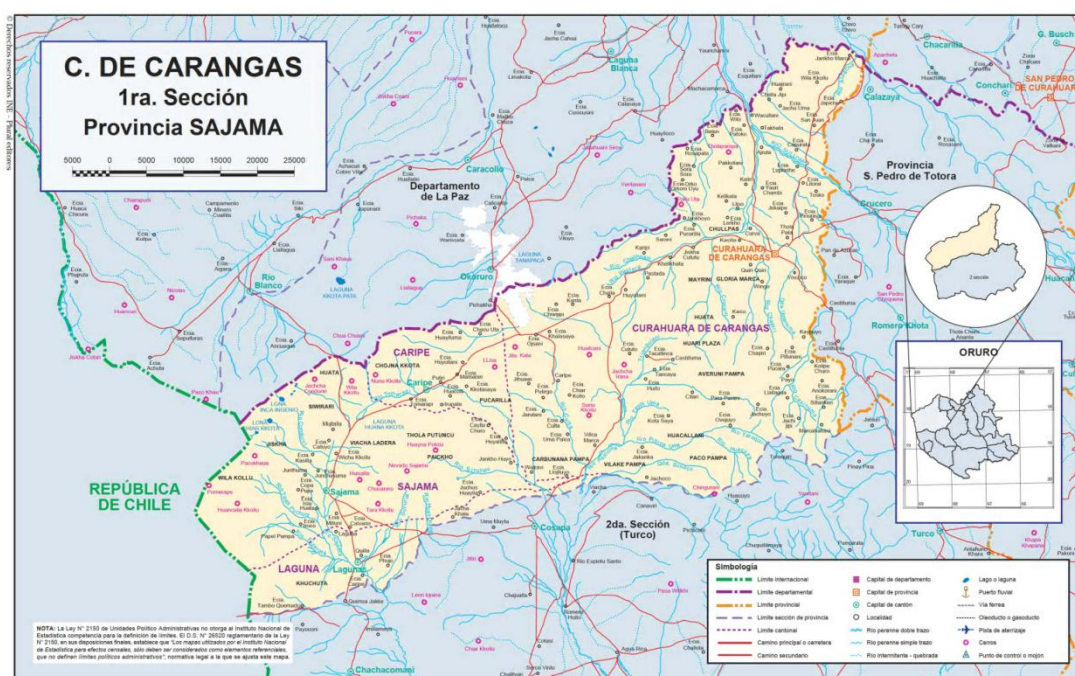
Curahuara de Carangas, como división política-administrativa, es un municipio<sup>6</sup> que se encuentra dentro de la provincia Sajama, al noroeste del departamento de Oruro, Bolivia. De manera que el municipio de Curahuara de Carangas limita al sur con el municipio de Turco de la provincia Sajama, al este con el municipio de San Pedro de Totora de la Provincia San Pedro de Totora dentro del departamento de Oruro; al norte limita con el departamento de La Paz, específicamente con los municipios de Calacoto y Callapa de la provincia Pacajes y, al oeste, con la República de Chile.

<sup>6</sup> El municipio de Curahuara de Carangas figura como la primera sección de la provincia Sajama.



El municipio de Curahuara de Carangas se divide en cuatro cantones: Curahuara de Carangas<sup>7</sup>, Sajama<sup>8</sup>, Lagunas<sup>9</sup> y Caripe<sup>10</sup>. Este, a su vez, se divide en dos distritos municipales: distrito administrativo A y distrito administrativo B. El distrito administrativo A<sup>11</sup> está conformado por el cantón de Curahuara de Carangas, mientras que el distrito administrativo B<sup>12</sup> está formado por los municipios de Sajama, Lagunas y Caripe.

Mapa 2: Mapa político-administrativo del Municipio de Curahuara de Carangas



Fuente y elaboración: Instituto Nacional Estadístico

<sup>7</sup> Creado por ley N° 292 del 11 de noviembre del año 1950.

<sup>8</sup> Creado por ley N° 292 del 11 de noviembre del año 1950.

<sup>9</sup> Creado por ley N° 1260 del 12 de septiembre del año 1991.

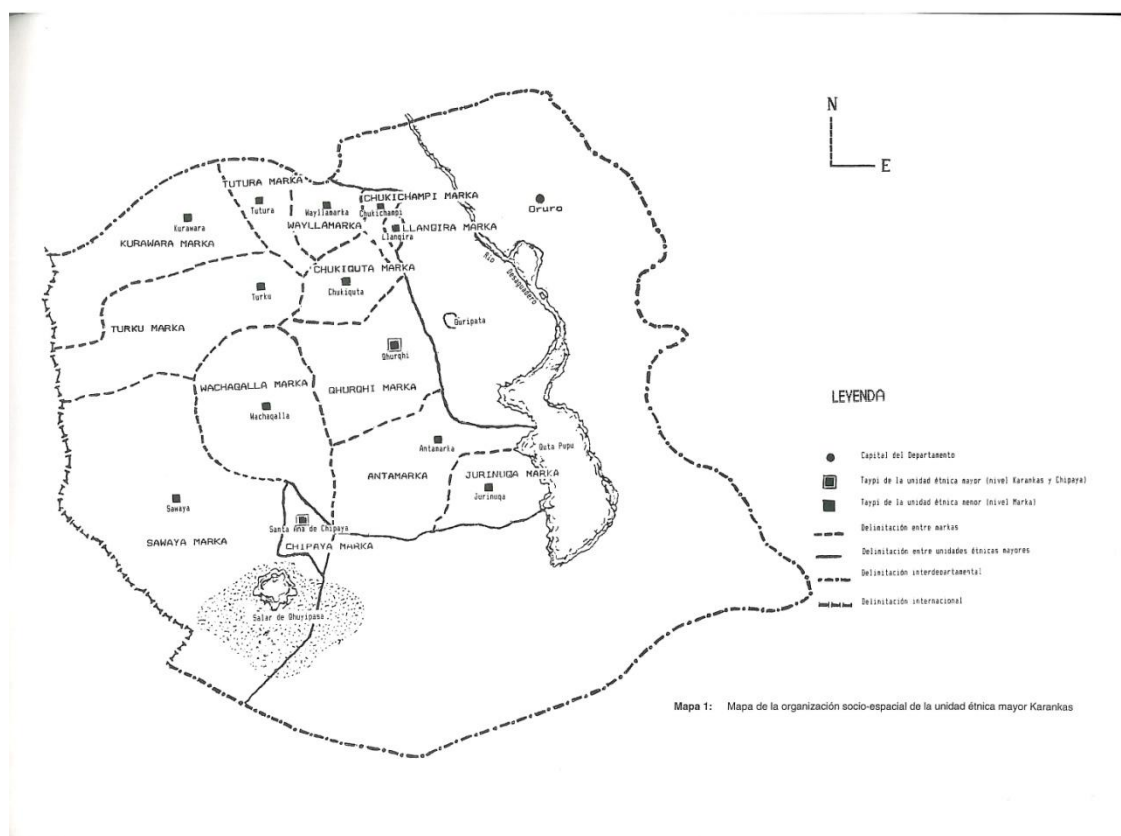
<sup>10</sup> Creado por ley N° 804 del 28 de febrero del año 1986.

<sup>11</sup> Donde se encuentra la capital del municipio, Curahuara de Carangas.

<sup>12</sup> Donde se encuentra el centro poblado Tambo Quemado.

Curahuara de Carangas, como división territorial aymara, forma parte de la unidad étnica mayor Karankas<sup>13</sup>. Esta unidad étnica mayor Karankas contiene dentro de sí 12 *markas* de acuerdo al Ayllu Sartañani (1995): Tutura marka, Waylla marka, Chukichampi marka, Llanqira marka, Chukiquta marka, Turku marka, Wachaqalla marka, Qhurqhi marka, Anta marka, Jurinuqa marka, Sawaya marka, Chipaya marka y, finalmente, la *marka* central de esta investigación, Kurawara marka. Es así que la *marka* de Curahuara de Carangas limita al este con Tutura marka y al sur con Turku marka.

Mapa 3: Mapa de la organización socio-espacial de la unidad étnica mayor Karankas



Mapa 1: Mapa de la organización socio-espacial de la unidad étnica mayor Karankas

Fuente y elaboración: Ayllu Sartañani

La *marka* de Curahuara de Carangas se divide en dos parcialidades: *Aransaya*<sup>14</sup> y *Urinsaya*<sup>15</sup>. Estas parcialidades contienen una variedad de *ayllus* repartidos de la

<sup>13</sup> Unidad étnica mayor Karankas es el término utilizado por la agrupación Ayllu Sartañani (1995) para nombrar la extensión territorial mayor formada por *markas*. Esta unidad étnica también es denominada como *suyu* Jach'a Carangas (Cottyn 2012c) o señorío Carangas (Medinacelli 2012).

<sup>14</sup> Según el Ayllu Sartañani (1995) *Aransaya* es la "[m]itad o parcialidad de arriba de una marka" (Ayllu Sartañani, 1995: 468).

siguiente manera: en *Aransaya* se encuentran los *ayllus* de *Jila Uta Qollana*, *Taypi Uta Qollana*, *Taypi Qollana*, *Sullka Uta Salla Qollana*, *Sullka Tunka*, *Jila Taypi Uta Qollana*, Junta de Vecinos de Curahuara; y en *Urinsaya* se ubican los *ayllus* de *Jila Uta Manasaya*, *Sullka Uta Manasaya*, *Jila Uta Choquemarka*, *Taypi Uta Choquemarka*, *Sullka Uta Choquemarka*, *Suni Uta Choquemarka*, *Suni Papel Pampa Choquemarka*. Así, la *marka* Curahuara de Carangas está conformada por siete *ayllus* de la parcialidad *Aransaya* y por siete *ayllus* de la parcialidad *Urinsaya*.

**Tabla 1. Parcialidades, Ayllu, Zonas y/o Centros Poblados**

Parcialidad	Ayllu	Zonas y/o Centros poblados
<b>Aransaya</b>	Jila Uta Kollana	Centros poblados de Sajama (Cantón Sajama)
	Taypi Uta Kollana	Winko, San Juan Pampa, Winku, Jalanta, Kellviri, Villkamarka
	Taypi Collana	Jankho Marka, Marka Marka, Calama, Viscachani, Wiskojoko, Suni Curahuara, Jachoko
	Sullkahuta Salla Kollana	Umaphusa, Chiquiriña, Winkallapi, Markachavi
	Sullka Tunka	Litoral, Palkoma, Tangani-Kañuma, Curahuara, Sulluma, Condorchinuka
	Taypi Uta Jila Uta Kollana	Centro poblado Lagunas (Cantón Lagunas) Tambo Quemado, Jankouyo kanta
	Curahuara de Carangas	Curahuara de Carangas
<b>Urinsaya</b>	Jilahuta Manasaya	Oxsani, Kellkhata-Nueva Totorani, Kasilla de Sajama, Huakullani-Juchusuma-Huajruma
	Sullkahuta Manasaya	Pampahuta – Playa Verde, Tablada, Lerkho, Patohoko
	Jilahuta Choquemarka	Choquemarka, Pichaka
	Taypihuta Choquemarka	Konchuta, Kulta, Chutokollo-Tirata, Huaylilla, Khotasaya, Rosa Pata
	Sullkahuta Choquemarka	Khalacruzani, Yaurini, Jesús de Yunguyo, Payrumani, Taypuma
	Suni Uta Choquemarka	Centro poblado Caripe (Cantón Caripe), Tomarapi, Wacolli
	Suni Papelpampa Choquemarka	Papel pampa (Cantón Lagunas)

**Fuente:** Municipio de Curahuara de Carangas (2007a). *Plan de desarrollo municipal originario. Municipio de Curahuara de Carangas. Oruro, Bolivia, Quinquenio 2007-2011.*

Dentro de esta división territorial aymara, la capital del municipio, Curahuara de Carangas, es entendida como un lugar de encuentro. Es así que en este sitio se halla la sede del

<sup>15</sup> De acuerdo al Ayllu Sartañani (1995) *Urinsaya* es la “[m]itad o parcialidad de debajo de una marka” (Ayllu Sartañani, 1995: 479).

Gobierno Municipal de Curahuara de Carangas<sup>16</sup> y el Consejo de *Ayllus* Originarios *Marka* Curahuara de Carangas<sup>17</sup>. Ambas organizaciones de gobierno, al igual que el territorio, se articulan al coordinar las actividades llevadas a cabo dentro de la *marka*-municipio Curahuara de Carangas: “Curahuara de Carangas ostenta el título de ‘municipio modelo’ de Bolivia, por el alto nivel de articulación entre las autoridades originarias y gobierno local” (Municipio de Curahuara de Carangas, 2009: 3).

La capital municipal de Curahuara de Carangas es considerada como un lugar de convergencia<sup>18</sup> y, por lo tanto, podría ser un *taypi*<sup>19</sup>. Y, asimismo, según los datos del Ayllu Sartañani (1995), la capital municipal de Curahuara de Carangas figura como *taypi* de la *marka* Curahuara de Carangas. No obstante, en la cotidianeidad, los curahuareños no la denominan como *taypi* debido a las transformaciones territoriales ocurridas a lo largo de la existencia de la *marka* Curahuara de Carangas.

### **Los cambios de la organización territorial a lo largo de la historia**

El poblamiento de esta área tiene una larga data. De acuerdo a Michel (2000), desde el período arcaico (8000-2000 a.C.) ya se encuentran asentamientos en este sitio. En el período formativo (2000 a.C.-300 d.C.), siguiendo al mismo autor, se presenta en el área uno de los primeros grupos sedentarios: la cultura Wankarani. Sin embargo, para Michel (2000), la cultura Carangas<sup>20</sup> sólo se manifiesta en el lugar después del período formativo, con la producción de una serie de confederaciones que después dieron lugar al señorío de Carangas: “planteó que la tradición cultural Carangas nace después de la época formativa denominada Los Túmulos o Wankarani” (Michel, 2000: 42).

Es durante este momento que la población de esta área crece notoriamente y, por este motivo, desarrollan prácticas agrícolas, ganaderas y religiosas que les permiten subsistir: “[e]stas características muestran el desarrollo de estrategias sociales de confederación regionales y locales, con base en *huacas*<sup>21</sup> locales y generales” (Michel, 2000: 43). Estas prácticas de subsistencia permiten crear modos de organizar el

---

<sup>16</sup> Gobierno local.

<sup>17</sup> Gobierno originario aymara.

<sup>18</sup> Lugar donde se realizan las reuniones que integran a todos los *ayllus* y cantones, donde celebra las festividades de la *marka* y del municipio y donde se lleva a cabo la feria de camélidos (cada 15 días).

<sup>19</sup> El *taypi* es el centro de la *marka* y es un lugar de encuentro (Bouysse-Cassagne 1987) para los pobladores de los diferentes *ayllus*.

<sup>20</sup> Este período fue denominado como Carangas y abarca la época entre + - 300 d.C. al 1200 d.C.

<sup>21</sup> Lugar sagrado relacionado con una entidad sobrehumana.

territorio en base a los señoríos aymaras. Y este modo de organizar el territorio se mantuvo hasta la época colonial: “[l]as características tempranas de Carangas se mantiene a lo largo del tiempo como una tradición que no posee mayores cambios y continúa en la época inka, asimilando formas de esta cultura. La época colonial marca un profundo cambio en la región” (Michel, 2000: 42).

En el período inka (1450-1530) se dieron alianzas entre las agrupaciones aymaras y los inkas, de manera que no se presentaron mayores cambios en la organización territorial aymara: “[r]esulta como si las jerarquías locales habrían aceptado un pacto de alianza y a la vez llegado a un compromiso para construir infraestructura inka y hacer propios los símbolos de esta cultura y utilizarlos como parte de sus rituales” (Michel, 2000: 65). En esta época, el señorío Carangas formaba parte del *suyu*<sup>22</sup> denominado Collao dentro del *Tawantinsuyu*<sup>23</sup>. Es así que el Collasuyu tenía una característica particular, estaba conformado en su mayoría por una serie de señoríos aymaras.

Ya en el período colonial, según datos de 1575<sup>24</sup> analizados por Bouysse-Cassagne (1978), eran 12 los señoríos aymaras que conformaban el Collao: Canchis, Canas, Collas, Lupacas, Pacajes, Soras, Carangas, Quillacas, Charcas, Caracaras, Chuis y Chichas. Todos ellos repartidos en el área lacustre de los Andes, que se extendía desde el lago Titicaca hasta el lago Poopó. De modo que los aymaras representaban un significativo número de población en el Collao, “ésta representaba un 70% de la población total del Collao, o sea, aproximadamente unas 260000 personas” (Bouysse-Cassagne, 1987: 209).

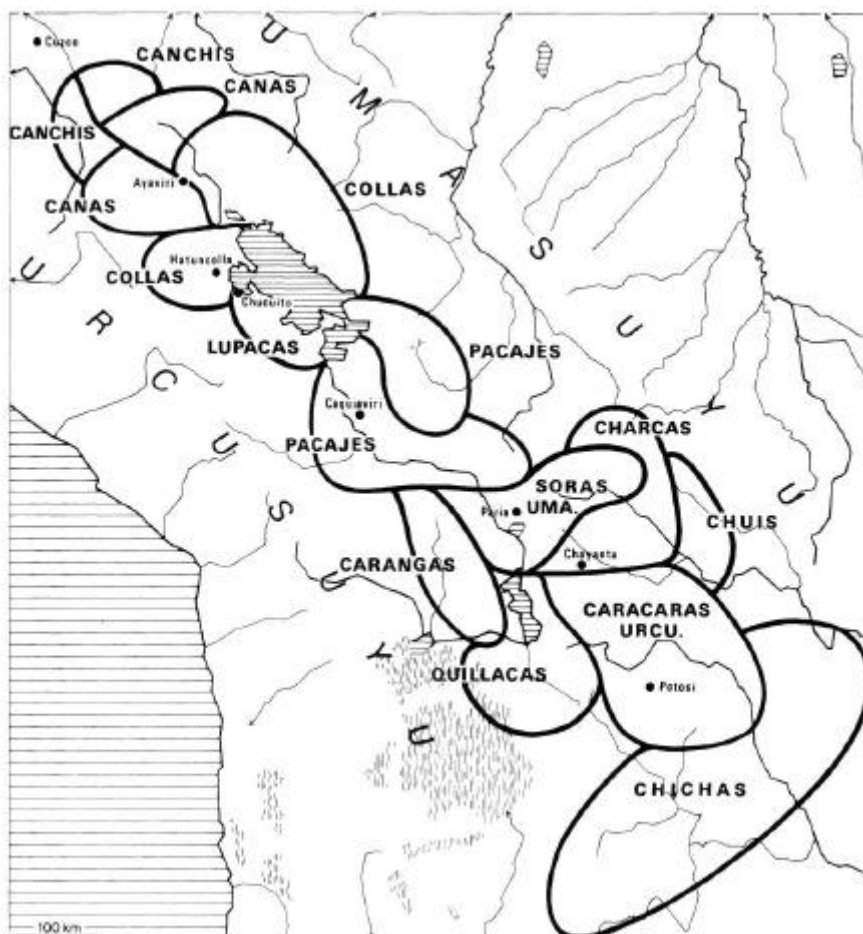
---

<sup>22</sup> *Suyu* “[s]uele hacer referencia a una fracción sin tener en cuenta tamaño alguno” (Bouysse-Cassagne, 1987: 208).

<sup>23</sup> El *Tawantinsuyu* estaba conformado por cuatro *suyus*: Chinchasuyu, Antisusyu, Kuntisuyu y Qullasuyu.

<sup>24</sup> Visita de Toledo.

Mapa 4: Los señoríos aymaras (mapa realizado a partir de la lista de mitayos de Capoche)<sup>25</sup>



Fuente y elaboración: Thérèse Bouysse-Cassagne, 1978

El Collasuyu, de acuerdo a los datos analizados de un texto de 1585<sup>26</sup> por Bouysse-Cassagne (1978), se dividía en dos *suyus*: el Umasuyu y el Urcosuyu. En lo que respecta al señorío Carangas, este pertenecería al Urcosuyu, de acuerdo a la división urco/uma presentada por Bouysse-Cassagne (1978). Dentro del Urcosuyu figuraban todos aquellos señoríos aymaras que se asentaban en los sitios más elevados del altiplano: “[a]partir del pueblo de Urcos (a pocos kilómetros del Cuzco), constatamos que el grupo Urcosuyu está implantado en las partes altas del altiplano, y que el Umasuyu forma una faja que se sitúa en la parte oriental del lago Titicaca” (Bouysse-Cassagne, 1987: 209).

<sup>25</sup> Título original en francés: Les *señoríos* aymaras (carte établie à partir de la liste des *mitayos* de Capoche).

<sup>26</sup> El autor de este texto figura como Luis Capoche.

**Tabla 2. Repartición de los señoríos aymaras según la división urco/uma**

Urcosuyu	Umasuyu
Canchis	Canchis
Canas	Canas
Collas	Collas
Lupacas	
Pacajes	Pacajes
	Soras
Carangas	
Quillacas	
	Charcas
Caracaras	Chuis*
	Chichas*

\*Para los señoríos Chuis y Chichas nos faltan datos.

**Fuente:** Bouysse-Cassagne, Thérèse (1987). *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*.

De esta manera, el señorío Carangas limitaba al sur con el señorío Quillacas (que es solamente parte urco), al este con el señorío Soras (que es solamente parte uma), al norte con el señorío Pacajes (en su parte urco) y al oeste con la costa. Y hasta 1575<sup>27</sup>, de acuerdo a Riviere (1982), este señorío estaba formado por 28.692 habitantes repartidos en 147 pueblos. Sólo fue posterior al año 1575 que se reordeno el territorio y se redujeron el número de pueblos para un mejor manejo político y administrativo de la colonia española: “esta población se dispersó en 147 pueblos que se redujeron a seis nuevas ciudades: Corquemarka y Andamarka, Chuquiota y Sabaya, Totorá, Urinoca” (Riviere, 1982: 57)<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Año en el que se realizaron las reformas toledanas.

<sup>28</sup> Texto original en francés: “cette population vivait dispersée dans 147 pueblos qui furent réduits à 6 nouveaux bourgs: Corquemarka et Andamarka, Chuquiota et Sabaya, Totorá, Urinoca” (Riviere, 1982: 57).

**Tabla 3. Carangas antes y después de las reducciones<sup>29</sup>**

	N° de pueblos antes <sup>32</sup>   después <sup>33</sup> la reducción		Habitantes por <i>pueblo</i> <sup>30</sup>		Promedio antes de la <i>reducción</i> <sup>31</sup>
			Total	promedio <sup>34</sup>	
Corquemarka y Andamarca <sup>35</sup>	33	2	8505	4252	252
Chuquiota y Sabaya <sup>36</sup>	59	2	11986	5993	203
Totora	50	1	7036	7036	140
Orinoca	5	1	1165	1165	233
Total	147	6	28692		

**Fuente:** Riviere, Gilles (1982). *Sabaya: Structures socio-economiques et représentations symboliques dans le Carangas-Bolivie*.

En consecuencia, estos seis pueblos de la entonces denominada provincia Carangas se extendían entre el territorio que actualmente se conoce como la frontera chileno-boliviana. Específicamente, en el territorio boliviano “[l]a distribución territorial de la población de Carangas abarcaba las actuales provincias de Sajama, Litoral, Sabaya, San Pedro de Totora y Carangas del departamento de Oruro; así como parte de la provincia Daniel Campos de Potosí, y un pequeño territorio (desde el río Mauri) del departamento de La Paz” (Lima, 2012: 56). Por este motivo, la actual configuración territorial de la *marka* Carangas, en ciertas ocasiones sobrepasa fronteras (debido a las prácticas realizadas por los curahuareños).

<sup>29</sup> Título original en francés: Carangas avant et après les *reducciones*.

<sup>30</sup> Palabras originales en francés: habitants par *pueblo*.

<sup>31</sup> Palabras originales en francés: moyenne avant la *reducción*.

<sup>32</sup> Palabra original en francés: avant.

<sup>33</sup> Palabra original en francés: après.

<sup>34</sup> Palabra original en francés: moyenne.

<sup>35</sup> Palabras originales en francés: Corquemarka et Andamarca.

<sup>36</sup> Palabras originales en francés: Chuquiota et Sabaya.



Mapa 5: Principales *markas* de Carangas, en base a Riviere (1982)



**Fuente y elaboración:** Pilar Lima (Gilles Riviere, 1982)

Aquí, las reducciones durante la colonia influyeron en la organización territorial de los *ayllus* aymaras hasta el día de hoy. De tal modo, el que los españoles no tomaran en cuenta los enlaces sociales aymaras, de acuerdo a Riviere (1982), y reunieran a la población en pocos centros originó la organización territorial de la *marka* actual: “[l]a *marka* actual integra el modelo urbanístico impuesto por los españoles” (Riviere, 1982: 59)<sup>37</sup>. Por ende, siguiendo a Riviere (1982), actualmente los habitantes aymaras se presentan tanto en las unidades dispersas llamadas estancias<sup>38</sup> y en el centro poblado de la *marka*<sup>39</sup>.

En la época de la República, después de 1825<sup>40</sup>, la organización territorial de la antigua provincia Carangas se transforma nuevamente. De esta manera, a partir de esta fecha, que la antigua provincia Carangas llega a formar parte del territorio boliviano. Es

<sup>37</sup> Texto original en francés: “[l]a *marka* (village) actuelle intègre le modèle urbain imposé par les espagnols” (Riviere, 1982: 59).

<sup>38</sup> Las estancias son pequeñas unidades territoriales donde se encuentran las *sayañas* (parcela).

<sup>39</sup> A razón de representar el centro político-administrativo y ceremonial.

<sup>40</sup> El 6 de agosto de 1825 se independiza y se crea la República de Bolivia.

así que a partir de 1826<sup>41</sup> se incluye a la antigua provincia Carangas dentro del departamento de Oruro: “Artículo 1º.- Se erige un nuevo departamento al oeste de la República, compuesto por ahora, de las provincias Oruro, Paria y Carangas” (ley del 5 de septiembre, 1826).

Respecto a la que actualmente se conoce como *marka* y municipio de Curahuara de Carangas, Riviere (1982) obtuvo datos desde el siglo XVII hasta el siglo XX sobre los cambios ocurridos en su división territorial interna. Durante estos siglos y, de acuerdo a la información recopilada por Riviere (1982), la actual *marka* de Curahuara de Carangas mantenía la división territorial aymara de las parcialidades *Aransaya* y *Urinsaya*. Asimismo, los *ayllus* de la parcialidad *Urinsaya* permanecieron hasta 1921, no obstante, los *ayllus* de la parcialidad *Aransaya* tuvieron algunas variaciones.

**Tabla 4. Distribución de parcialidades y *ayllus* del siglo XVII al siglo XX<sup>42</sup>**

Comunidades <sup>43</sup>	1683	1856	1877	1910	1921
12. <u>Curahuara</u> (Kurawara)					
a. <u>Parcialidad</u> <u>Aransaya</u>	Qollana Taipi Q. Sullca Q.	Qollana Taipi Q. Sullca Q. Chipana	Qollana Taipi Q. Sullca Q. Chipana	Qollana Taipi Q. Sullca Q. Chipana	Jilauta Qollana Taipiuta Q. Sullcauta Q. Jilautataipi Q.
b. <u>Parcialidad</u> <u>Urinsaya</u>		Jilauta manasaya Sullcauta manasaya Jilauta choque marka Taipiuta choque marka Sullcauta choque	?	?	Jilauta manasaya Sullcauta manasaya Jilauta choque marka Taipiuta choque marka Sullcauta Choque

<sup>41</sup> Año en el que se crea el departamento de Oruro.

<sup>42</sup> Título original en francés: répartition des parcialidades et ayllus du 17ème au 20ème Siècle.

<sup>43</sup> Palabra original en francés: communautés.

		marka			Marka
--	--	-------	--	--	-------

**Fuente:** Riviere, Gilles (1982). *Sabaya: Structures socio-economiques et représentations symboliques dans le Carangas-Bolivie*, adaptado por Carla Rodas.

Ya para épocas posteriores a 1921 esta área se encuentra influenciada por los cambios ocurridos en la división territorial política-administrativa de la República de Bolivia. Sin embargo, a pesar de la presencia de este nuevo orden territorial, las *markas* que conformaban la antigua provincia Carangas aún mantienen hasta cierto punto su construcción territorial originaria. Y esto debido a que las *markas* caranguañas supieron preservar en parte su autonomía a lo largo de la historia:

Carangas se encuentra ubicada en el altiplano central y por encima de los 3600 metros sobre el nivel del mar, siendo sus tierras poco aptas para la agricultura. Ello favoreció que la región quedara al margen del sistema de hacienda y permitió preservar el carácter colectivo de la tenencia de la tierra hasta la actualidad y, por consiguiente, la autonomía regional. Ello ha sido interpretado tradicionalmente en términos de aislamiento y estancamiento; por el contrario, estudios clave de Carangas desde una perspectiva etnohistórica<sup>44</sup> revelan que, en realidad, la estructura comunitaria se ha mantenido gracias a su atento posicionamiento ante las oportunidades, las inseguridades y las inestabilidades surgidas en cada contexto histórico (Cottyn, 2012a: s/p citado en Cottyn, 2012b: 42).

Es así que actualmente no se presencia mayores cambios en la organización territorial de la *marka* y municipio de Curahuara de Carangas. No obstante, es probable que los sucesos de la Reforma Agraria de 1953<sup>45</sup> y la nueva división político-administrativa tras la ley de la Participación Popular de 1994<sup>46</sup> hayan afectado en cierta medida a este territorio: circunstancias descritas ampliamente en investigaciones de las *markas* vecinas –que forman parte del Jach’a Carangas– (Ayllu Sartañani 1995, Rojas 2009, Cottyn 2012c).

<sup>44</sup> Entre estas investigaciones Cottyn (2012b) cita los estudios de Riviere (1982), Pauwels (1983) y Medinacelli (2010).

<sup>45</sup> Uno de los fines de la ley de Reforma Agraria de 1953 se centró en la restitución de tierras a comunidades indígenas, las cuales fueron usurpadas por hacendados tras la ley de Exvinculación de 1874: “[a]rtículo 42. Las tierras usurpadas a las comunidades indígenas, desde el 1º de enero del año 1900, les serán restituidas cuando prueben su derecho, de acuerdo a reglamentación especial” (decreto de ley N° 3464, 1953). No obstante, esta ley no influyó del mismo modo a las *markas* de Jach’a Carangas, las cuales de algún modo han conservado cierta autonomía al no tener haciendas en su interior.

<sup>46</sup> Tras ley de la Participación Popular de 1994 se ha configurado una nueva división política-administrativa en Bolivia, con el afán de articular la población boliviana al Estado por medio de gobiernos municipales y organizaciones territoriales de base: “[a]rtículo 1º. (Objetos). La presente ley reconoce, promueve y consolida el proceso de Participación Popular articulando a las comunidades indígenas, campesinas y urbanas, en la vida jurídica, política y económica del país” (ley de la Participación Popular, 1994).

Para Cottyn (2012c) la Reforma Agraria de 1953 había favorecido a la remarcación de los linderos en las *markas* carangueñas (debido a que los límites territoriales de las *markas* y de los *ayllus* eran demasiado ambiguos). Esto con el fin de que las *markas* y los *ayllus* obtengan títulos ejecutoriales tras una medición exhaustiva de los territorios y una revisión de los mojones. Sin embargo, actualmente, los linderos continúan siendo difusos entre las *markas* y los *ayllus* carangueños:

En Carangas, la promulgación de las leyes de 1953 no seguía a una resistencia y movilización campesina espectacular ni llevaba a obvias rupturas directas, ya que no habían haciendas donde abolir relaciones laborales semi-feudales ni se trataba de redistribuir tierras. La reforma agraria se manifestó más bien en la fijación de los límites inter e intra-comunitarios existentes, pero la historia post-reforma demuestra que esos linderos no se dejan fijar por proyectos top-down (Cottyn, 2012c: 183).

Después de la ley de Reforma Agraria de 1953 se presenta una nueva modificación territorial a partir de la ley de Participación Popular de 1994. Esta ley neoliberal tuvo mayores efectos –que la ley de Reforma Agraria de 1953– en el territorio de las *markas* carangueñas a través de la municipalización: “[l]as secciones municipales no corresponden a la lógica de organización espacial originaria, más bien tienden a distorsionarla” (Ayllu Sartañani, 1995: 450). Y esta creación de secciones municipales llevó a la convivencia de dos modos de organización territorial, como lo sucedido en la *marka* de Wachaqalla de Jach’a Carangas:

Entonces se mantiene, por un lado, la estructura de *ayllus* y las estancias familiares a nivel espacio-político y simbólico-ritual, y por otro se impulsa y acepta también el proceso de municipalización dentro de una estrategia de relacionarse más directamente con las esferas estatales y acceder a una mayor infraestructura, servicios y fondos. (Rojas, 2009: 312).

En el caso específico de la *marka* de Curahuara de Carangas se tienen una serie de cambios territoriales desde 1950. De acuerdo a la ley N° 292 del 11 de noviembre de 1950, se da una nueva división de Carangas, y el sitio de la actual *marka* y municipio de Curahuara de Carangas llega a pertenecer a la provincia Nor Carangas. Desde ese momento se crean las divisiones territoriales de Totorá, Turco, Cosapa, Sajama y Curahuara de Carangas y se nombra como capital de provincia a ésta última. De estas divisiones territoriales, solamente Sajama y Curahuara de Carangas pertenecen a la actual *marka* y municipio curahuareño.

Posterior a 1950, la provincia de Nor Carangas cambia su denominación a provincia Sajama (decreto supremo N° 2637, 1951) y reduce su tamaño tras la separación de Totorá<sup>47</sup>. Y es dentro de esta provincia que se encuentra la actual *marka* y municipio de Curahuara de Carangas (junto a Turco). Dentro de sí, en el transcurso del tiempo, ocurrieron otras distribuciones territoriales que influyeron a la actual división territorial: en 1986 se crea el cantón Caripe (ley N° 804, 1986) y en 1991 el cantón Lagunas (ley N° 1260, 1991). Sin embargo, a pesar que existieron algunos cambios en la distribución territorial, los movimientos espaciales, que originalmente realizaban los habitantes de Carangas, se mantuvieron en el tiempo.

### **Breve recapitulación histórica de la movilidad espacial y su influencia en el territorio**

El movimiento de los Carangas hacia la costa del Pacífico tiene una larga data: “[c]onstituye la sección oeste de Carangas una zona de mucha importancia para el paso del Altiplano a la costa del Pacífico, los lazos de complementariedad unían a los Carangas con las vertientes del Pacífico probablemente desde tiempos antiguos” (Michel, 2000: 60). Es así que desde el período pre-inka los Carangas se movían hacia esta área: “[l]a información existente permite inferir que el movimiento hacia la costa se dio en el período pre-inka, implicando la existencia de sitios de influencia altiplánica y de un estilo cerámico (Chilpe) en los valles de Timar, Codpa y Tignamar” (Lima, 2012: 57). Tal movimiento, de acuerdo Michel (2000), se daba debido al poco tiempo<sup>48</sup> que implicaba trasladar las llamas a los valles<sup>49</sup> de la costa.

Ya para el período inka (1450-1530), según Michel (2000), los caminos pre-inkaicos existentes fueron mejorados y reutilizados. Y, además, el movimiento de los Carangas se extendió hacia los valles orientales: “la extensión del movimiento caravanero de los Carangas hacia los valles orientales parece haber sido promovida por la incursión inka, ya que ellos establecieron colonias de *mitmas*<sup>50</sup> Carangas en los valles de Cochabamba y Chuquisaca” (Lima, 2012: 57). De esta manera, los Carangas se

---

<sup>47</sup> Suceso ocurrido al crearse la provincia San Pedro de Totorá en 1980 (ley N° 519, 1980).

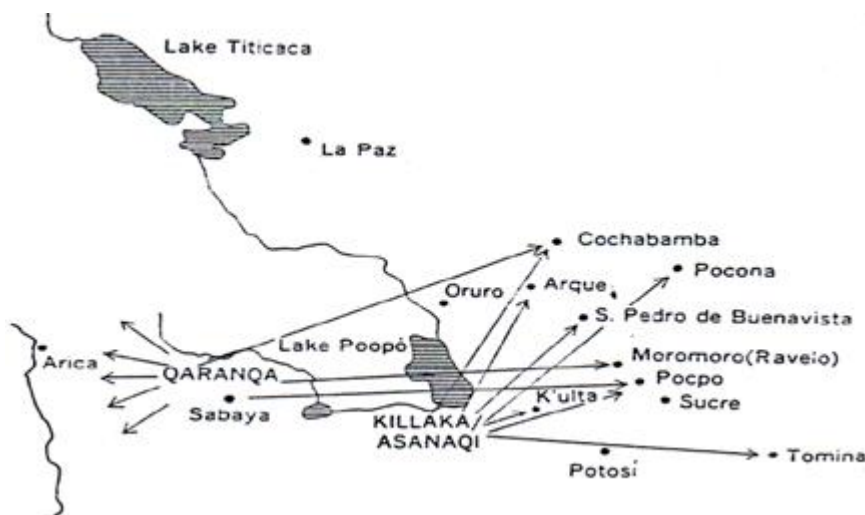
<sup>48</sup> Tres a cinco días.

<sup>49</sup> Que producían maíz.

<sup>50</sup> De acuerdo a Riviere (1982), los *mitmaes* eran personas enviadas hacia lugares diferentes al de su origen. Siguiendo al autor, esta práctica era realizada con fines económicos y militares.

movilizaban desde la parte más alta del Altiplano hacia los valles, tanto del occidente como del oriente.

Mapa 6: Áreas de movilización de los Carangas, Harris (1987)



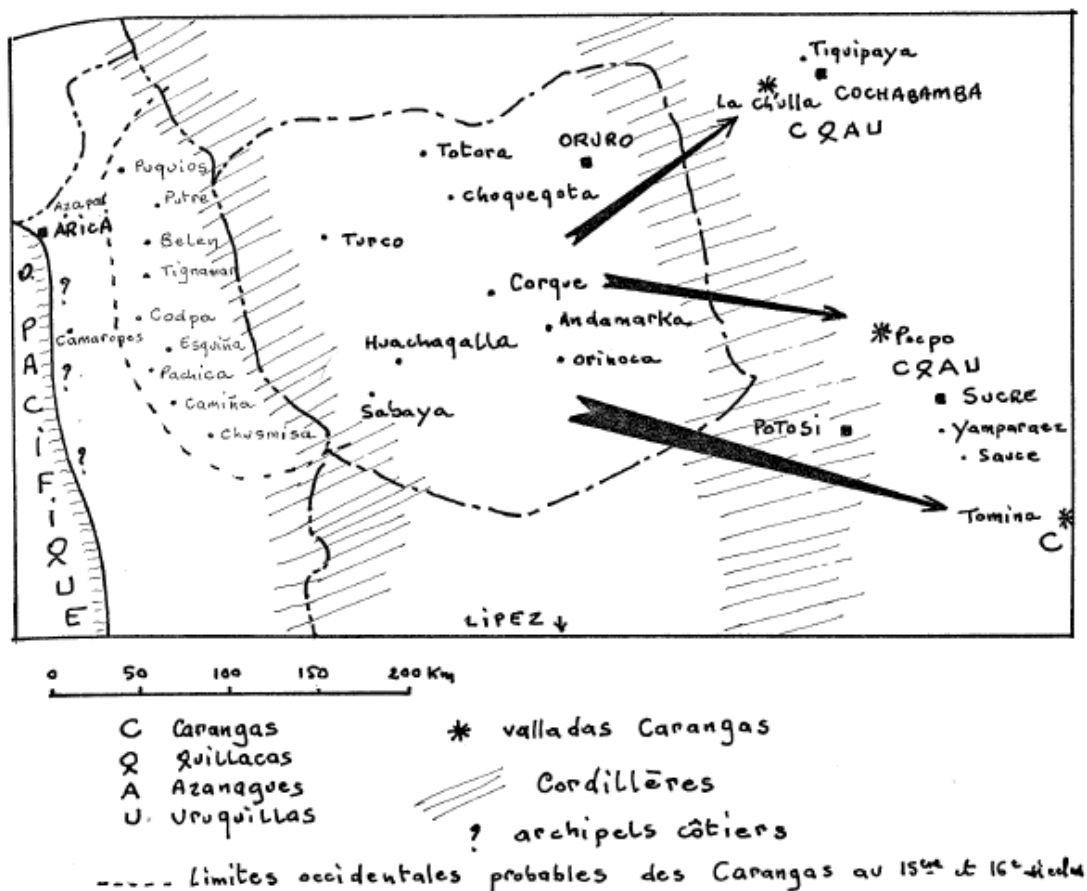
Fuente y elaboración: Pilar Lima (Olivia Harris, 1987)

La influencia de estos movimientos en el territorio se vio reflejada en la creación de “archipiélagos multiétnicos”, término utilizado por Riviere (1982) para nombrar los poblados conformados por personas de diferente origen. Estos “archipiélagos multiétnicos”, de acuerdo a los datos<sup>51</sup> analizados por Riviere (1982), se encontraban en los valles del mar como Codpa, Esquiña, Belén, Pachica y Tignamar. Siguiendo a este autor, en el caso de la movilización de los Carangas a los valles orientales de Cochabamba, Sucre y Tarija, la apropiación territorial se dio a partir de de los *mitimae*<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Datos obtenidos de documentos a partir del siglo XVII que denotan la presencia Carangas en las costas del Pacífico. De acuerdo a Riviere (1982), los Carangas fueron desprovistos de estos archipiélagos costeros ya para el siglo XVI.

<sup>52</sup> De acuerdo a Riviere (1982), los *mitimae* eran personas enviadas a distintos lugares por motivos militares o económicos en tiempos antiguos. Por este motivo, los *mitimae* cobran importancia en el momento de la expansión inka.

Mapa 7: Valladas (límites) de Carangas y otros cacicazgos<sup>53</sup>



Fuente y elaboración: Gilles Riviere, 1982

Por lo tanto, en la época pre-colonial, los pobladores de este territorio se caracterizaban por sus constantes movimientos hacia otros lugares. Y, tal como indicaba la arqueóloga Lima (2012), este movimiento se relacionaba con su principal modo de subsistencia, el ganado camélido:

[L]a principal característica de los Carangas era su movilidad, llegando hasta los valles de Azapa, Lluta, Codpa y Timar, en la costa del Pacífico donde se cultivaba maíz y coca, y a los valles de Tinkipaya en Cochabamba, Pojpo en Chuquisaca, además de los de Tarija y Arequipa. Este carácter de movilidad se debía a que eran una cultura llamera, característica mantenida hasta la actualidad (Lima, 2012: 57).

Respecto a la época colonial, existen documentos interesantes analizados por Medinacelli (2010) que hacen referencia a la movilidad espacial de Carangas a fines del

<sup>53</sup> Título original en francés: Valladas Carangas et autres chefferies.

siglo XVII. De acuerdo a la autora, tras reflexionar sobre los datos de la visita de La Palata en la década de 1680, la entonces llamada provincia de Carangas se caracterizaba por ser un territorio expulsor de población. Por lo tanto, según Medinacelli (2010), encontramos a los forasteros de Carangas en lugares diversos: en Lípez trabajaron en los ingenios, en La Paz y Oruro fueron caciques de yanaconas, en Cochabamba compraron tierras en los valles y conservaron tierras otorgadas por los inkas, en el Cerro Rico acarrearón el mineral y entre Arica y Potosí se encargaron de la circulación de la plata (Medinacelli, 2010: 338-341).

Asimismo, muestra de esta movilidad espacial, Medinacelli (2010) analiza el padrón de los ausentes del pueblo Curahuara de Carangas de 1686. Padrón que saca a la luz interesantes datos sobre cómo se administraba la movilidad espacial. Esta información está ordenada en base a cuatro pueblos, que en ese entonces los denominaron como *ayllus*:

**Tabla 5. Datos del padrón de ausentes de Curahuara de Carangas, año 1686**

<i>Ayllu Hondo</i>			
Nº de ausentes	Edades entre	Nacidos en	Residen en
25	20-80 años	5 en Villa Potosí 1 en Punata, Cochabamba 1 en Cochabamba 2 en Arampampa, Charcas 1 en Tapacarí 1 en valle de Calchoni, Cochabamba 2 en Malla, Caracollo 2 en Challamarca, Paspaya 10 no tienen información	9 en Potosí 1 en Hurmiri 1 en Punata, Cochabamba 1 en Sipe Sipe 2 en Molinos de Viñota, Cochabamba 1 en Cochabamba 2 en Arampampa, Charcas 2 en Tapacarí, Cochabamba 1 en valle de Calchoni, Cochabamba 2 en Malla, Caracollo 1 en Caravi, Paria (Poopó)
<i>Ayllu Chua</i>			
7	26-60 años	1 en Villa Potosí 2 en El Paso, Cochabamba 2 en Villa Oruro 2 no tienen información	2 en Potosí 2 en El Paso, Cochabamba 2 en Villa Oruro 1 en Colpapucho, Caracollo (Sica Sica)
<i>Ayllu Chambi</i>			
4	40-60 años	4 no tienen información	1 en Achacachi, Omasuyos 1 en Guarina, Omasuyos 1 en Pucarani, Omasuyos 1 en ciudad de La Paz
<i>Ayllu Matapire</i>			
23	20-50 años	3 en Umahollo, Caracollo (Sica Sica)	2 en Quilatas, Caracollo (Sica Sica)



		1 en Guaylla, Cochabamba (Tapacarí) 1 en Pastos de Tanga Tanga, Chayanta (Sacaca) 1 en frontera de Santa Cruz de la Sierra 2 en Villa Potosí 15 no tienen información	2 en Vanapasto, Paria 1 en Umano, Sica Sica 1 en Ququilayo, Caracollo (Yaco) 3 en Umahollo, Caracollo (Sica Sica) 1 en Guaylla, Cochabamba (Tapacarí) 1 en Hoxtaga (Sica Sica) 1 en Pastos de Tanga Tanga, Chayanta (Sacaca) 1 en frontera de Santa Cruz de la Sierra 9 en Villa Potosí 1 en Villa Oruro
--	--	---	---

**Fuente:** Rodas, Carla (2013). Basada en el cuadro de Medinacelli, Ximena (2010). *Sariri. Los llameros y la construcción de la sociedad colonial*.

Al analizar este cuadro, se llega a comprender la fuerte influencia de los lazos grupales en la movilidad espacial. Tal como indicaba Medinacelli (2010):

Al parecer, cada ayllu tenía formas distintas de movilidad, según las posibilidades dadas por su situación geográfica y ecológica, o también de una estrategia propia acumulada. De este modo encontramos tendencias diferenciadas según los ayllus respecto los destinos elegidos, los cuales suelen repetirse en cada ayllu en particular y no necesariamente son compartidos con los otros ayllus (Medinacelli, 2010: 337).

De esta manera, se puede considerar que cada población de Curahuara de Carangas tenía una tendencia hacia ciertos lugares, sitios que no siempre coincidían con las inclinaciones de los demás pueblos de Curahuara. En el caso de los poblados de mayor número de ausentes, como Hondo y Mataripe, estos tenían tendencia a moverse hacia Potosí. No obstante, cada uno de ellos tenía su particularidad: Hondo tenía inclinación a moverse a Cochabamba, mientras que Mataripe tenía tendencia a moverse hacia Sica Sica. Asimismo, el destino elegido para el *ayllu* pequeño de Chambi era Omasuyos, mientras que para *ayllu* pequeño de Chua era Cochabamba, Oruro y Potosí:

Es notable que, por ejemplo, los dos ayllus grandes tengan cada uno nueve ausentes en Potosí y muy pocos en Oruro (en la Villa y en Paria). Pero mientras el ayllu Hondo tiene gente en Cochabamba, el ayllu Mataripe tiene en Sica Sica. También encontramos que solamente los de Mataripe tienen gente en estancias (un 36% del total de ausentes) y solamente los de Hondo tienen dos personas en Molinos. De los ayllus pequeños, según parece los datos, Chambi envió toda su gente hacia el lago Titicaca y La Paz, en cambio el ayllu Chua los distribuyó entre Potosí, Cochabamba y Oruro (Medinacelli, 2010: 337).

Ya en la República de Bolivia la movilidad seguía siendo practicada por los curahuareños hasta la actualidad. Es así que de una población de 5.278 habitantes<sup>54</sup> en el año 2001, de acuerdo a los datos de Codepo (2004), 400 figuraban como emigrantes en el lapso entre 1996 a 2001. Asimismo, los datos del PDM-O del municipio de Curahuara de Carangas (2007a) dejan entrever que el 25% de la población total migra temporalmente y el 1% migra definitivamente. Por ende, la movilidad espacial continúa siendo una actividad importante dentro del territorio curahuareño, la cual permite a las familias sobrevivir a través de sus redes de parentesco, asunto que será aclarado en los capítulos de resultados.

---

<sup>54</sup> Datos tomados del censo 2001. Instituto Nacional de Estadística (2001). “Curahuara de Carangas”. Disponible en <http://www.ine.gob.bo/publicaciones/visorPdf.aspx?Codigo=040401&tipo=1>, visitado en septiembre, 27 del año 2012.

### CAPÍTULO III

## EL DEBATE TEÓRICO SOBRE LA RECONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL TERRITORIO

En un inicio, las investigaciones geográficas no trataban asuntos más allá de las superficies terrestres: “[s]e puede decir que la Geografía se interesó más por la forma de las cosas que por su formación. Su dominio no era el de las dinámicas sociales que crean y transforman las formas, sino el de las cosas ya cristalizadas” (Santos, 1996a: 17). No obstante, desde el siglo XX surgieron estudios geográficos que se interesaron por la parte social del territorio. Estas investigaciones se basaron en trabajos filosóficos, de carácter fenomenológico<sup>55</sup>, para proponer que el territorio es un “(social) espacio es un (social) producto” (Lefebvre, 1996: 26)<sup>56</sup>.

El geógrafo Vidal de la Blache (1921) fue el primero en destacar la relación entre la geografía y los procesos sociales. Y, a partir de la década de 1970, los espacios solamente geométricos se transformaron en espacios sociales: “[e]l rasgo distintivo del nuevo discurso geográfico es que privilegia ‘la dimensión social’, en la que las relaciones espaciales son entendidas como manifestaciones de las relaciones sociales de clase en el espacio geográfico, producido y reproducido por el modo de producción” (Delgado, 2003: 79). Es así que a partir de ese momento, según Mazurek (2006), se introduce el concepto de territorio a la geografía para denominar la apropiación de un área por un grupo social.

En el caso de las ciencias sociales, se buscó un acercamiento a la geografía sólo tras la Segunda Guerra Mundial. En esta época, el sociólogo Pierre (1966) trató de unir la sociología y la geografía para interpretar el espacio como un medio vivido –paisaje humanizado– y como un medio ordenado –acondicionamiento del territorio–. Asimismo, el antropólogo Hall (1966) articuló los aportes de la geografía, la etología y la psicología –dentro de lo que denominó antropología del espacio– para comprender el

---

<sup>55</sup> El movimiento fenomenológico, en la filosofía, fue iniciado por Husserl (1949), quien consideraba a la fenomenología como una ciencia y un método que busca esclarecer la esencia del conocimiento respecto a los fenómenos. Uno de sus seguidores más destacados fue Heidegger (1996), el cual planteó que los entes dependían del contenido que les otorgue el ser humano: “el ente ‘hombre’ comprende el ser; en la comprensión reside a la vez la realización de la diferencia del ser y el ente; sólo se da ser cuando el Daisen comprende el ser” (Heidegger, 1996: 23).

<sup>56</sup> Texto original en inglés: “[s]ocial space is a (social) product” (Lefebvre, 1996: 26).

espacio como un medio habitado –territorialidad– y elaborado de acuerdo a cada cultura.

Por lo tanto, los investigadores buscaron relacionar la geografía y las ciencias sociales a razón que: “no puede existir comportamiento social sin tener territorio y, en consecuencia no puede existir un grupo social sin territorio” (Mazurek, 2006: 41). Este planteamiento –la correspondencia íntima entre el grupo social y el territorio– se halla presente a lo largo de todo el capítulo, de manera que constantemente se reflexiona sobre la conexión entre las personas y su entorno. Así, se llegará a comprender no sólo la organización territorial de un grupo social, sino también las nociones de las personas sobre su territorio.

### **El elemento social en la construcción del territorio**

Este análisis considera la teoría constructivista como punto de partida para comprender la producción constante del territorio. Hacia tal cometido, es de especial interés los aportes realizados desde la ciencia psicológica respecto a la percepción de la persona sobre el entorno. En este punto, el entorno y la sociedad juegan un papel primordial en la construcción del conocimiento de cada persona.

En un primer acercamiento a la comprensión de la construcción del conocimiento, el psicólogo constructivista Vigotsky (1925) resaltó la importancia de la experiencia histórica<sup>57</sup>, la experiencia social<sup>58</sup> y la experiencia duplicada<sup>59</sup> en el comportamiento del ser humano. Estas tres experiencias, especialmente la duplicada, proporcionan la posibilidad de crear nuevas formas de comportamiento ante la adaptación. Así, la relación del ser humano con el medio se centra en la idea de que este adapta el medio para sí mismo.

Similar a Vigotsky, el psicólogo constructivista Piaget (1983) analiza la relación del ser humano y el medio desde la adaptación. Sin embargo, se diferencia de Vigotsky al considerar que el medio influencia de cierto modo al ser humano. Aquí, para lograr la adaptación debe existir un equilibrio entre las operaciones que la persona ejerce sobre el

---

<sup>57</sup> Según Vigotsky (1925), referida al uso de la experiencia de generaciones anteriores.

<sup>58</sup> De acuerdo a Vigotsky (1925), la experiencia social conlleva a conocer la experiencia de otras personas a través de las relaciones sociales.

<sup>59</sup> De acuerdo a Vigotsky (1925), la experiencia duplicada corresponde a la construcción del trabajo humano en la cabeza antes de su realización.

medio<sup>60</sup> (asimilación) y la obra del medio sobre la persona<sup>61</sup> (acomodación). Por ende, “puede definirse la adaptación como un equilibrio entre la asimilación y la acomodación, que es como decir un equilibrio de los intercambios entre el sujeto y los objetos” (Piaget, 1983: 19).

En esta investigación se tomará en cuenta ambos aportes del constructivismo psicológico –de Vigotsky y de Piaget– con la finalidad de argumentar que el conocimiento sobre el territorio se construye a partir de las relaciones sociales y las relaciones con el entorno. De tal modo, una superficie terrestre puede ser modificada por medio de las acciones de las personas –al otorgarle cierto significado– y transformarse en su territorio. Asimismo, este territorio –el medio ya modificado– transforma las acciones de las personas sobre éste.

En este momento, las teorías constructivistas–que todavía parecen abstractas– cobran sentido al vincularlas con la temática de apropiación territorial. La apropiación territorial no sólo implica las divisiones político-administrativas del Estado o aquellas organizaciones territoriales originarias, sino también comprende las nociones que se otorgan al territorio. Hacia tal cometido, el siguiente subtítulo expone los aportes investigativos que analizaron el territorio a partir de las señales de apropiación.

### *La apropiación del territorio: el territorio como cuerpo*

En esta investigación el territorio será entendido como un espacio social<sup>62</sup>. Así, antes de continuar es preciso definir qué es lo que se entiende por espacio dentro de esta investigación y cuál es su relación con el territorio y el paisaje. De esta forma, el espacio geográfico será comprendido de la siguiente manera:

El espacio geográfico es un tejido de localizaciones, tiene una estructura por la organización de las localizaciones y es un sistema porque existen relaciones entre las localizaciones. El espacio geográfico es entonces una porción concreta de la superficie terrestre que puede ser considerada, a una escala determinada, en cada uno de sus lugares, en sus relaciones internas y en sus relaciones externas con los demás espacios (Mazurek, 2006: 12).

---

<sup>60</sup>La persona da una estructura propia al medio.

<sup>61</sup>El medio modifica a la acción de la persona.

<sup>62</sup> Según Lefebvre (1996), el espacio social es un espacio practicado, conceptualizado y vivido por las personas.

Al entender que el espacio contiene lugares relacionados entre sí y, a la vez, se relaciona con otros espacios, se puede notar la trascendencia de las acciones que mantienen estas relaciones. En este punto se debe destacar que el espacio es creado a partir de la práctica social sobre ciertos objetos: “[e]l espacio es resultado de la acción de los seres humanos sobre el propio espacio, por medio de objetos, naturales y artificiales” (Santos, 1996b: 68). Así, estas acciones sociales proporcionan la creación y el mantenimiento de las relaciones sociales entre lugares y espacios distintos.

Una vez definido lo que se comprende por espacio, se explicará la vinculación entre el territorio y el espacio a partir de la apropiación. Es sabido que todo territorio conlleva la apropiación de un área por un grupo social: “[e]l territorio se basa en un proceso de apropiación, es decir, de construcción de una identidad a su alrededor” (Mazurek, 2006: 41). Y si bien todo territorio es apropiado, no sucede lo mismo con el espacio: “[n]o todos los espacios son territorios, solamente los espacios que son vividos pueden pretender una apropiación; pero todo territorio tiene sus espacios” (Mazurek, 2006: 42). El espacio inserto en el territorio debe ser vivido por las personas que la apropian a través de sus acciones.

Es por tal motivo que dentro de esta investigación se hará el uso del compuesto “espacio social”, el cual será comprendido como el espacio vivido. Por consiguiente se entenderá que: “[n]o hay producción que no sea producción del espacio, no hay producción del espacio que se dé sin el trabajo. Vivir, para el ser humano, es producir espacio. Como el ser humano no vive sin trabajo, el proceso de vida es un proceso de creación del espacio geográfico” (Santos, 1996b: 84). De tal modo, el espacio vivido debe ser producido cotidianamente.

Uno de los primeros autores que hizo hincapié sobre el espacio vivido fue Merleau-Ponty (1962), seguido por De Certeau, quien consideraba que: “[e]n suma, el espacio es un lugar practicado. De esta forma, la calle geoméricamente definida por el urbanismo se transforma en espacio por intervención de los caminantes” (De Certeau, 2000: 129). Posteriormente se reflexionó las acciones de las personas sobre el espacio para concluir que un espacio es producido (Lefebvre 1996) y habitado (Paul-Lévy y Segaud 1983) por el ser humano. En consecuencia:

El espacio debe considerarse como el conjunto indisociable del que participan, por un lado, cierta disposición de objetos geográficos, objetos naturales y objetos sociales, y por otro, la vida que los llena y

ánima, la sociedad en movimiento. El contenido (de la sociedad) no es independiente de la forma (los objetos geográficos); cada forma encierra un conjunto de formas, que contienen fracciones de la sociedad en movimiento. Las formas, pues tiene un papel en la realización social (Santos, 1996b: 28).

Aquí el espacio se incluye dentro del territorio a partir de la apropiación: “[l]a apropiación es, entonces, el proceso de concientización de la dominación de un espacio determinado” (Mazurek, 2006: 48). Por lo tanto, es a partir de esta apropiación que el espacio se vincula con la identidad, y por consecuencia, con la temática del paisaje. Por este motivo el interés principal de esta investigación gira en torno a los estudios del paisaje y las señales de apropiación.

El estudio del paisaje nos lleva a interpretar las nociones que un grupo social otorga al territorio. Y a menudo, la comprensión del territorio se encuentra entrelazada con la vida cotidiana de las personas y se convierte en un concepto complejo que abarca situaciones productivas, rituales y políticas: “territorio del pueblo ‘*marka uraqi*’ y el territorio cosmológico sacralizado ‘*pacha uraqi*’, la unión de ambos [...] se llega a comprender como el territorio íntegro en el espacio y tiempo que en aymara se denomina ‘*Uraqpacha*’” (Yampara, 2001: 59-60). Desde esta noción, el territorio puede llegar a ser humanizado, siendo esta acción su principal señal de apropiación:

Toda sociedad produce y manipula territorio y, en consecuencia, deja huella de sus acciones. *Las huellas*, que pueden tomar aspectos muy diversos, son los signos de apropiación de un espacio por la sociedad: la toponimia (la apropiación empieza por dar un nombre), los restos arqueológicos, un cercado, la presencia de animales, un camino, etc. En general, se estudian las manifestaciones visibles de estas huellas, que se traducen en paisaje. El paisaje es una apariencia, una representación, un sinónimo de la percepción de las acciones del hombre sobre el territorio (Mazurek, 2006: 64).

Es así que, según Ingold (2000), el paisaje no es espacio ni naturaleza. Más bien, implica una relación entre el ser humano y el entorno (interacción con el exterior). Aquí, la correspondencia entre el cuerpo (como se hace presente un ser en el mundo) y el paisaje parece íntimo a razón que un ser humano se conecta con el entorno a partir de su cuerpo:

El concepto de paisaje [...], pone énfasis en la forma, en la misma forma del concepto del cuerpo que hace hincapié en la forma en lugar de la función de una criatura viva. Si el cuerpo es la forma en la cual una criatura está presente como un ser -en-el- mundo, entonces el mundo de su ser-en sí misma se presenta bajo la forma del paisaje.

Como el organismo y el medio ambiente, el cuerpo y el paisaje son términos complementarios: cada uno implica al otro, alternativamente como figura y fondo (Ingold, 2000: 1993)<sup>63</sup>.

Y dado que el cuerpo (que permite ser en el mundo) es importante para crear paisaje y a su vez territorio, el ser humano entiende su entorno y su territorio desde su cuerpo. Por este motivo, el territorio es humanizado como huella de apropiación. Esto lleva a analizar una complejidad mayor que comprende la vinculación de las personas con el territorio (identidad), hasta el punto mismo en que se concibe el territorio como una persona y la persona como el territorio: “[L]ugares, nosotros los comprendemos, son tanto parte de nosotros como nosotros parte de ellos, y la sensación de lugar-tuyos, míos, de todos los otros-tomando complejamente ambos” (Basso, 1996: XIV)<sup>64</sup>. Es así que, como principio de análisis a lo largo del proceso investigativo, se tratará el paisaje<sup>65</sup> para escudriñar en las organizaciones territoriales entrelazadas a los aspectos culturales, económicos y en algunas ocasiones rituales.

En consecuencia, retomaré las ideas de Echeverri (2004) respecto a la noción no-areolar del territorio:

Las tareas de zonificación y ordenamiento político-administrativo requieren una noción areolar de territorio: territorio es un área geográfica a la cual se le asigna significados o atributos (características físicas, jurisdicción política, formas de propiedad, estatuto legal, etc.). En cambio la noción no-areolar (indígena) de territorio se concibe en un modelo *relacional*: como tejido, no como áreas. Si la noción areolar de territorio se ajusta bien a la representación en mapas bidimensionales, la noción no-areolar se ajusta mejor a una representación modelada como un cuerpo viviente que se alimenta, se reproduce y teje relaciones con otros cuerpos (Echeverri, 2004: 263).

Hacia este cometido, retomaré la investigación realizada por Bastien (1996) en el *ayllu* Kaata del departamento de La Paz, Bolivia. En este interesante estudio –realizado en una comunidad de los Andes– el autor comprendió cómo los comunarios entendían su territorio a partir de la humanización de éste. De manera que este territorio –que en este

---

<sup>63</sup> Texto original en inglés: “[t]he concept of landscape [...], puts the emphasis on form, in just the same way that the concept of the body emphasizes the form rather than the function of a living creature. If the body is the form in which a creature is present as a being-in-the world, then the world of its being-in presents itself in the form of the landscape. Like organism and environment, body and landscape are complementary term: each implies the other, alternately as figure and ground” (Ingold, 2002: 1993).

<sup>64</sup> Texto original en inglés: “[p]laces, we realize, are as much a part of us as we are part of them, and senses of place –yours, mine, and everyone else’s– partake complexly of both” (Basso, 1996: XIV).

<sup>65</sup> A través de las huellas de apropiación.



caso se presentaba en una montaña– era concebido como un cuerpo humano: “[l]os kaateños se dirigen hacia sus propios cuerpos para una comprensión de la montaña. Como se ven ellos mismos es como ven a la montaña” (Bastien, 1996: 79). Este magnífico aporte investigativo me permite reflexionar cómo los curahuareños comprenden el entorno y el territorio a partir de sus cuerpos (que siempre están en movimiento).

### **El territorio como un espacio de redes**

El planteamiento de Wolf (1987) sobre el mundo como una totalidad de conexiones<sup>66</sup> conlleva a reflexionar sobre las relaciones sociales extendidas a lo largo de los territorios. En este punto, tales relaciones sociales (mantenidas por un grupo social) serán asemejadas a una red a lo largo de la tesis. Y, especificando aún más, esta red social se referirá solamente a aquellas conexiones referentes al parentesco.

Estos vínculos sociales dentro del territorio han sido trabajados por Raffestin (1980), quien sostuvo –inspirado por Foucault (1996)– que el territorio (espacio donde se trabaja y donde circula energía e información) es producido por las conexiones sociales de poder. De manera similar, Sack (1986) planteó que un territorio está definido por los nexos sociales, pero a la vez el territorio (que puede ser impuesto – territorialidad–) determina a los mismos. Así, ambos autores toman en cuenta que por medio de las relaciones sociales (de poder) se apropia un espacio y, por ende, se produce territorio.

Si bien los anteriores autores analizaron los vínculos sociales desde la apropiación territorial interna (dentro de las fronteras), no consideraron la importancia de los mismos en las interacciones con otras agrupaciones (fuera de las fronteras). Es así que los grupos cerrados, incomunicados o inmóviles se quedan en la imaginación de los investigadores tradicionales, tras considerar que toda agrupación se relaciona continuamente: “[d]ebido a que ninguna de las sociedades puede ser concebida en su desarrollo como un ente aislado, es necesario considerar la diversidad de relaciones de interacción que se generan entre una determinada sociedad y aquellas que la rodean” (Angelo, 2003: 53). Por lo tanto, un grupo y su territorio siempre están en contacto con

---

<sup>66</sup>De acuerdo a Wolf (1982) estas conexiones se asemejaban a una telaraña o a una red.

otras agrupaciones y otros territorios.

Además de lo mencionado, es necesario tomar en cuenta que las interacciones con otras agrupaciones son dadas a partir de la movilidad espacial. Estas situaciones de interacción y movimiento han sido analizadas por la Escuela de Manchester (Bott 2001, Mayer 1961, Epstein 1971, Pauw 1963, Mayer 1966, Barnes 1971, Mitchell 1971), quienes han resaltado el papel de la red social en la vida cotidiana. Aquí, la red social será comprendida como: “un modo específico de conexiones entre una definida conformación de personas, con la propiedad adicional de que las conexiones caracterizadas como un todo posiblemente pueden ser utilizadas para interpretar el comportamiento social de las personas involucradas” (Mitchell, 1971: 2)<sup>67</sup>.

En posteriores investigaciones, las redes sociales –específicamente de parentesco– parecen ejercer un papel importante en la preservación de un grupo social a pesar del movimiento de sus miembros. Siguiendo esta lógica, Adler de Lomnitz (1993, 1998) comprendió las redes de intercambio como mecanismos que protegían la subsistencia. Asimismo, Dandler y Medeiros (1985) entendieron los enlaces con el lugar de origen y de destino como estrategias para diversificar el trabajo. En consecuencia, la red unía a los miembros próximos o remotos por medio de ciertas actividades cohesionadoras.

Así, a partir de las redes sociales (sostenidas por las prácticas cohesionadoras), el territorio podía expandirse hacia otros lugares, de manera que era reconstruido continuamente. Este planteamiento se halla presente en la obra de Anzaldúa (1987), donde migrantes mexicanas en Estados Unidos construían su territorio traspasando la frontera. Asimismo, las comunidades andinas han sido caracterizadas por no romper contacto con sus miembros migrantes (Paerregaard 2000), siendo destacadas por sostener conexiones transnacionales<sup>68</sup> (Kyle 2000, Gelles 2005, Paerregaard 2008). Más aún, demostraron Berg y Paerregaard (2005) que el territorio andino podía extenderse.

Aquí las prácticas cohesionadoras tienen un rol primordial para que la población se mantenga unida al territorio y al grupo tras las movilidades espaciales. Estas prácticas cohesionadoras, realizadas por los curahuareños, serán detalladas a profundidad en el

---

<sup>67</sup>Texto original en inglés: “a specific set of linkages among a defined set of persons, with the additional property that the characteristics of these linkages as a whole may be used to interpret the social behaviour of the persons involved” (Mitchell, 1971: 2).

<sup>68</sup> Que traspasan fronteras.

siguiente capítulo. Mientras tanto se explicará brevemente la reconstrucción del territorio a partir de las movilidades sociales y de la realización de prácticas cohesionadoras.

### *La reconstrucción continua del territorio*

Al comprender el territorio como un espacio de conexiones, suele entenderse un territorio no necesariamente delimitado por fronteras, sino un territorio apropiado por medio de huellas. Al respecto, Echeverri (2004) reflexionó que el territorio no siempre se limita a las demarcaciones político-administrativas:

Aquí, territorio se entiende como la defensa de un espacio donde un individuo o una especie se reproduce y obtiene sus recursos. La *territorialidad* se define por señales: marcas de ocupación, reacciones frente a los intrusos, combates reales o ritualizados. Los “territorios” así definidos pueden estar delimitados, pero una o más especies pueden definir diferentes territorialidades sobre una misma área generando bien sea competencia por los mismos recursos, coexistencia cuando ocupan nichos diferentes o relaciones de complementariedad. Los territorios así definidos no tienen fronteras claramente demarcadas y pueden concebirse como redes de nichos que se entrecruzan y compiten con otras redes (Echeverri, 2004: 260).

Como indicó Mazurek (2006), “[l]a definición de un territorio es relativa a un grupo social, es decir que puede existir superposición de territorios de varios grupos sociales o que la ubicación de la población no necesariamente corresponde a la del territorio” (Mazurek, 2006: 42). Pensando en lo mencionado, el territorio es dinámico y modificable al ser producto de las actividades sociales. De tal modo, no es cerrado, sino localizado, fundamentado en un proceso de apropiación del espacio vivido.

Así, tomando en cuenta lo mencionado, en el presente trabajo no se considera que el movimiento de la población pueda causar desarraigo del territorio. Respecto a este asunto surgieron varias investigaciones que trataron los movimientos hacia otros países. Entre estas se sostuvo que el migrante (caracterizado por sus movimientos transnacionales), al movilizarse, se desterritorializaba del Estado-nación<sup>69</sup> (Basch, Glick Shiller y Szanton Blanc 2003, Smith y Guarnizo 1998, Kearney 2004).

De tal manera, en muchas ocasiones, la desterritorialización comprendía el cruce

---

<sup>69</sup> Para estos autores que manejan el término transnacional, el Estado-nación cercaba a la población a un territorio y una cultura.

de las fronteras del Estado-nación y la revalorización del territorio pasado: “esta nueva concepción del Estado-nación incluye como uno de esos ciudadanos quien vive físicamente dispersado dentro de los límites de algunos otros estados, pero permanece socialmente, políticamente, culturalmente y muy probable económicamente como parte de los Estados-naciones de sus ancestros” (Basch, GlickShiller y Szanton Blanc, 2003: 8)<sup>70</sup>. En consecuencia, en vez del término territorio, estos autores preferían utilizar los conceptos de campo o de espacio para investigar los movimientos transnacionales. No obstante, manejar este tipo de términos (en especial la desterritorialización) podría dar a pensar que los movimientos ocasionarían la pérdida de la conexión con la tierra.

Fueron Deleuze y Guattari (2004) quienes elaboraron la concepción de desterritorialización, comprendiendo las diversas conexiones fuera del territorio. Sin embargo, tras esta manifestación, siempre surgía una reterritorialización que transformaba e innovaba el territorio, por lo tanto:

Nombrar configuraciones del tipo estratos desterritorializados, referencias culturales desterritorializadas, imaginario colectivo internacional-popular, nos permite una comprensión mejor del mundo contemporáneo. Nos obliga, sobre todo, a enfocar el espacio independientemente de las restricciones impuestas por el medio físico. Sin embargo, es necesario entender que toda desterritorialización es acompañada por una re-territorialización. Pero no se trata de tendencias complementarias o congruentes; estamos frente a un flujo único. La desterritorialización tiene la virtud de apartar el espacio del medio físico que lo aprisionaba, la reterritorialización lo actualiza como dimensión social. Ella lo localiza. Nos encontramos, pues, lejos de la idea de fin del territorio (Ortiz, 2002: 37).

Cimentados en las novedosas construcciones producidas por la diferencia (Marcus y Fischer 1986), Gupta y Ferguson (2001) sostuvieron: “[e]n lugar de pararse a causa de la noción de desterritorialización, la pulverización del espacio de elevada modernidad, nosotros necesitamos teorizar cómo el espacio es reterritorializado en el mundo contemporáneo” (Gupta y Ferguson, 2001: 50)<sup>71</sup>. De esta forma, “[e]spacios y lugares están en continuo proceso de vaciado y relleno, de borrado de límites y de

---

<sup>70</sup> Texto original en inglés: “this new conception of nation-state includes as citizens those who live physically dispersed within the boundaries of many other states, but who remain socially, politically, culturally, and often economically part of the nation-state of their ancestors” (Basch, Glick Shiller y Szanton Blanc, 2003: 8).

<sup>71</sup> Texto original en inglés: “[i]nstead of stopping with the notion of deterritorialization, the pulverization of the space of high modernity, we need to theorize how space is being reterritorialized in the contemporary world” (Gupta y Ferguson, 2001: 50).

redelimitación” (Velasco, 2007: 386). Justamente, tanto la desterritorialización como la reterritorialización formaban parte de un mismo procedimiento.

Ahondando el tema, Appadurai (2004) trató los problemas ocasionados por la idea de la desterritorialización a partir del movimiento:

En general, aunque el mundo en que vivimos ha sido mencionado por mí y por otros como desterritorializado, es necesario señalar que la desterritorialización genera diversas formas de reterritorialización. No toda reterritorialización es contranacionalista o nativista. Reterritorialización puede envolver la dificultad de crear nuevas comunidades residenciales localizadas (barrios, campos de refugio, hoteles) que no reposan en una nación imaginaria más solamente en una autonomía local imaginaria o recurso de soberanía. En semejantes comunidades de tránsito, es frecuente un esfuerzo para crear y defender varias formas de derechos (formal e informal; legal e ilegal) que permiten el desplazamiento de la comunidad para continuar estas reproducciones bajo inestables condiciones por asegurar fiables accesos a las necesidades materiales de reproducción: agua, electricidad, seguridad pública, préstamos bancarios (Appadurai, 2004:345)<sup>72</sup>.

Buscando un término adecuado, Ramírez en *Ecuador migrante: redes, repertorios de acción y espacio social transnacional* (2009) utilizó la expresión re-desterritorialización para aludir a las comunidades desvinculadas del territorio. Sin embargo, estoy de acuerdo con Mazurek (2009) al señalar que “[l]a des-territorialización física no implica necesariamente des-territorialización en términos simbólicos, subjetivos, culturales y de apropiación” (Mazurek, 2009: 20). Por consiguiente, tras la reconstrucción de un territorio, se podían crear una nueva forma territorial que se extienda más allá de los límites político-administrativos de acuerdo a la movilidad espacial de la población.

Siguiendo este camino, asimilé la idea de Santos (1996a) acerca del retorno al territorio. Precisamente, “[a]ún los lugares donde los vectores de la mundialización son más operantes y eficaces, el territorio habitado crea nuevas sinergias y acaba por imponer, al Mundo, un desafío” (Santos, 1996a:124). Por este motivo, si bien los miembros de un grupo pueden interactuar con otras agrupaciones y desplazarse, no

---

<sup>72</sup> Texto original en inglés: “[i]n general, though the world we live in has been referred to by me and others as deterritorialized, it needs to be pointed out that deterritorialization generates various forms of reterritorialization. Not all reterritorialization is counternationalist or nativist. Reterritorialization can involve the effort to create new localized residential communities (slums, refugee camps, hostels) that rest not on a national imaginary but only on an imaginary of local autonomy or of resource sovereignty. In such transit communities, there is frequently an effort to create and defend various forms of rights (formal and informal; legal and illegal) that allow the displaced community to continue its reproduction under unstable conditions by assuring reliable access to the material needs of reproduction: water, electricity, public safety, bank loans” (Appadurai, 2004: 345).

necesariamente se desterritorializan, más al contrario se crean fuertes vínculos con el territorio y con el grupo a causa de su intensa movilidad (por medio de prácticas cohesionadoras). Es así que: “[p]ara quienes estudian los “sentidos de lugar”, la cultura se asienta en los lugares y ningún grado de globalización puede reducir el papel del lugar a la lógica del capital, la tecnología o los medios de comunicación transnacionales” (Escobar 2010: 80).

A continuación, y especificando más sobre el asunto, se pasará a exponer algunas investigaciones que trataron la organización territorial en los Andes. De esta manera se da una introducción sobre las percepciones territoriales aymaras. Pero se debe reflexionar que la construcción territorial curahuareña tiene características propias.

#### *El territorio andino y los movimientos*

Antes de comprender el papel de los movimientos dentro del territorio andino, es necesario considerar la organización territorial andina basada en el *ayllu*. Los territorios andinos están organizados de manera dual, triádica y cuadripartita tal como la cosmología andina (Platt 1976). Este modo de organización se halla descrito detalladamente en estudios realizados dentro de la unidad étnica mayor de Carangas –a la cual pertenece la *marka* de Curahuara de Carangas–. Entre estos estudios se puede nombrar las obras de Riviere (1982, 1983), del Ayllu Sartañani (1995) y de Rojas (2009).

En lo que respecta a la *marka* de Curahuara de Carangas, como ya se había do en el anterior capítulo, se divide de manera dual de forma similar a otras poblaciones indígenas del área andina –se pueden ver las investigaciones de Bouysse-Cassagne (1987), Platt (1976) y Wachtel (1974) acerca de territorios de organización dual y cuadripartita–. Así, la *marka* de Curahuara de Carangas está compuesta por dos parcialidades, con siete *ayllus* cada una (haciendo un total de 14 *ayllus* dentro de la *marka*). No obstante, y a pesar que la *marka* se ordena de ese modo, en Curahuara prevalece la idea de una organización territorial dispersa (Medinacelli 2010).

El planteamiento del territorio disperso será analizado en el siguiente capítulo, debido a que es necesario dedicar varias páginas a esta reflexión. Aquí simplemente indicaremos que este tipo de organización territorial es característica de las poblaciones andinas dedicadas a la crianza de camélidos desde épocas pre-coloniales. De esta forma,

las agrupaciones andinas pastoriles elaboran un territorio complejo que contienen en sí las movilidades espaciales de la población. Es así que, “por su carácter móvil, se constituyen en mediadores culturales por excelencia” (Medinacelli, 2005: 465).

Retomando la explicación sobre la dualidad y la cuatripartición, en la actualidad la *marka* de Curahuara de Carangas tiene algo en común con esta forma de organización: la presencia de un centro (la capital municipal) donde se reúnen los curahuareños. Este lugar central es denominado por algunos investigadores como *taypi*: “[e]n la arquitectura simbólica del *taypi*, lugar de encuentro, depende todo el equilibrio del sistema. En aymara *taypi* designa lo que está en medio” (Bouysse-Cassagne, 1987: 225). Es así que el Ayllu Sartañani (1995) –que realiza investigaciones en las 4 *markas* vecinas de Wachaqalla Marka, Chukiquta Marka, Wayllamarka, Jurinuqa Marka– planteó que la capital municipal de Curahuara de Carangas es el *taypi* de la *marka*.

Sin embargo, hoy en día, los curahuareños no la denominan como *taypi*. Aunque sí reconocen su importancia como un lugar de reunión. De tal modo, en este sitio se realizan una serie de actividades que unen a los curahuareños: reuniones de los integrantes de los *ayllus*, reuniones de los *ayllus* de cada parcialidad, reuniones de los representantes de las parcialidades para tomar decisiones respecto a la *marka*, festividades de la *marka*, ferias de camélidos y competencias de fútbol entre *ayllus*.

Hasta el momento se dio a conocer dos modos de ordenar el territorio: de acuerdo a la división dual y según la movilidad de la población. A esto se suma la percepción de un territorio que consigue abarcar sitios distantes. Aquí el territorio comunitario aymara abarcaría una serie de tierras familiares y de uso común, de las cuales las tierras de uso común implicarían a la vez lugares cercanos y lejanos. Al respecto, Yampara (2001) interpreta: “el *ayllu* está expresado territorialmente en su estructura interna en ‘*sayaña-saraq*’ (combinación del territorio de usufructo familiar y comunitario)” (Yampara, 2001: 71).

De igual manera que el territorio disperso, esta combinación de sitios cercanos y lejanos será explicada a mayor detalle en los siguientes capítulos. En el presente análisis realizaré un pequeño resumen sobre esta idea. Para comprender esta forma de organizar el territorio se podría acudir a las investigaciones tradicionales sobre el “control vertical de pisos ecológicos” o “archipiélagos verticales” (Condarco 1971 y Murra 1975), las cuales explicaban que ciertas poblaciones andinas manejaban varios lugares con

diferentes características ambientales.

En el caso de las poblaciones de andinas del sur esta situación se complejiza, y hasta cierto punto las relaciones que eran verticales pueden comprenderse como horizontales. Por este motivo considero utilizar el término de territorio-red (originado a partir de la lectura de Veltz 1996). Así, este territorio-red andino estaría conformado por espacios (cercaos y lejanos) que contendrían diversos lugares unidos en forma de una malla: “hay ocupación de una extensión y de sus lugares y dentro de este espacio, el establecimiento de relaciones de los lugares entre ellos, la utilización de sus propiedades y, a veces la creación de atributos en ciertos lugares” (Dollfus, 1991: 135).

En este punto, el movimiento juega un papel primordial al ser la acción social que mantiene unido el territorio: “para los comunarios la territorialización<sup>73</sup> se asentaba en las redes y la movilidad” (Rodas, 2011: 54). Estos movimientos de las personas –de un lugar a otro– mantienen el territorio-red andino. De manera que conectan los diferentes sitios con la finalidad de poder acceder a distintos microclimas: “[l]a propuesta del ordenamiento de territorializaciones se basa en el elemento fundamental de la red. Las redes que tienen propias referencias e identificaciones y espacios simbólicos andinos se resuelven no sólo en el enraizamiento o la siempre relativa estabilidad, pero sí especialmente en la propia movilidad” (Sainz, 2009: 176).

El movimiento también cumple otro papel dentro del territorio –además de mantener unido los diversos sitios cercanos y lejanos–, el de reelaborar el mismo constantemente. De tal modo, los movimientos de las personas proporcionan conocer nuevos lugares, los cuales –dependiendo de su relevancia– serán adjuntados al territorio. Por lo tanto, el movimiento permite la extensión y la reconstrucción del territorio andino.

A lo largo de este capítulo teórico se expuso diferentes planteamientos que servirán para analizar los datos obtenidos en el trabajo de campo. Cada una de estas ideas comprende al territorio como una construcción social: producido a partir de las relaciones sociales y las relaciones con el entorno.

En este capítulo no sólo se citó aquellas ideas que se utilizarán para tratar la información recopilada, sino también se presentó –en algunas ocasiones– planteamientos contradictorios a los conceptos utilizados en esta investigación. Esto con

---

<sup>73</sup> Entendido como apropiación del territorio.



la finalidad de reflexionar –desde una perspectiva crítica– diferentes aportes sobre la temática de territorio. De esta manera, esta actividad permite ahondar desde más de una perspectiva.

Considerando este modo de abordar diferentes obras, el territorio fue ampliamente estudiado por distintas disciplinas. Pero es la geografía y las ciencias sociales las cuales cuestionaron el análisis del territorio sólo a partir de su forma. En este punto, el carácter social del territorio se resalta, de manera que un territorio no puede ser comprendido separado de la sociedad.

El aspecto social en el territorio parece dotar al mismo de un dinamismo continuo. Por lo tanto, el territorio, al ser un producto social, puede ser reconstruido constantemente. Es así que entra en juego el espacio social como tema de análisis.

El espacio social comprenderá no sólo las relaciones entre los diferentes lugares dentro del territorio, sino acciones sostenidas entre diferentes espacios. Por este motivo, el espacio social –inscrito en el territorio– es esencialmente dinámico. Así, el espacio social se relaciona íntimamente con la vida cotidiana de las personas.

El espacio social es producto de un proceso de apropiación por parte de un grupo social. Por lo tanto, la apropiación de este espacio conlleva a la presencia de huellas de apropiación. En este punto entran en juego las investigaciones sobre el paisaje, donde se reflexiona las percepciones del entorno otorgadas por las personas.

Tras comprender toda la relación entre el territorio, el espacio y el paisaje, se expuso el punto central de este capítulo: comprender el territorio como cuerpo humano. La humanización del territorio proporciona entender un territorio con fronteras difusas, que se relaciona con otros territorios y crece a partir de esta acción.

El territorio comprendido desde las redes sociales y el papel de las prácticas cohesionadoras en la construcción del territorio, son asuntos complementarios que permiten profundizar la investigación. El territorio vinculado a las redes sociales conlleva al entendimiento de un territorio que puede extenderse y que puede mantenerse unido a partir del movimiento. Es así que a continuación se pasará a analizar sobre este tipo de organización territorial.

#### CAPÍTULO IV

### EL TERRITORIO-RED EN TRES AYLLUS DE LA MARKA DE CURAHUARA DE CARANGAS: LOS MOVIMIENTOS ESPACIALES EN LA RECONSTRUCCIÓN TERRITORIAL

Se dieron varias reconstrucciones del territorio de Curahuara de Carangas a lo largo de su historia (analizadas en el capítulo II de esta tesis). Y, en la actualidad, la *marka* curahuareña se halla nuevamente en un proceso de transformación. Esta modificación territorial tuvo su inicio hace más de un quinquenio atrás (aproximadamente hace seis años), luego de algunos cambios ocurridos en las prácticas de los curahuareños.

Son tres las actividades primordiales que cambiaron su modo de ser efectuadas: 1) la movilidad espacial; 2) la apropiación de la tierra; y 3) la manera de criar las llamas. Las cuales se manifiestan en la vida diaria de los curahuareños y por ende influyen constantemente en la producción y reproducción del grupo. No obstante, a pesar que las tres prácticas continúan en un proceso de transformación, todavía se mantienen ciertos elementos que preservan las anteriores maneras de realizar estas actividades.

Los cambios que se vienen dando en Curahuara de Carangas –tanto en la elaboración del territorio como en los modos de realizar algunas prácticas– podrían estar relacionados con la modernidad y, a la vez, con lo que Beck (2002) denominó como “segunda modernidad”. De manera que se presenta un complejo proceso de transición de la organización comunitaria a la individualización: “[m]ientras que en el antiguo sistema de valores el yo siempre tenía que subordinarse a las pautas de lo colectivo, las nuevas orientaciones hacia el ‘nosotros’ están creando algo así como un individualismo cooperativo o altruista” (Beck, 2002: 16). No obstante, este concepto será analizado cuidadosamente al considerar que existen variaciones en el contexto curahuareño.

En el presente subcapítulo se analizará la relación de la movilidad espacial y el territorio. Asimismo, sus respectivos cambios de acuerdo a los nuevos modos de organización espacial implementados en los últimos años. Pero sin olvidar que aún se mantienen ciertos elementos que permiten preservar ideas anteriores sobre el orden del territorio. De cierta manera, la movilidad espacial parece ser el vínculo entre las construcciones culturales del pasado, el presente y lo que vendrá.

## **La concepción del territorio: la organización territorial dispersa en Curahuara de Carangas**

Desde épocas pre-coloniales el territorio curahuareño es comprendido como una formación dispersa, al igual que varios territorios contenidos en la organización territorial mayor Carangas. De acuerdo a Michel (2000), este modo de construir el territorio se inicia luego del período formativo: “[p]or una parte los asentamientos dispersos de Carangas son una constante de esta tradición, posiblemente configurados a partir de la época posterior al formativo, en relación a la explotación de una amplia gama de recursos naturales en orillas quebradas, elevaciones, llanuras, etc.” (Michel, 2000: 43). Y, actualmente, esta organización dispersa del territorio se mantiene dentro de Curahuara de Carangas.

Antes de continuar se explicará lo que se entiende por territorio disperso y su vinculación con el movimiento espacial interno de Carangas. El territorio disperso es analizado profusamente por Medinacelli (2010) dentro del territorio Carangas desde el siglo XVI. De manera que es comprendido a partir de la organización de estancias<sup>74</sup> y comunidades en la época colonial –aunque este modo de ordenarse territorialmente se haya dado antes de la colonia–.

Sólo basta entender cómo se ordenaba territorialmente una estancia en Carangas para comprender la organización territorial interna curahuareña. Es así que se podían hallar estancias tanto cerca del poblado central como en otras *markas*, y además las estancias –al igual que las comunidades– podían tener tierras en sitios dispersos dentro del territorio:

[S]eguramente sus tierras de pastoreo, y a veces también de agricultura, se encontraban dispersa por el territorio de su ayllu según la forma que conocemos donde cada comunario tenía su *sayaña* que constaba de un número variable de *callpas*<sup>75</sup> o terrenos dispersos en distintos microclimas de la comunidad. (Medinacelli, 1986: s/p citado en Medinacelli, 2010: 118).

Este modo de organización territorial dispersa se ligaba fuertemente con el movimiento espacial interno que realizaban los habitantes de Carangas. De manera que, en el

---

<sup>74</sup> La estancia, según Medinacelli (2010) es: “como una unidad básica de organización territorial y social, estaban habitadas por un grupo emparentado entre sí y ubicado en los lugares económica y simbólicamente importantes” (Medinacelli, 2010: 117).

<sup>75</sup> Las *callpa* es una denominación aymara que traducida significa barbecho y de acuerdo a Medinacelli (2010) hace referencia a las tierras de la comunidad que se esparcían en diferentes climas.

presente, algunas características de la movilidad espacial interna aún se preservan en Curahuara. Ya Medinacelli (2010) analizaba cómo el territorio de Carangas se manifestaba a partir de la movilidad interna de sus pobladores: “en los documentos de la colonia temprana encontramos, no sitios de paso, pero sí gran cantidad de aldeas o ‘estancias’ con poca población que se articulan a otras mayores a las que acuden solamente en ocasiones particulares como festividades, entrega de tributo o reunión de la población para acudir a la mita” (Medinacelli, 2010: 108).

De igual manera que en épocas anteriores, el territorio de Curahuara de Carangas se construye a partir de la movilidad de los curahuareños. Pero esto no sólo implica la movilidad espacial interna que Medinacelli (2010) analizó sobre el siglo XVI, sino contiene una movilidad espacial externa que también se dio desde antes de la colonia. Esta movilidad espacial externa será analizada en los posteriores subtítulos, considerando que en algunos casos esta movilidad espacial externa estaba antiguamente enfocada como movilidad espacial interna.

En relación a lo mencionado, esta investigación se refiere específicamente a las movilidades espaciales externas hacia Chile, que en la pre-colonia eran movimientos habituales realizados por los pobladores de Carangas. Este modo de construir el territorio carangueno, hasta los valles del pacífico, fue estudiado por Riviere (1982) en documentos del siglo XVI. En estos se podía analizar que la extensión del territorio de Carangas hasta los valles de Chile –conocidos como “yungas del mar”– fue reconfigurado a partir de la colonia:

Es en todos los casos es difícil de explicar cómo es producido la ruptura del viejo modelo de complementariedad vertical, que une el altiplano carangueno a los valles altos y medios del Pacífico. La llegada de los conquistadores españoles es sin duda la causa principal, pero esta ruptura no fue inmediata: durante los dos primeros siglos de la colonia gradualmente amputaron a Qaranqas de sus valladas occidentales. (Riviere, 1982: 23)<sup>76</sup>.

No obstante, a pesar de esta disgregación gradual de los valles chilenos durante la colonia, los movimientos espaciales hacia Chile aún se mantienen hasta este momento. Y aunque quizás el modo de realizar estas movilidades se reconfiguren de acuerdo al

---

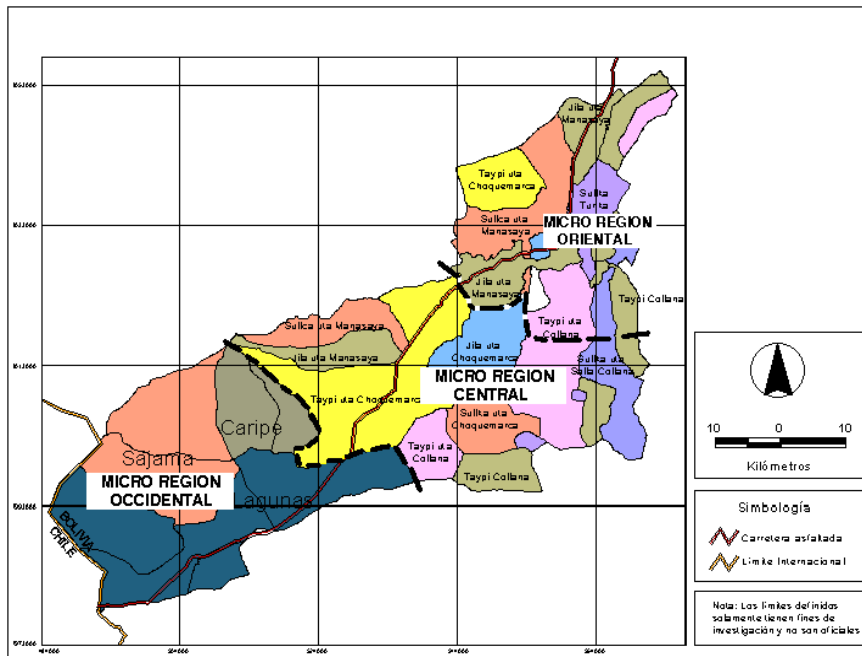
<sup>76</sup> Texto original en francés: “[i]l est dans tous les cas difficile d’expliquer comment s’est produite la rupture de l’ancien modèle de complémentarité verticale qui liait l’altiplano carangueno aux vallées hautes et moyennes du Pacifique. L’arrivée des conquérants espagnols en est certainement la cause principale mais cette rupture ne fut pas immédiate : c’est au cours des deux premiers siècles de la colonie que les Qaranqas sont progressivement amputés de leurs valladas occidentales” (Riviere, 1982: 23).

contexto actual, son de vital importancia para la construcción del territorio curahuareño. Por este motivo, y para poder comprender el territorio disperso de Curahuara, en los siguientes subtítulos se analizarán tanto las movilidades espaciales internas como las externas.

*La organización territorial dispersa de tres ayllus dentro de Curahuara de Carangas*

En las siguientes páginas se analizará tres *ayllus* de Curahuara de Carangas para lograr comprender la territorialidad dispersa curahuareña. Los tres *ayllus* considerados en esta reflexión contienen en sí diferentes zonas dentro de la *marka* de Curahuara, las cuales no necesariamente se hallan una al lado de otra. De modo que, la organización territorial se asemeja al resultado final de una explosión de pinturas, con diferentes colores diseminados por todo el territorio curahuareño:

Mapa 8: Microregiones y *ayllus* de Curahuara



Fuente y elaboración: Municipio de Curahuara de Carangas

El primer *ayllu* analizado es el denominado *Taypi Uta Collana*<sup>77</sup>, que se encuentra dentro de la parcialidad de *Aransaya*. *Taypi Uta Collana*, tal como se presenta en el mapa, consta de varias zonas dentro del territorio de Curahuara de Carangas. Es así que, habitualmente, las personas del *ayllu* dividen su territorio en tres y hasta cuatro zonas:

Estamos dispersos por tres zonas y eso que estamos queriendo crear otra zona más, ¿no?, zona central, en el que nosotros vamos a estar en la zona central porque este es un lugar central, centro de todo lo que estamos dispersados, ¿no es verdad? La zona central. Tenemos zona Villkamarka, tenemos zona Winko y zona San Juan que queda al este. (CH33, 2013, entrevista).

Cada zona tiene diferentes características: Villkamarka es la zona más fría y es la más apta para criar llamas (al estar cerca del Sajama); San Juan es el área donde hay más pastizales; y Winko es el sitio donde existe mayor cantidad de agua. De manera que, esta división del *ayllu* en varias zonas –con diferentes características– es producto de la organización territorial dispersa antes de la pre-colonia, de la organización de las estancias en la colonia y de la organización en parroquias y otras transformaciones territoriales durante la República en Carangas. Por ende, la actual configuración territorial curahuareña aún guarda dentro de sí cierta correlación con los antiguos modos de comprender el territorio.

Antes de continuar con la reflexión se señalará la organización territorial de los otros dos *ayllus* investigados. Ambos, al igual que el *ayllu Taypi Uta Collana*, tienen una organización dispersa dentro de la *marka*, de modo que se dividen en varias zonas con diferentes características. A continuación se detallará a mayor profundidad cada uno de estos *ayllus* y las distintas particularidades de cada zona de acuerdo a los datos recopilados en Curahuara.

Así que el segundo *ayllu* analizado es *Sullka Uta Salla Collana*<sup>78</sup>, el cual pertenece a la parcialidad de *Aransaya*. Y, semejante a *Taypi Uta Collana*, en el mapa expuesto se denota que el territorio del *ayllu* abarca una serie de zonas dispersas. En consecuencia, el territorio del *ayllu* está dividido en cuatro y hasta cinco zonas, entre las cuales tenemos a: Umaphusa, Chiriquña, Winkallapi y Markachavi.

Cada una de estas zonas consta de características propias de acuerdo a su clima y la cantidad de agua que exista en cada una de ellas. De manera que los miembros del

---

<sup>77</sup> Denominación en aymara que traducido significa la casa del medio en Colla.

<sup>78</sup> Denominación en aymara que traducido significa la casa menor con peñascos en Colla.

*ayllu* consideran cuál zona es más apta para la agricultura o para la ganadería: “[e]l del rincón es más frío, Markachavi, allá es más frío, en ahí está el ganado. Agricultura en este lugar (Umaphusa), la tierra, otra clase es el clima, hay más agua” (C79, 2013, entrevista). De estas cuatro a cinco zonas, las más descritas son: Markachavi por su clima frío y por ser el lugar donde se crían mayor cantidad de llamas; Chiriquña al ser una zona apta para criar vacas y alpacas; y Umaphusa por su clima más cálido, mayor cantidad de agua y por ser un sitio apto para la agricultura.

El tercer *ayllu* analizado tiene similar organización territorial que los dos anteriores. Éste *ayllu* es denominado como *Taypi Uta Choquemarka*<sup>79</sup> y pertenece a la parcialidad de *Urinsaya*. En el mapa presentado se puede manifestar a éste *ayllu* repartido territorialmente de manera dispersa: una parte del territorio se ubica cerca del Sajama y la otra parte cerca de la capital del municipio.

El territorio de *Taypi Uta Choquemarka* contiene tres zonas: Kulta, Khotasaya y Rosa Pata. Cada una de estas zonas tiene diferentes particularidades productivas: “[a]horita en la zona de *Taypi Uta Choquemarka*, te puedo, digamos, en la zona de Kulta más que todo es la ganadería, en la zona de Khotasaya ganadería, tal vez puede dar algunos cultivos, pero no tanto, en sí Rosa Pata, la zona Rosa Pata es apto para la agricultura” (A24, 2013, entrevista). Y también se diferencian de acuerdo a su ubicación y su clima: Khotasaya es la zona más alta al estar cerca del Sajama, es la más fría y es la más apta para la crianza de llamas; Kulta es el área central, en el área donde hay bojedales, mayor cantidad de agua y es apta para la crianza de alpacas; y Rosa Pata es el sitio más bajo, es más caliente y es más apta para la agricultura.

Al analizar el territorio actual de estos tres *ayllus* se entiende que esta formación dispersa –en distintas zonas– anteriormente tenía un motivo específico, y esta razón concreta se relacionaba con la movilidad interna y el carácter de la producción del *ayllu*. Desde la antigüedad esta formación dispersa territorial en Carangas otorgaba a las personas el acceso a diferentes climas y a diversos productos. Además, era un modo de facilitar la movilidad de las personas para beneficiar la rotación del pastoreo de las llamas a distintas zonas y para tener un mejor manejo del enorme espacio territorial de Carangas.

---

<sup>79</sup> Denominación en aymara que traducido significa la casa del medio del pueblo Choque.

Antes de la colonia, durante la colonia y en la República la organización territorial de los *ayllus* en Carangas (a pesar de la flexibilidad del territorio ante los cambios) sostuvo una constante: la formación dispersa. Y esta constante se refleja en la organización territorial actual de la *marka* de Curahuara de Carangas. Es así que los *ayllus* de Curahuara tienen un territorio organizado en varias zonas dispersas y aunque en el presente el modo de manejar el territorio haya cambiado –ahora, por norma del *ayllu*, los miembros de la comunidad no pueden tener *sayañas* en dos zonas diferentes, sin embargo existen excepciones– aún se mantiene esta construcción territorial: “[e]ntonces la característica del uso del espacio Carangas está dada, a nuestro modo de ver, por una mayor dispersión y flexibilidad en su organización” (Medinacelli, 2010: 131).

El tema de la flexibilidad del territorio será analizado a mayor profundidad en el siguiente subtítulo. En esta parte de la reflexión se denotará la relación entre la organización territorial interna y el territorio extendido, asimismo la movilidad interna con la movilidad externa. Los aspectos mencionados proporcionan al territorio su constante reconstrucción a lo largo de la historia, siempre y cuando se mantenga la organización territorial dispersa empleada desde antes de la colonia.

### **El territorio extendido de Curahuara de Carangas: la red territorial curahuareña**

Tanto en la antigüedad como en el presente el territorio curahuareño se cimienta en la organización dispersa: una formación territorial establecida por el movimiento de las personas. De manera que, el territorio de Curahuara de Carangas siempre estuvo vinculado a la movilidad interna y a la movilidad externa de sus miembros. Así, la movilidad de las personas da flexibilidad al territorio, que se construye y reconstruye a lo largo de la historia (desde la pre-colonia hasta la actualidad).

Ya que en el anterior subtítulo se abarcó la movilidad interna y la organización interna del territorio, mi propósito para este subtítulo es analizar los movimientos externos y el territorio extendido curahuareño. Es así que el territorio extendido desdibuja las cercas divisorias para comprender un territorio maleable: apropiado por el movimiento habitual de las personas. Por este motivo, el territorio extendido se basa principalmente en las relaciones con varios entornos.



El territorio extendido, término utilizado en este análisis, hace referencia a la prolongación del territorio hacia lugares lejanos. De manera que, incluye dentro de sí aquellos sitios donde las personas se han desplazado, siempre y cuando este movimiento resulte habitual para la población. Es así que la movilidad hacia lugares distantes se convierte en una forma de vida que proporciona diversificar los suministros o el trabajo.

Al respecto, existen investigaciones arqueológicas y etnohistóricas en los Andes que analizan la diversificación de bienes por medio del movimiento de personas. Este modo de subsistencia es denominado de diversas maneras: “simbiosis inter-zonal” (Condarco 1971), “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” o “archipiélagos” (Murra 1975), “modo altiplánico” (Browman 1981), y “economía étnica” (Harris 1987). Y, aunque estos estudios poseen ciertas diferencias entre ellos, tienen en común la preponderancia otorgada a las relaciones de complementariedad.

Más aún, existen investigaciones más específicas sobre la movilidad y las relaciones con varios entornos en poblaciones pastoriles de los Andes. Y a razón que Curahuara de Carangas entra dentro de las *markas* ganaderas (debido a que la actividad más significativa para la población es la crianza de llamas y alpacas –aunque realizan también otras prácticas laborales–), estos estudios son importantes para el análisis del presente trabajo. A continuación se reflexionarán estos aportes investigativos, los cuales relacionan la movilidad de las personas con la crianza de llamas y alpacas.

En un inicio se expondrán dos estudios arqueológicos que analizan el tráfico de caravanas en los Andes: las investigaciones de Browman (1974) y de Núñez y Dillehay (1995). El estudio de Browman (1974), referente a grupos pastoriles, deja entrever el acceso a diversos bienes a partir de las caravanas de camélidos en la época pre-colonial: “[e]n épocas pre-incas, como hoy en día, los grupos todavía dependen principalmente de los camélidos, se ha formado caravanas o trenes de carga durante la estación seca para las empresas de tráfico de tres o cuatro meses de duración.” (Browman, 1974: 193)<sup>80</sup>. Es así que el camélido cumple un rol importante como medio de transporte, al favorecer los movimientos de personas hacia otros lugares:

Los arrieros generalmente parten de su propia comunidad con textiles, carne seca, grasa, pieles, lana y chuño y otros productos de tubérculos. En el camino se pueden recoger los productos agrícolas, cerámica,

---

<sup>80</sup> Texto original en inglés: “[i]n pre-Inca epochs, as today among groups still primarily dependent upon camelids, caravans or pack trains were formed during the dry season for trading ventures of three or four months duration” (Browman, 1974: 193).

productos de metal, etc., para comerciar con los pueblos más adelante. Anteriormente viajes a la montaña para recoger naranjas, coca, maíz y otros productos de la selva eran frecuentes, pero la competencia de los buses y camiones han puesto a los ganaderos en la quiebra. Todavía se producen viajes a la costa por sal, pescado seco, uvas, manzanas y otras frutas y hortalizas, tanto para el consumo personal y para el comercio con otras regiones del altiplano (Flores, 1968: 130-132 citado en Browman, 1974: 194)<sup>81</sup>.

Por su parte, Núñez y Dillehay (1995) denominan a estos movimientos –a diversos entornos– como “movilidad giratoria” en los Andes centro-sur (sur del Perú, norte de Chile, sur de Bolivia y noroeste de Argentina). Aquí, reflexionan que los grupos del altiplano (que poseían ganado camélido) se caracterizaban por su movilidad hacia la costa en la época pre-colonial. De modo que, al existir movimientos a lugares distantes se establecían “asentamientos eje” donde las personas intercambiaban o se asentaban temporariamente.

Por último, paso a exponer los tres aportes etnohistóricos que describen la movilidad de grupos pastoriles en los Andes: la investigación de Murra (1975) y los dos estudios de Medinacelli (2005 y 2010). Para Murra (1975) (que se basó en datos obtenidos de crónicas y de documentos regionales) existe una diferencia primordial entre las poblaciones del altiplano y las poblaciones que tenían mayor producción agrícola en la época inka: el valor que se daba al ganado camélido. Entonces, para las poblaciones del altiplano el ganado camélido tenía suma importancia no sólo a nivel económico, sino también social, al preservar de las relaciones de intercambio.

Un estudio más reciente (previo a su investigación de las agrupaciones de pastores en colonia temprana) es el realizado por Medinacelli (2005), donde analiza una serie de trabajos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos para indicar que el modo de vida de los pastores andinos ha cambiado en el siglo XXI. Y, aunque esta manera de vida se haya transformado, aún se mantienen algunos elementos dentro de los grupos pastoriles, como su mayor movilidad: “[e]s una colectividad sumamente móvil que, en algún momento, fue parte de una sociedad seminómada” (Medinacelli, 2005: 465). Ya

---

<sup>81</sup> Texto original en inglés: “[t]he drovers generally start out from their own community with textiles, dried meat, fat, hides, wool, and chuño and other tuber products. Along the way they may pick up agricultural products, pottery, metal good, etc., to trade with villages farther on. Formerly trips to the montaña to pick up oranges, coca, corn, and other selva products were frequent, but competition from buses and trucks has put the drovers out of business. Trips to the coast for salt, dried fish, grapes, apples, and other fruits and vegetables, both for personal consumption and for trade to other highland regions, still occur” (Flores, 1968: 130-132 citado en Browman, 1974: 194).

en su trabajo más reciente, Medinacelli (2010) describe profusamente a los grupos pastoriles en la época colonial y da mayor importancia a las relaciones de intercambio.

Es de destacar que en la última investigación de Medinacelli (2010) se analizan datos específicos de Carangas. Así, se indica que los carangueños fueron conocidos como grupo pastoril en la pre-colonia: “los carangas, que articulaban las secas tierras del oeste de Oruro con la costa y los valles interiores con sus hatos de llamas” (Medinacelli, 2010: 73). Y que ya para el siglo XVI, en la colonia temprana, los carangueños se caracterizaban por manejar un territorio disperso: “estamos hablando de la ocupación de un espacio continuo, pero que interiormente está habitado por muchas pequeñas poblaciones dispersas” (Medinacelli, 2010: 110).

En los anteriores párrafos expliqué brevemente algunas investigaciones que se dedicaron a vincular la movilidad con la posesión de ganado camélido en el altiplano. De este modo, –al igual que Medinacelli (2010)– en este estudio se sostiene la existencia de un territorio disperso en Curahuara de Carangas. No obstante, es elemental considerar que se han dado cambios respecto a la percepción del territorio en esta área, y si bien hasta la época colonial podría ser conocido como un territorio disperso (espacio continuo) que se extendía hasta la costa, en la actualidad se logra observar que el antiguo territorio de Carangas se halla dividido entre dos países (Bolivia y Chile). De tal manera, el territorio disperso toma nuevas formas y se transforma para lograr mantener hasta el día de hoy el contacto con lugares de la costa. A continuación expondré esta nueva forma de concebir el territorio, que se extiende más allá de límites político-administrativos.

#### *El territorio-red de Curahuara de Carangas: la extensión territorial de tres ayllus de a través de las relaciones con otros entornos*

El siguiente subtítulo hace referencia al actual territorio extendido de Curahuara de Carangas, el cual es analizado a partir de la territorialidad de tres ayllus: *Taypi Uta Collana*, *Sullka Uta Salla Collana* y *Taypi Uta Choquemarka*. Las personas de los tres ayllus se desplazan continuamente a lo largo de sus vidas con el objetivo de diversificar su trabajo y conseguir mayores ingresos. Este tema –de la movilidad a otros entornos con la finalidad de la diversificación laboral– ya fue tratado con anterioridad por los

investigadores Dandler y Medeiros (1985) en Bolivia. Aquí, ambos autores señalaron que el movimiento a otros lugares (en su caso de estudio, hacia Argentina) era una estrategia utilizada para amplificar los recursos de la familia: “[e]sto implica una movilización familiar intensa y constante que inclusive se expresa espacialmente a nivel cotidiano como una estrategia para ampliar el acceso a los recursos económicos” (Dandler, 1983: 29).

Pero, en el caso de los curahuareños, la movilidad no sólo se encuentra ligada a diversificar las fuentes económicas, sino también a una profunda historia de movimientos hacia la costa de Chile a partir del ganado camélido. Esto supondría que la movilidad espacial está inscrita dentro de la cultura de los curahuareños, la cual podría denominarse como “cultura de la movilidad” –término utilizado por De la Torre Ávila (2006) para indicar el modo de vida de los migrantes de valle alto cochabambino–. Por ende, la movilidad espacial en Curahuara de Carangas se torna en una forma de vida cotidiana.

Los curahuareños se movilizan en mayor cantidad hacia los valles del Pacífico y en menor número hacia otros departamentos de Bolivia. Así, existen varios motivos para preferir desplazarse a la costa: obtener una mejor paga, beneficiarse del cambio de la moneda y tener mayor conocimiento sobre esta área. De manera que los movimientos constantes hacia Chile –principalmente a los valles de Arica– mantienen las relaciones con este entorno.

Es interesante analizar que el vínculo con los valles del Pacífico se inicia desde épocas pre-coloniales. Y estos lazos pre-coloniales se hallan detallados en el trabajo de Riviere (1982), quien manifiesta –tras revisar documentos del siglo XVI– que Carangas antiguamente poseía poblaciones en los llamados “Yungas del Mar”: “[v]arios documentos indican, al menos, la existencia de oasis qaranqas en los valles del Pacífico” (Riviere, 1982: 21)<sup>82</sup>. Así, la movilidad hacia la costa (inscrita en la cotidianeidad de los curahuareños) no se ha perdido, más al contrario, es una práctica que se sostiene a lo largo de los años.

De tal modo, que en la actualidad no es extraordinario encontrar a curahuareños (generalmente jóvenes, entre los 15 a 25 años de edad) trabajando durante las

---

<sup>82</sup> Texto original en francés: “[p] lusieurs documents signalent en tout cas l'existence d'oasis qaranqa dans les vallées du Pacifique” (Riviere, 1982:21).

vacaciones o viviendo semipermanentemente en los valles de Chile. De la misma manera, no es raro hallar a personas chilenas (parejas de los curahuareños que viven en Chile o hijos e hijas que nacieron en este país) en las fiestas de Curahuara de Carangas (en carnavales o durante el 6 de agosto –en las fiestas conmemorativas de la fundación de Bolivia–). Aunque es más habitual que los pobladores del altiplano curahuareño bajen hacia la costa.

Continuando, en los sucesivos párrafos expondré la actual movilidad externa de los tres *ayllus* de Curahuara de Carangas. De este modo, iniciaré la interpretación con el *ayllu Taypi Uta Collana*, seguido del *Sullka Uta Salla Collana*, para finalizar con *Taypi Uta Choquemarka*. Y, es a partir de estos tres *ayllus* que analizaré el territorio extendido de Curahuara de Carangas.

Los miembros del *Taypi Uta Collana* se hallan dispersos tanto dentro del territorio del *ayllu*, como fuera de las fronteras del municipio-*marka* de Curahuara. Y, esta no es una característica propia del *Taypi Uta Collana*, sino es una cualidad que se da en todos los *ayllus* de la *marka* curahuareña. Así, es común la práctica de la movilidad externa en la *marka* de Curahuara de Carangas.

En el *ayllu Taypi Uta Collana* los lugares donde se dirige la población varían de acuerdo a la edad y al interés: “[l]a gente juventud se va a Chile porque, bueno, va siempre a trabajar momentáneamente también, momentáneamente. Bueno, a partir de sus 15 a 25 años. A veces, cuando ya tienen pareja también se vuelven. A veces, parejas de jóvenes van, van también, pero a veces allá se ponen de pareja y vuelven también” (CH33, 2013, entrevista). Es así que la población adolescente (entre 15 a 25 años de edad) prefiere dirigirse momentáneamente a Chile (habitualmente a Arica) para trabajar o a La Paz (generalmente mayores de 18 años) para estudiar, mientras que los adultos (mayores de 30 años, generalmente con pareja) se desplazan hacia las ciudades de Oruro, La Paz, Cochabamba y Santa Cruz, y a los Yungas del departamento de La Paz para trabajar o para conseguir terrenos en estos sitios. Y si bien Chile es el lugar favorito para el traslado de la población fuera del país, también existen casos de movildades hacia Perú, Brasil, España y Argentina.

En el *ayllu* de *Sullka Uta Salla Collana* el lugar preferido para los desplazamientos –por motivos de trabajo, de mayor ganancia y de la cercanía a Curahuara– es el país de Chile (específicamente hacia Arica): sitio al cual se

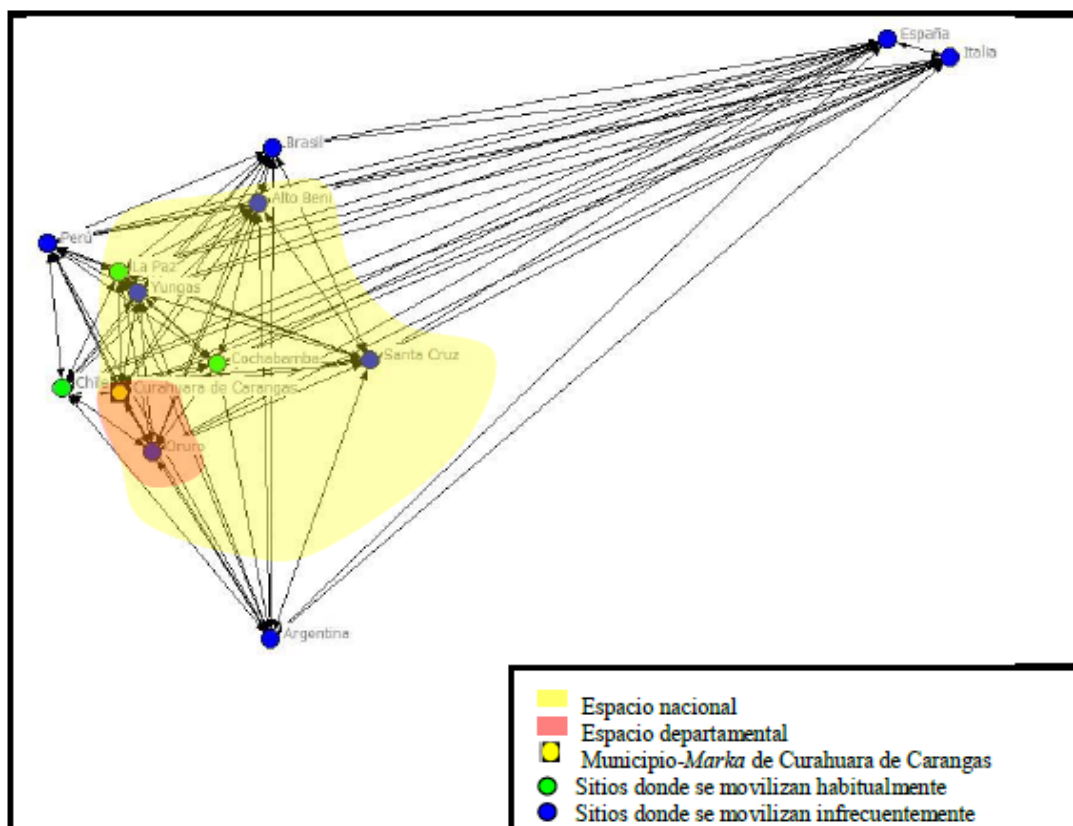
movilizaban desde épocas pasadas. De tal forma, para los miembros del *ayllu* es conocido que sus abuelos y abuelas, padres y madres se movían hacia la costa cuando eran jóvenes. Sin embargo, aunque Chile es el sitio predilecto para los desplazamientos, existen otros lugares –dentro del país– donde se mueve la población del *ayllu*: las ciudades de Oruro, La Paz, Cochabamba y Santa Cruz, y el Alto Beni: “[d]e Cochabamba me he venido, ya estoy siete años aquí. Se van a Cochabamba, La Paz, Santa Cruz, Oruro, Alto Beni, después también Arica.” (C79, 2013, entrevista).

En el *ayllu* de *Taypi Uta Choquemarka* la población joven se dirige primordialmente hacia Chile para trabajar en los valles de Arica o en la ciudad de Antofagasta:

Hablaremos de la juventud, más que todo se van a Arica, Chile a trabajar. Más que todo, aunque no hablando digamos de los jóvenes, adultos más que todo se van a Chile, a Arica a trabajar, porque allá está un poquito más. Antes aquí, hablaremos hace cinco años, más o menos, aquí pagaban jornal, digamos de día de trabajo 80 bolivianos, pero en allá lo trabajan igual, como 80, 90, pero el cambio es lo que favorece. Entonces, 80 por 1.3 al cambio. Allá ganas diez pero al cambio aquí ganas 13 bolivianos, 14 bolivianos aquí, el cambio es lo que varía, casi la cuarta parte, a veces la mitad, a veces. Más que todo trabajan, hay un valle donde sacan tomates, lechugas, toda clase de verduras, ahí trabajan en el cultivo, en la agricultura. Algunos también trabajan en la ciudad, puede ser carnicería, panadería, atención de almacenes. Otros van a Antofagasta, entonces, ahí hacen atención de restaurantes, tiendas (A24, 2013, entrevista).

Los principales motivos para desplazarse primordialmente a Chile son: tener una mejor paga y beneficiarse del cambio de la moneda. No obstante, los miembros del *ayllu* también se desplazan a otros lugares dentro y fuera del país. De este modo, existen personas del *Taypi Uta Choquemarka* en las ciudades de La Paz, Cochabamba y Oruro. Asimismo, la población del *ayllu* se halla dispersada en países como Chile, Perú, Argentina e Italia.

Mapa 9: Territorio-red de Curahuara de Carangas



Fuente y elaboración: Carla Rodas

De esta manera, en base a las entrevistas realizadas en los tres *ayllus*, se entiende a profundidad el territorio extendido (territorialidad que se amplifica a lugares lejanos por medio de la movilidad externa) de Curahuara, y de igual modo se comprende el territorio-red de este municipio-*marka*. Aquí el territorio-red se construye, se mantiene y se reelabora a partir de las relaciones sociales de un grupo. Estas correspondencias fortalecen la preservación de un territorio sin fronteras cerradas, que se produce de forma similar a una malla: alargándose o achicándose de acuerdo al desplazamiento de los miembros de un grupo.

El territorio-red es un término que vine acuñando desde una anterior investigación (2011), llevada a cabo en los Yungas del departamento de La Paz, Bolivia. En este estudio me concentré en la comunidad de San Benito (seudónimo), la cual reelaboraba y expandía su territorio continuamente debido al intenso movimiento de los comunarios. Al respecto, en este estudio propongo que la territorialidad de un grupo,

cuyos miembros frecuentemente se movilizan a otros sitios, logra ser comprendida desde las redes de relaciones sociales:

En resumen, la territorialidad de San Benito estaba basada en una comunidad-red y en un territorio-red reelaborados por las movilidades. Aquí, las redes sociales funcionaban como un organizador del grupo, conectando todos los elementos de la comunidad-territorio: las personas ubicadas en el sitio de origen y los residentes en otras localidades; y los lugares próximos y los sitios distantes (Rodas, 2011: 87).

El territorio-red de algún modo proyecta tanto el paso de fronteras como el vínculo con el lugar de origen –que podría llevar a analizar territorios superpuestos–. Y en el caso de Curahuara de Carangas el territorio-red deja entrever la mezcla de un territorio producido en épocas pre-coloniales (territorio que actualmente estaría ubicado entre Chile y Bolivia), reelaborado durante la República (donde surgieron límites político-administrativos) y reconstruido con las recientes movilidades de la población (movimientos a lugares más lejanos). Por lo tanto, el territorio-red de Curahuara de Carangas (al cimentarse en los movimientos de sus miembros) traspasaba linderos desde los inicios del Estado-nación.

En relación a lo mencionado, Langer (2009) expone cómo al surgir el Estado-nación ciertas poblaciones indígenas (entre ellas Carangas) no se amoldaban a los límites político-administrativos:

Mientras estaba en los intereses de los indígenas, a tener el peso feble, mantener su dominio más allá de las fronteras de Bolivia, sus conexiones comerciales más allá del Estado-nación les dio poco incentivo para jugar su papel de ciudadanos bolivianos en lugar de indios. Este fue el caso, ya que la utilización de redes internas dentro de las comunidades indígenas hicieron posible la actividad comercial extraordinaria (y la prosperidad) hasta 1860 (Langer, 2009: 532)<sup>83</sup>.

Y, de modo similar, en la actualidad algunos hijos e hijas de *residentes* curahuareños –nacidos en el extranjero– consideran que Curahuara se construye más allá de las fronteras: “el aymara es un pueblo sin fronteras, no discriminemos a los chilenos, a los argentinos, que los peruanos, que los ecuatorianos, sino todos somos aymara” (X~35,

---

<sup>83</sup> Texto original en inglés: “[w]hile it was in the interests of the Indians to have the peso feble maintain its dominance beyond the Bolivian borders, their commercial connections beyond the nation-state gave them little incentive to play on their role as Bolivian citizens rather than Indians. This was the case because the utilization of internal networks within indigenous communities made extraordinary commercial activity (and prosperity) until the 1860s” (Langer, 2009:532).



2013, entrevista)<sup>84</sup>. Sin embargo, lograr mantener este territorio-red, que traspasa linderos y que se reelabora por la movilidad espacial, es un trabajo arduo que implica realizar ciertas prácticas que vinculan el lugar de origen con los lugares distantes. Posteriormente, pasaré a reflexionar sobre la importancia de estas actividades: ya que un territorio maleable, que se reconstruye frecuentemente, corre el peligro de fraccionarse.

### **Las prácticas cohesionadoras en la reconstrucción del territorio curahuareño**

En los anteriores subtítulos se expuso los cambios del territorio de Curahuara de Carangas a lo largo del tiempo. Estas transformaciones territoriales se dan en cuatro momentos principales: 1) antes de la pre-colonia, cuando se inició el manejo del territorio diseminado; 2) durante la colonia, cuando se comprende el territorio a partir de estancias; 3) en la República, cuando el territorio en muchas ocasiones traspasa fronteras; 4) y en la actualidad, cuando el territorio es entendido como dilatado, conforme a una red. Al analizar estos cambios, suscitados en cuatro períodos, se presenta una reconstrucción paulatina de un territorio disperso a un territorio-red (territorialidad dispersa y extensa que traspasa fronteras).

Es así que el territorio curahuareño se caracteriza por su flexibilidad desde épocas pasadas. Y el preservar este territorio maleable conlleva a la realización de prácticas cohesionadoras por parte de los curahuareños. Estas actividades refuerzan la unión de los miembros del grupo, así como la conexión de los distintos lugares donde se encuentran los curahuareños.

Las prácticas cohesionadoras llevadas a cabo en el presente se relacionan con cuatro contextos primordiales: 1) la toma de cargos de la *marka* o del *ayllu*; 2) la realización de las festividades; 3) las faenas para apoyar al equipo de fútbol de cada *ayllu*; y 4) las labores en torno a la crianza del ganado camélido. Es en estas cuatro situaciones donde se reúnen los miembros que están lejos de Curahuara con los que se encuentran en la *marka*. De manera que, son momentos de encuentro donde se fortalecen los vínculos del grupo y del territorio.

De los cuatro contextos se analizarán brevemente los tres primeros, mientras que el cuarto (que implica la crianza del ganado camélido) será reflexionado a profundidad

---

<sup>84</sup> Entrevista abierta realizada al hijo de un *residente* curahuareño nacido en Chile (conversación llevada a cabo en la festividad de carnavales).

en el siguiente capítulo. Este interés, por el cuarto contexto, se debe a la relación con el modo de vida pastoril inserto en Curahuara Carangas antes de la colonia. Y aunque en la actualidad la manera de vida no es totalmente pastoril, aún se perciben las huellas dejadas por el pastoralismo dentro de la cultura curahuareña: “[e]l pastoreo no puede sobrevivir hoy en día en sus formas tradicionales. Por lo tanto, una especie de modernización del pastoreo es inevitable” (Khazanov, 1983: XLVI)<sup>85</sup>.

Se comenzará detallando el primer contexto: la toma de los cargos originarios de la *marka* o del *ayllu* en Curahuara de Carangas. Estos cargos de autoridad de la *marka* o del *ayllu* son cambiadas anualmente y de manera rotativa entre los integrantes del grupo. Los cargos originarios pueden ser asumidos tanto por las personas que viven en Curahuara de Carangas como por los *residentes*. Es así que los miembros del *ayllu* y la *marka* en algún momento de su vida cumplen el rol de autoridad<sup>86</sup>, quedándose un año completo en Curahuara de Carangas.

El asumir ser autoridad del grupo es un deber de todos los curahuareños. Además, se vincula con el derecho a ser miembro del *ayllu* y de la *marka*, y por ende con el derecho a acceder a la *sayaña* familiar. Así, las personas que viven en Curahuara y los *residentes* pasan cargos para no perder el derecho a formar parte del grupo y del territorio: “[s]iempre en la comunidad para ser comunarios, así, verdaderos comunarios, tenemos que cumplir algunas obligaciones, por ejemplo tenemos cargo de *Jilakata*<sup>87</sup>, para presidente de fútbol, muchos cargos que también nos llega, nosotros tenemos que cumplir eso, como *residentes* también” (CH33, 2013, entrevista).

Los cargos originarios de los curahuareños son: *Mallku*<sup>88</sup>, *Awatiri*<sup>89</sup> y *Sullka Awatiri*<sup>90</sup>. Estos cargos pueden ser tomados en pareja (aunque no es un requisito obligatorio), de manera que existen la representante femenina del *Mallku*, la *Mama*

---

<sup>85</sup> Texto original en inglés: “[p]astoralism cannot survive nowadays in its traditional forms. Therefore, some kind of modernization of pastoralism is inevitable” (Khazanov, 1983: XLVI).

<sup>86</sup> En la actualidad los requisitos para poder pasar el cargo de autoridad son: haber hecho el servicio militar y tener el título de bachiller.

<sup>87</sup> Denominación aymara que se refiere a la autoridad originaria del *ayllu*. La traducción significa hermano principal.

<sup>88</sup> Denominación en aymara que traducido significa jefe.

<sup>89</sup> Denominación en aymara que traducido significa pastor. De acuerdo a los curahuareños significa pastor mayor o hermano mayor.

<sup>90</sup> Denominación en aymara que traducido significa pastor menor o hermano menor. *Sullka* traducido es menor y *Awatiri* traducido es pastor.

*T'alla*<sup>91</sup>, del *Awatiri*, la *Mama Awatiri* y del *Sullka Awatiri*, la *Mama Sullka*. Todas las autoridades originarias, tras conocer las necesidades de la población<sup>92</sup>, se reúnen en la capital del municipio (en la sala de reunión de las autoridades originarias, ubicado en el edificio del Gobierno Municipal) para tomar las decisiones sobre la *marka* y coordinar con las autoridades del municipio.

**Tabla 6. Autoridades originarias de Curahuara de Carangas**

<b><i>Mallku</i></b>	Autoridad originaria que representa a cada una de las parcialidades: <i>Aransaya</i> y <i>Urinsaya</i> . Existe el <i>Mallku</i> de <i>marka</i> y el <i>Mallku</i> de consejo.
<b><i>Mama Talla</i></b>	Autoridad originaria femenina del <i>Mallku</i> . Existe la <i>Mama Talla</i> de la <i>marka</i> y la <i>Mama Talla</i> del consejo.
<b><i>Awatiri</i></b>	Autoridad originaria representante del <i>ayllu</i> . También es llamado <i>Tamani</i> <sup>93</sup> o <i>Jilakata</i> .
<b><i>Mama Awatiri</i></b>	Autoridad originaria femenina del <i>Awatiri</i> que representa al <i>ayllu</i> .
<b><i>Sullka Awatiri</i></b>	Autoridad originaria menor representante del <i>ayllu</i> <sup>94</sup> . También es llamado <i>Tata</i> <sup>95</sup> <i>Awatiri</i> .
<b><i>Mama Sullka</i></b>	Autoridad originaria femenina menor del <i>Sullka</i> .

**Fuente:** Rodas, Carla (2013). Basada en los datos de entrevistas realizadas en Curahuara de Carangas.

Las prácticas que rodean la organización de cargos (el cambio anual y rotativo de autoridades –junto a la celebración del cambio realizado el primero de enero– y la toma de decisiones a través de reuniones con los integrantes del grupo) cohesionan a los miembros de la *marka* y del *ayllu*. Aquí, la inclusión de los *residentes* para la toma de cargos de autoridad demuestra que los curahuareños no se desvinculan del grupo y del

<sup>91</sup> Denominación en aymara que traducido significa señora autoridad. *Mama* traducido es señora o madre y *T'alla* es autoridad.

<sup>92</sup> Las cuales son tomadas en cuenta al considerar las disposiciones construidas en las sesiones de cada *ayllu*. En el caso de los tres *ayllus* analizados en este trabajo, las sesiones se llevan a cabo en las salas de reunión ubicadas en la capital del municipio. Las salas de reunión de los *ayllus* de *Aransaya* (*Taypi Uta Colla* y *Sullka Uta Salla Collana*) se ubican al lado sureste, mientras que la sala de reunión del *ayllu* de *Urinsaya* (*Taypi Uta Choquemarka*) se ubica al lado noroeste.

<sup>93</sup> Denominación en aymara que traducido significa, de igual modo que *Awatiri*, hermano mayor o pastor mayor.

<sup>94</sup> El *Sullka Awatiri* acompañado de la *Mama Awatiri* pueden representar una de las zonas del *ayllu*: “los *Sullkas* o *Tata Sullkas* les dicen, cada *Tata Sullka* dependiente de la zona, entonces en mi comunidad hay tres zonas, entonces, cada zona tiene un *Sullka*. Ellos son los segundos al mando” (A24, 2013, entrevista).

<sup>95</sup> Denominación en aymara que traducido significa señor o padre.

territorio al desplazarse. De forma que, los *residentes* permanecen atentos a cada decisión o acontecimiento que se da en la zona, el *ayllu*, en la parcialidad y en la *marka*: “[v]ienen a las fiestas, pero siempre vienen a la reunión de cada *sayaña*, cada mes o cada dos meses, dependiendo de cada comunidad, de cada *ayllu*. Entonces, en la reunión se llama lista por *sayaña*, entonces, siempre tiene que venir, sus hijos aunque no vendrán, vendrán los papás, pero siempre son parte del *ayllu*” (A24, 2013, entrevista).

Se proseguirá analizando el segundo contexto: la realización de las dos principales festividades en Curahuara de Carangas. La primera festividad es realizada durante la época de carnavales, mientras que la segunda es llevada a cabo el 6 de agosto, día de la fundación de la República de Bolivia. En ambos casos la festividad se convierte en un momento de encuentro de los miembros de Curahuara, siendo habitual que se presenten aquellas personas que se hallan en otros países, en otros departamentos y en otras ciudades, y hasta incluso aquellas personas que no nacieron en Curahuara, pero que su padre o madre, o ambos eran originarios de Curahuara de Carangas.

La festividad de carnavales es un festejo movable (cambia de fecha) que reúne a las dos parcialidades –los siete *ayllus* de *Urinsaya* y los siete *ayllus* de *Aransaya*– de la *marka*. El punto de encuentro es la plaza principal de la capital municipal, donde cada *ayllu* planta un árbol –hechos de un palo y ramas de árboles, adornado con lúcumas y en la punta con una borla que lleva los colores del *ayllu*– que le representa. Los miembros de los *ayllus* constantemente entran bailando por las diferentes calles de la capital hasta llegar a la plaza principal, seguidos por los intérpretes de tarqas<sup>96</sup> que los acompañan con la música.

Esta festividad –que dura varios días– es organizada por las respectivas autoridades y por los integrantes del grupo que desean cooperar ese año (sean habitantes de Curahuara o *residentes*). Así, los organizadores se ocupan de la realización de diversos platos y fiestas con música en la sala de reunión del *ayllu*. Estos son los momentos (cuando se sirve la comida y se efectúa la fiesta) en que los *residentes* –en su mayoría parientes de los organizadores– y los habitantes del *ayllu* se agrupan nuevamente.

---

<sup>96</sup> La tarqa es un instrumento musical andino de viento.

Imagen 1: *Residente* de Arica en la festividad de carnavales



**Fuente y elaboración:** Carla Rodas, fotografía tomada el 13 de febrero de 2013.

La participación de los *residentes* en la festividad de carnavales es notoria. Incluso organizan sus propios bloques de danzantes para ingresar a la plaza principal junto a los habitantes del *ayllu* (este año se presentaron los bloques de bailarines de Arica, de La Paz, de Cochabamba, de Santa Cruz, de Beni y de Caranavi). Estos bloques de *residentes* se distinguen de los bloques conformados por habitantes del *ayllu* al llevar una serie de objetos: ya sean sombreros, chalinas o trajes de baile con la impresión *residente*, el nombre del *ayllu* y el lugar donde se establecen.

Otra festividad realizada para reunir a los miembros de Curahuara es el día de la fundación de la República de Bolivia: el 6 de agosto. De acuerdo al PDM-O del municipio de Curahuara de Carangas (2007a) este festejo es llevado a cabo durante cuatro días; entre el cinco y el ocho de agosto. En este lapso de tiempo se efectúa una serie de actividades que van desde el agasajo con grupos musicales (con instrumentos autóctonos o de banda) hasta la corrida de toros.

Entre estas prácticas se presenta el encuentro de fútbol de los *ayllus*: considerada como la actividad primordial que aglomera a los *residentes* y a las personas que viven en Curahuara. Aquí, los *residentes* colaboran con el *ayllu* al llevar jugadores de fútbol

prestigiosos para el conjunto deportivo. Es por este motivo que los habitantes de Curahuara indican frecuentemente su aprecio por los *residentes*.

Por ende, las dos festividades son importantes para los *residentes* que no consiguen estar asiduamente en el *ayllu* (concurriendo a todas las reuniones y actividades del *ayllu* durante el año). Es así que los festejos resultan ser los únicos momentos donde estos *residentes* fortalecen su vínculo con el *ayllu*. Y, de esta forma, el *residente* que no regresa frecuentemente a Curahuara continúa siendo parte del grupo: “[p]ara las fiestas todos regresan. Curahuara repleto, falta espacio. Así llenan. Por eso yo también estoy este año por aquí. Entonces, a veces no sé estar, en carnavales y agosto no más sé venir” (CH33, 2013, entrevista).

A continuación se reflexionará el tercer contexto: las labores efectuadas para apoyar el equipo de fútbol del *ayllu*. En la *marka* de Curahuara de Carangas cada *ayllu* tiene un conjunto de fútbol, el cual le representa en los eventos deportivos. En el caso de los tres *ayllus* investigados el equipo deportivo de *Taypi Uta Collana* se llama Monterani (color verde y blanco), de *Sullka Uta Salla Collana* se denomina Strongets (color amarillo y negro), y de *Taypi Uta Choquemarka* se llama Cordillera (color rojo y blanco).

Imagen 2: Strongets contra Cordillera



**Fuente y elaboración:** Carla Rodas, fotografía tomada el 8 de julio de 2013.

Los curahuareños se identifican intensamente con el equipo de fútbol del *ayllu*. Hasta llegan a mencionar al *ayllu* con el nombre del conjunto deportivo (sin usar la denominación aymara). Es así que jugar en el equipo es la actividad más añorada cuando una persona se aleja del municipio: “[l]o que más extrañaba de aquí era mi equipo” (C79, 2013, entrevista).

Al considerar lo mencionado, los *residentes* organizan equipos de fútbol del *ayllu* en el lugar donde se establecen: “en todos los lugares tenemos equipo, en La Paz, en Cochabamba, en Santa Cruz, en Oruro, aquí también, entonces, todos los *residentes* nos organizamos en la ciudad también, tenemos equipos, dos, tres equipos.” (CH33, 2013, entrevista). Y, en muchas ocasiones, estos conjuntos deportivos participan en los encuentros de fútbol de Curahuara de Carangas –como los llevados a cabo durante los festejos a Bolivia–. De esta manera, los *residentes* consiguen avivar su sentimiento de pertenecía al *ayllu*.

A continuación se analizará de forma concisa el cuarto contexto: las actividades en torno a la crianza del ganado camélido. Así, no se explicará profusamente este asunto dado a que este tema será abordado en el próximo capítulo. Sin embargo, se realizará una especie de introducción a la reflexión de las siguientes páginas.

La crianza del ganado camélido en Curahuara no sólo está relacionada con las ganancias económicas y con el provecho de la carne y de la lana, sino también se encuentra articulada a ciertas prácticas (el trasquilado de llamas y alpacas y la realización del festival anual de camélidos) que unen a la familia, al *ayllu* y a la *marka* (a *residentes* y a habitantes de Curahuara). De este modo, y al igual de las anteriores tres situaciones, este contexto es un elemento de cohesión grupal.

Pero la crianza del ganado camélido conlleva algo más allá: comprende la relación entre el grupo y el entorno. Y esta conexión se manifiesta desde los rituales y creencias hasta actividades cotidianas en Curahuara de Carangas. Es así que la crianza del ganado camélido es parte elemental del modo de vida curahuareño.

De esta forma, la vida pastoril, presente en Carangas desde tiempos prehispánicos, preserva su significancia hasta la actualidad. Y, a pesar de que existen otras prácticas económicas (como la agricultura, el comercio o la venta de mano de obra), los curahuareños siempre resaltan la actividad ganadera: “[e]n sí, la principal

sería camélidos, ¿no?, contempla la crianza de llama y alpaca, algunos tiene los ovinos, sería, ovejas” (A24, 2013, entrevista). No obstante, cabe considerar que este modo de vida se ha reconstruido a lo largo de la historia y hoy en día presenta variaciones respecto al pastoralismo pre-colonial.

La crianza del ganado camélido es una práctica enraizada en la cultura curahuareña. De manera que, para comprender a profundidad la organización de la *marka* se ha de analizar el cuidado de las llamas y de las alpacas. Por este motivo, en el siguiente capítulo, se expondrá el fuerte vínculo del grupo con el ganado camélido reflejado en dos ámbitos: los desplazamientos y el territorio. Asimismo, se reflexionará sobre los recientes cambios ocurridos en la relación entre curahuareños y ganado camélido, circunstancias que han ocasionado conflictos territoriales dentro de la *marka*.



## CAPÍTULO V

### EL CERCO DE LA LLAMA Y DE LA ALPACA: CONFLICTOS TERRITORIALES POR DELIMITACIONES DE LAS SAYAÑAS

A lo largo de la historia, el territorio curahuareño se ha construido a partir de la movilidad espacial de la población. Esto ha resultado en la producción de un territorio sumamente flexible, disperso y extendido que ha conseguido reelaborarse en varias ocasiones. Y esto sólo logró mantenerse debido a las prácticas cohesionadoras comunitarias: las cuales consiguieron y consiguen que los curahuareños en movimiento (*residentes*) permanezcan unidos al grupo y al territorio (no se desarraigan).

En la actualidad el territorio y el grupo curahuareño están en un nuevo proceso de reelaboración. Asimismo, la movilidad espacial se está transformando a medida que se hace menos constante el retorno. Y esto paralelamente a los cambios que se han venido dando en la relación de los curahuareños con el entorno y también con los camélidos.

Los motivos para las recientes transformaciones son variados y tienen que ver con las perspectivas individuales de superación laboral y educativa. En la búsqueda por una “mejor” vida, los curahuareños se trasladan a otros lugares para quedarse en estos sitios casi permanentemente: lugares donde puedan conseguir un trabajo mejor remunerado<sup>97</sup> (movimiento espacial que comenzó en la década de 1980<sup>98</sup> y que en el presente es realizado mayormente por los *residentes* entre 30 a 50 años de edad) y sitios donde puedan estudiar una carrera profesional (movimiento espacial que surgió estos últimos años y que es realizado mayormente por los jóvenes entre 20 a 35 años de edad<sup>99</sup>). Es por este motivo que los habitantes de Curahuara consideran a los *residentes* como miembros prestigiosos de la *marka*.

Además de los ya mencionados, existen otras causas territoriales que dan lugar a los cambios ocurridos en la *marka* y en el *ayllu*. Entre estas causas se encuentra la

---

<sup>97</sup> Este tipo de movilidad espacial es diferente a la realizada por los jóvenes que se dirigen a Chile (de 15 a 25 años de edad), quienes buscan trabajos momentáneos para poder retornar a Curahuara de Carangas.

<sup>98</sup> Un *residente* de *Taypi Uta Collana*, de 33 años de edad, indicaba: “[a]ños pasados, por ejemplo, año 80 ha habido una crisis fatal aquí en el campo, por eso la mayoría de la gente ha migrado a la ciudad, entonces esos son los que en la ciudad ya han radicado, son ciudadanos, entonces, esa gente está ahorita en la ciudad. Posiblemente si no hubiera habido esa crisis, quien sabe, mayor gente hubiera estado aquí” (CH33, 2013, entrevista).

<sup>99</sup> Este tipo de movilidad espacial puede tender al retorno, tras haber culminado con una carrera profesional. Así, existen jóvenes que terminaron sus estudios y que se encuentran actualmente en Curahuara de Carangas.

herencia de una *sayaña* familiar cada vez más pequeña debido al aumento de la población curahuareña<sup>100</sup>. Ante esta situación, las familias producen innovadoras formas de manejo territorial que, en muchas ocasiones, derivan en el cuidado por turnos (entre los hermanos y hermanas junto a sus nuevas familias) de la *sayaña* familiar: “mi papá tiene una *sayaña*, supongamos que nosotros somos varios, inclusive somos sus hijos siete, entonces, tenemos que vivir los siete así, porque ni siquiera nos va a alcanzar, imagínese, es chiquitito y a mí me tocara esto no más ya” (CH33, 2013, entrevista).

Otro motivo territorial se vino dando desde hace seis años atrás<sup>101</sup>, con la implementación de programas por parte del Gobierno Municipal y el Consejo de Autoridades Originarias de Curahuara para mejorar la crianza de llamas y de alpacas. Y que se fueron intensificando desde el año 2011, debido al apoyo económico que dio el Fondo Indígena<sup>102</sup> a este tipo de proyectos. Estos planes contienen una serie de actividades para incrementar la producción, entre las cuales se halla una práctica que tuvo efecto en el territorio: el alambrado o cerco del ganado camélido.

El alambrado o cerco del ganado ha agudizado los conflictos territoriales (ya existentes en menor intensidad) entre las familias del *ayllu*. Y especialmente tuvo mayores efectos en lugares donde se encuentran *sayañas* familiares pequeñas que en sitios donde se hallan *sayañas* familiares grandes. Esto debido a que comenzaron a cercar las *sayañas* con la intención de que las llamas y las alpacas no traspasen los límites de la *sayaña* familiar<sup>103</sup>.

Es así que los cercos que en inicio fueron utilizados sólo para las llamas y las alpacas, ahora cobran un carácter de lindero. Y si bien, anteriormente a la llegada de los proyectos, los curahuareños conocían los bordes de sus *sayañas* a través de señales naturales, no se percibía tajantemente un territorio dividido como se hace en la

---

<sup>100</sup> Los entrevistados analizaban que esta situación podría causar el aumento de los desplazamientos semipermanentes (que retornan en pocas ocasiones a Curahuara) y el origen de desplazamientos permanentes (sin retorno a Curahuara) hacia otros sitios.

<sup>101</sup> Año en el que se realizó el Plan maestro de camélidos de año 2007 al 2011, con la colaboración de varias instituciones de cooperación y para el desarrollo. Así, fue financiado tanto por el Gobierno Municipal de Curahuara de Carangas como por el MAPZA-GTZ, el CECI Canadá, el APEMIN II y el CEDEFOA.

<sup>102</sup> El Fondo Indígena es un organismo de cooperación internacional para el autodesarrollo de los pueblos indígenas. Éste tuvo sus inicios el año 1992, en la II Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno. Y tiene como propósito que los pueblos indígenas construyan sus propios proyectos de desarrollo para el Buen Vivir.

<sup>103</sup> Así, los curahuareños tratan de evitar posibles conflictos entre *sayañas* vecinas, sin permitir que las llamas y alpacas pastoreen en otras *sayañas* que no sean la de la familia.

actualidad por la presencia de las vallas. Esta situación conlleva a un cambio en la percepción sobre el territorio, que podría favorecer a las ideas de algunos curahuareños respecto a convertir las tierras comunitarias en tierras personales. De esta forma, en los siguientes subtítulos, se reflexionará sobre el cerco y los efectos que tienen y podrían tener sobre la tierra comunitaria.

### **El vínculo del ganado camélido con la movilidad espacial: el compañerismo**

Las agrupaciones pastoriles, a lo largo de la historia, se han distinguido por su intensa movilidad espacial. Es así que se las caracteriza frecuentemente como nómadas (Barth 1961), semi-nómadas, semi-sedentarias o trashumantes (Khazanov 1994). Toda una serie de denominaciones utilizadas con el fin de diferenciar a los grupos pastoriles (que se mueven) de los grupos agrícolas (definidos como sedentarios):

De ninguna manera quiero que mi clasificación sea rígida, o la única posible. Sin embargo, todavía sostengo que tales formas tipológicas generales como el pastor que cría (trashumancia), el pastoreo semi-sedentario (agro-pastoreo), el pastoreo semi-nómada, y en última instancia el puro pastoreo nómada, como la forma más extrema, sirven adecuadamente al propósito del estudio. Son útiles porque implican dos opuestos: entre el pastoreo y la agricultura y entre la movilidad y el sedentarismo (Khazanov, 1994: XXXII)<sup>104</sup>.

La intención del presente trabajo no es agravar estas distinciones –entre las agrupaciones pastoriles nómadas y las agrupaciones agrícolas sedentarias–, sino reflexionar sobre un grupo que construyó su territorialidad tanto de forma móvil como de forma fija. De esta manera, si bien los curahuareños tienen como práctica primordial la crianza de camélidos, también realizan actividades agrícolas<sup>105</sup> paralelas (aunque en poca cantidad):

Uno de los rasgos distintivos entre lo realmente andino y el pastoralismo así llamado “clásico”, es que los rebaños de camélidos andinos pueden cuidarse por sí mismo, casi independientemente de camélidos andinos la acción humana, permitiendo una serie de funciones laterales propiamente caracterizadas en las tierras altas de

---

<sup>104</sup> Texto original en inglés: “[i]n no way do I wish to make my classification a rigid one, or the only possible one. However, I still hold that such broad typological forms as herdsman husbandry (transhumance), semi-sedentary pastoralism (agro-pastoralism), semi-nomadic pastoralism, and ultimately pure pastoral nomadism as the most extreme form, adequately serve the purpose of the study. They are useful because they imply two opposites: between pastoralism and agriculture and between mobility and sedentism” (Khazanov, 1994: XXXII).

<sup>105</sup> En la actualidad se está innovando con el cultivo de alfa, para el ganado camélido.

los Andes. Es probable que el proceso que lleva hacia el status ganadero es muy largo y complejo; respondería a acceso local de viejos patrones de caza hacia el control de la producción de alimentos. Así no se debe rechazar la idea de que los cazadores andinos fueron posiblemente los primeros en adoptar sus hábitos al comportamiento de los camélidos salvajes, logrando una temprana e íntima interacción, tendiente a lograr estabilidad y semi-sedentarismo a través de prácticas de caza especializada y temprana crianza en determinados locus favorables de la puna y tierras altas en general (Núñez y Dillehay, 1995: 25-26).

Y tal como indica la anterior cita, es muy posible que esta manera de construir el territorio haya sido ocasionada por repetir el comportamiento camélido. De esta manera, la llama y la alpaca son seres trascendentales para la cultura curahuareña: dado que la relación entablada con los camélidos permitió mantener un modo de vida basado en la movilidad espacial. Por ende, estos camélidos son percibidos como compañeros, con los cuales realizaron grandes trayectos de un lugar a otro desde épocas pasadas: “[e]s probable que entre estos eventos anteriores a los 4000 años a.C., los hombres ya habían logrado moverse junto a rudimentarios animales de carga (V. gr. Ayacucho). Para ya desde los 2500 a.C. hay cierto consenso que los animales de carga están cumpliendo un rol significativo” (Núñez y Dillehay, 1995: 59).

Por este motivo es común que los curahuareños expresen su cariño hacia estos camélidos: “[y] lo ve al animal, en este caso la llama, como una persona. Y como una persona viene a ser parte de su familia” (D~45, 2013, entrevista). De forma que, al ser parte de la familia, el camélido debe ser tratado con el mayor de los cuidados: se preocupan por su alimentación, su salud y su protección (incluso adornan a las llamas y las alpacas para las festividades) acompañándolo durante casi todo el día (a pesar de que el camélido es un animal bastante independiente). Aquí, la relación del camélido como parte de la familia comprende hasta cierto punto un vínculo de confianza, tanto de dependencia como de autonomía.

Imagen 3: Llamas adornadas en la fiesta de carnavales



**Fuente y elaboración:** Carla Rodas, fotografía tomada el 13 de febrero de 2013.

Para Ingold (2000), este tipo de relación es característico de los grupos cazadores y recolectores, más no así de las agrupaciones pastoriles: "[s]ostengo que relaciones entre cazadores y presas se basan en un principio de confianza, constituidas por una combinación de autonomía y dependencia. La relación hombre-animal en pastoreo, por el contrario, se basa en un principio de dominación" (Ingold, 2000: 10)<sup>106</sup>. No obstante, en Curahuara de Carangas el vínculo que se mantiene con los camélidos parece ser una mezcla entre confianza y dominio. Esto debido a la percepción que se tiene sobre la llama y la alpaca como seres autónomos: "las llamas en su originalidad nunca han sido pastoreadas, siempre un poco especial trato han tenido" (D~45, 2013, entrevista).

Aquí, la percepción sobre el acompañamiento es vital en la relación de confianza: percepción que ha sido elaborada a partir de las movilidades espaciales hacia Chile. Como se había mencionado con anterioridad, en este caso el ser humano amolda su modo de vida a los movimientos realizados por los camélidos. Es así que el ser humano andino valoriza la capacidad de la llama y la alpaca como animales de

---

<sup>106</sup> Texto original en inglés: "I argue that relationships between hunters and prey are based on a principle of trust, constituted by a combination of autonomy and dependency. The human-animal relationship under pastoralism, by contrast, is based on a principle of domination" (Ingold, 2000:10).

transporte y de carga: “[p]ara transformar los rebaños de llamas en animales de carga se debió intensificar la especialización de la capacidad de transporte en términos superiores a la tracción humana” (Núñez y Dillehay, 1995: 81).

De esta manera, la llama y a la alpaca comienzan a ser domesticadas por su gran utilidad: “[l]os camélidos andinos son un importante recurso estratégico. Su energía (como animales caravanas) y productos (tales como lana, carne, ropa, etc.) son fácilmente convertibles en economías andinas y economías industriales” (Browman, 1974: 195)<sup>107</sup>. No obstante, esta forma de domesticación tiene variaciones con las domesticaciones tradicionales conocidas. En este caso, el ser humano andino aprende poco a poco los hábitos de la llama y de la alpaca, para luego utilizar este conocimiento en beneficio de la crianza de los camélidos.

Así, la domesticación curahuareña no comprende la relación de dominio explicada por Ingold (2000): “[e]stos principios de la relación son mutuamente excluyentes: para asegurar el cumplimiento de la otra mediante la imposición de la voluntad de uno, ya sea por la fuerza o por formas más sutiles de manipulación, es – como hemos visto– una abrogación de la confianza”<sup>108</sup> (Ingold, 2000: 73). Aquí las llamas y las alpacas mantienen su independencia a razón que conocen su entorno y toman decisiones sobre su comportamiento:

Por ejemplo, decirle parte del todo, porque le digo, esa llama cumple un papel, un rol en la vida. Por ejemplo, ese animal, como es la llama, como vemos allá, esa llama no es, los hábitos que tiene la llama es especial, no es como el ovino, ¿no?, que el pastito lo arranca desde abajo, entonces sabe en qué momento tiene que comer, en qué momento tiene que guardar, ya, y ya hace un equilibrio entre el medio ambiente, ya, incluso sus hábitos de alimentación y de bebidas son mucho más estrictas que de los ovinos, por ejemplo, ellos cuando están un charco de agua es difícil que te lo tomen, ellos para consumir el agua tienen que beber, tienen que enjuagarse la boca y recién pueden consumir, entonces aguas de charcos no lo toman, justamente esto es parte de un componente en el todo, juega un rol importante (D~45, 2013, entrevista).

---

<sup>107</sup> Texto original en inglés: “[t]he Andean camelids are a major strategic resource. Their energy (as caravan animals) and products (such as wool, meat, cloth, etc.) are readily convertible in both Andean and industrial economies” (Browman, 1974: 195).

<sup>108</sup> Texto original en inglés: “[t]hese principles of relationships are mutually exclusive: to secure the compliance of the other by imposing one’s will, whether by force or by more subtle forms of manipulation, is –as we have seen– an abrogation of trust” (Ingold, 2000: 73).

Estas características autonómicas en la conducta del camélido son apreciadas por los curahuareños, al punto que comprenden su relación con la llama y la alpaca desde cuatro puntos<sup>109</sup>: 1) el camélido como persona, 2) el camélido como parte de la familia, 3) el camélido como regalo sagrado, y 4) el camélido como parte del todo. El primer punto ya fue explicado con anterioridad y comprende ese vínculo de compañerismo originado desde tiempos remotos a partir de los movimientos hacia Chile. El segundo punto hace referencia a la percepción del camélido como un miembro más del núcleo familiar al ser una persona (y por ende integrante del *ayllu* y de la *marka*). El tercer punto se refiere al agradecimiento por la preservación de la relación entre el ser humano y la llama y la alpaca (que ha traído grandes beneficios). Mientras que el cuarto punto se relaciona con la autonomía del camélido, al cual consideran como un ser que conoce sobre su entorno y que no es necesario indicarle cómo actuar. De esta forma, el curahuareño no rompe el vínculo de confianza, no obstante, no se puede negar cierto dominio al utilizar métodos de crianza.

Es posible que la domesticación en los Andes se haya originado hace más de 7000 años, con el pastoralismo (Browman 1974). En el caso de Carangas, esta domesticación de las llamas y las alpacas probablemente surgió en el período formativo (2000 a.C.-300 d.C.), con la cultura Wankarani (Michel 2000). Y sin duda, a partir de las movi­lidades hacia Chile en épocas pre-inkas, se consideró los beneficios que traía llevar a la llama y a la alpaca en los trayectos hacia otros lugares: “[e]l valor de la inversión en los animales de la manada no sólo es la prestación de un suministro fiable de alimentos, sino la constitución de un excedente de alimentos preservable que puede ser fácilmente movi­lizado” (Browman, 1974: 188)<sup>110</sup>.

Asimismo, tras tomar en cuenta los beneficios de domesticar a los camélidos, se buscaron modos para mejorar la crianza que se acomodaban a las movi­lidades espaciales. De hecho, los movimientos, de los pobladores andinos hacia la costa del Pacífico, ya funcionaban como un método de crianza que proporcionaba la renovación de pastos: “[e]llos mantuvieron un equilibrio ecológico a corto plazo por la migración y

---

<sup>109</sup> Para este análisis utilicé las ideas planteadas por D~45, quien diferenció los métodos de crianza de camélidos occidentales y andinos. Es así que surgieron estos 4 puntos, los cuales relacionó con el método andino de crianza del camélido.

<sup>110</sup> Texto original en inglés: “[t]he investment value of herd animals is not only in providing a reliable food supply, but in constituting a preservable food surplus which can be readily mobilized” (Browman, 1974: 188).

dispersión de temporada, por lo que la intensidad de la utilización de los pastos se ajusta a la renovación estacional de pastizales a diferentes alturas” (Browman, 1974: 189). Y también es muy probable que la movilidad espacial haya sido esencial para la salud de los camélidos (debido a que se realizaban los desplazamientos de acuerdo a las estaciones del año –de manera que se buscaba evitar las bajas temperaturas–): “[e]l ciclo migratorio es necesario para mantener la salud de los rebaños de los nómadas, al margen de sus requisitos para pastos”<sup>111</sup> (Barth, 1961:6)<sup>112</sup>.

Esta manera de criar la llama y la alpaca aún se hace presente en Curahuara de Carangas, de forma que se traslada al ganado camélido de un lugar alto a uno bajo en diferentes épocas del año: “[p]or ejemplo, nosotros aquí, tiempo de lluvia, siempre hay crecimiento de pasto, ¿no es verdad? Entonces nosotros esto lo dejamos, todito, lo dejamos y nos vamos allá, tenemos otro sector, nuestro no más, allá arriba ya tenemos sector” (CH33, 2013, entrevista). No obstante, al parecer, el espacio donde se desplaza el ganado camélido se va achicando cada vez más y más: ya no se realizan las movilidades hacia la costa del Pacífico junto a los camélidos y es posible que no se efectúen desplazamientos del ganado camélido de una zona a otra dentro de un *ayllu* (a razón que hoy en día, por normativa del *ayllu*, no se pueden tener *sayañas* familiares en dos zonas distintas –aunque existen algunas excepciones–). Es así que en la actualidad se considera una buena opción el método de renovación de pastos a partir del cercado del ganado camélido: una situación que será explicada a mejor detalle en los siguientes subtítulos.

### **Las llamas y las alpacas conectadas con al territorio**

Como ya se explicó, las llamas y las alpacas son seres elementales para el modo de vida curahuareño: una manera de vida cimentada en la movilidad espacial desde tiempos remotos. Por ende, los camélidos influyen en la construcción territorial de la *marka* de Curahuara de Carangas. Y, así también como contribuye a la elaboración del territorio de la *marka* (el territorio-red), interviene en la producción territorial del *ayllu*.

---

<sup>111</sup> Análisis de Barth (1961) tras reflexionar las diferencias entre los rebaños que permanecen en un sitio (de los pastores nómadas que se han vuelto sedentarios o de las personas sedentarias que han comprado este rebaño) y los rebaños que se mueven de un lugar a otro (de los pastores nómadas) en el Sud de Persia.

<sup>112</sup> Texto original en inglés: “[t]he migratory cycle is thus necessary to maintain the health of the nomads’ herds, quite apart from their requirements for pastures” (Barth, 1961: 6).



Pero antes de analizar la influencia de la llama en el territorio, es preciso realizar una breve introducción sobre la trascendencia del camélido en la cultura curahuareña. Así, la importancia de la llama y de la alpaca en Curahuara de Carangas tiene larga data. Clara muestra de este aprecio a los camélidos se encuentra en algunas cuevas de la *marka*, donde se hallan pinturas de la época arcaica (8000-2000 a.C.) que representan a los camélidos:

Este sitio se encuentra en la región Sajama, al norte del puente de Tomarapi. Se trata de dos cuevas, una grande y otra pequeña, que fueron utilizadas como lugares de hábitat y también sirvieron para la ejecución de pinturas murales. Las pinturas de la cueva representan animales como venados y llamas y se encuentran en regular estado de conservación (Michel, 2000: 36).

Para los curahuareños la existencia de estas pinturas hace denotar el significativo papel de la llama y de la alpaca en sus vidas diarias: “[l]as pinturas rupestres que existen en el territorio son un testimonio de la dependencia de sus habitantes respecto a este recurso” (Municipio de Curahuara de Carangas, 2009: 36). Es así que la dependencia por los camélidos gira en torno al aprecio de este animal por los beneficios que otorga: “[n]o hubo, en el ámbito andino, un animal tan útil como la llama” (Rostworowski, 2005: 31). De esta manera, tras considerar que gracias a los camélidos se ha construido y sostenido el modo de vida curahuareño –y por consecuencia la cultura curahuareña–, la relación con las llamas y las alpacas no sólo implica el acompañamiento en el tránsito, sino también el acompañamiento en la vida.

Imagen 4: Pinturas de llamas en las cuevas de Curahuara de Carangas



**Fuente y elaboración:** Municipio de Curahuara de Carangas, modificado por Carla Rodas

Aquí, nuevamente se considera al camélido como una persona que colabora al ser humano, y el ser humano en agradecimiento cuida al camélido. En todo caso, parecería un vínculo de tipo horizontal (más que de dominio –vertical–), similar a la relación descrita por Ingold (2000) para los cazadores: “[e]llos participan como criaturas del mundo real, dotadas de poderes, de sentimientos y acción autónoma, cuya características de conducta, temperamentos y sensibilidades se llega a conocer en el curso mismo de las propias relaciones practicadas cotidianamente con ellos” (Ingold, 2000: 52)<sup>113</sup>. Y es en este punto donde la relación entre el ser humano y el camélido se refleja en la producción territorial curahuareña: el manejo horizontal del territorio.

El manejo horizontal del territorio no es nada más que el territorio disperso, que ya se había explicado exhaustivamente en el anterior capítulo. Además, a esta organización territorial dispersa se suma el territorio extendido, el cual se asemeja a la relación del camélido, el ser humano y la movilidad. De esta manera el territorio-red de la *marka* de Curahuara de Carangas es reflejo de la relación de los curahuareños con las llamas y las alpacas.

---

<sup>113</sup> Texto original en inglés: “[t]hey participate as real-world creatures, endowed with powers of feeling and autonomous action, whose characteristic behaviours, temperaments and sensibilities one gets to know in the very course of one’s everyday practical dealings with them” (Ingold, 2000: 52).

Asimismo, tal como el territorio-red de la *marka* es reflejo de la relación del curahuareño con el ganado camélido, el territorio del *ayllu* (compuesto por *sayañas* familiares y áreas de uso común) es reproducción del vínculo del ser humano con las llamas y las alpacas. De manera que la misma organización territorial se calca desde la familia, al *ayllu*, hasta llegar a la *marka*. Esta situación será analizada a mayor profundidad en el siguiente subtítulo.

### *El ganado camélido y el territorio comunitario*

Como se había mencionado en el anterior subtítulo, la relación entre el curahuareño (parte de la familia, la familia parte del *ayllu*, y el *ayllu* parte de la *marka*) y la llama y la alpaca (parte de la familia del curahuareño) también se vincula con el territorio del *ayllu*. Es así que la manera como se realiza esta vinculación es similar a la ya analizada en la *marka*, solamente que se reduce a un área más pequeña. De este modo, si bien la organización territorial del *ayllu* comprende sus zonas dispersas, de igual manera incluye los lugares donde habitan sus *residentes*.

Aquí entrelazaré el manejo territorial dentro del *ayllu* con el manejo de las tierras extendidas (en lugares lejanos). Todo esto con la intención de reflexionar sobre los cambios que se vienen dando desde hace seis años atrás, los cuales afectan la percepción del territorio de un modo preocupante. Es posible que se cambie completamente una producción territorial que se ha preservado desde épocas pasadas, la cual gracias a su flexibilidad ha logrado perdurar con el correr de los siglos.

En este subtítulo se pretende explicar este modo de construir el territorio, para luego comprender los efectos que podría causar un cambio radical de la percepción territorial. De esta manera es necesario entender cómo el territorio del *ayllu* se refleja en el territorio de la *marka*. Asimismo, cómo los modos de vida de las familias curahuareñas se reproducen en el *ayllu*, afín a la idea del fractal andino propuesto por Sainz (2009): “[I]os fractales irán reproduciendo la estructura del Ayllu anterior en una región cada vez más amplia. Se trata de una función con memoria, que modela la forma a través de la cual los aymaras preservan la estrategia cultural de apropiación de las regiones y territorios” (Sainz, 2009: 183). Por este motivo se comenzará explicando cómo la familia y el ganado camélido se vinculan con el territorio.

Para la familia curahuareña la manera de relacionarse con el territorio del *ayllu* y de la *marka* es a través de la *sayaña* familiar (la manera fija). Además de esta vinculación –a través de la *sayaña* familiar– existe otro modo de conectarse con el territorio del *ayllu* y de la *marka*: la crianza del ganado camélido (la manera móvil). Y es esta última quizás la forma más significativa para los curahuareños, debido a que la crianza de camélidos es una parte fundamental de la manera de vida y la cultura curahuareña.

De esta forma, al realizar la crianza de camélidos día a día, los curahuareños organizan su territorio de acuerdo a esta práctica: “[l]as unidades de manejo espacial (unidades antrópicas de uso y ocupación del espacio) en la Sección Municipal de Curahuara de Carangas, tradicionalmente son utilizadas principalmente para el manejo del ganado camélido, y en segundo lugar, según las condiciones, para la agricultura de autoconsumo” (Municipio de Curahuara de Carangas, 2007a: 4). De tal modo, organizan su territorio de acuerdo a las maneras de crianza que han venido perfeccionando a lo largo de los años. Estas formas de crianza comprenden el movimiento del ganado camélido para la renovación de pastos, actividad que se fue reduciendo a áreas cada vez más pequeñas con el pasar de los años (especialmente hace más de un quinquenio atrás).

Si bien a un comienzo la renovación de pastos comprendía el tránsito hacia las costas de Chile, posteriormente esta actividad se realizó en un espacio más chico. De este modo, se acortó el área de desplazamiento y se realizaron movilidades espaciales entre las diferentes zonas de un *ayllu*. Y, en la actualidad, esta renovación de pastos se ha reducido a desplazar el ganado camélido entre las diferentes *sayañas* familiares (si la familia tiene más de una –mayormente ubicadas en una sola zona por normativa del *ayllu*–) de las tierras más altas a las tierras más bajas, o a mover a las llamas y a las alpacas dentro de una sola *sayaña* familiar (con los nuevos métodos implementados de cercos).

Para comprender mejor el manejo territorial a través del movimiento del ganado camélido (para la renovación de pastos), pasaré a citar parte de una entrevista realizada en Curahuara de Carangas<sup>114</sup>:

---

<sup>114</sup> Esta entrevista fue realizada con un especialista agrónomo quien trabajó varios años en Curahuara de Carangas. Esta persona aprendió los modos de crianza de los camélidos en Curahuara de Carangas.

Ahora, en este hubiera, digamos, el método de crianza por zonas. En acá decimos vulgarmente el suni, el suni decimos. Ese el suni, nos referimos a las tierras altas, a las serranías, al cerro. Y la parte intermedia, ¿no? Y la otra parte que es la parte pampa decimos, ¿no es cierto? Entonces su sistema de manejo son los tres, pero eso no es en todos los pobladores. En Curahuara se da este sistema, porque los machos normalmente se encuentran en la serranía, o sea, que ellos lo manejan por categoría, ya, o sea que ellos lo manejan por categoría y ahí llaman los famosos centros de *machalla*, o sea, puros machos lo tienen en la serranía. La serranía es todo lo que vemos, la serranía siempre, en el cerro siempre, todo en el cerro siempre. Y, la intermedia, que sería una planicie, no más, más o menos, entre serranía y demás cosas, en ahí siempre lo manejan, digamos, las hembras vacías y las crías, las que son destetadas. Y en la pampa le manejan las hembras, y las crías.

Entonces, como ve, hay tres sistemas de manejo, cuando hablamos de manejo, ¿no es cierto? tres sistemas de manejo. Ahora en qué momento, por ejemplo, en la pampa es más la parte que es agrícola, entonces hacen esa conjugación, que es la parte agropecuaria, ¿no es cierto? Entonces si estamos, digamos, en manejo, digamos, tenemos cultivos andinos, de hecho la papa en época, toditos los subimos al cerro, al cerro. Termina la cosecha, como ahora ya ha acabado la cosecha, estamos haciendo chuño ya, bajamos el ganado a comer los rastrojos, ¿no es cierto? O sea que el productor no pierde nada, nada, porque siempre queda un poquito de papa, hierbas y demás cosas que ha quedado, entonces, a partir del mes de mayo hasta julio lo maneja en rastrojos, ya sea de cebada, haba, todos los productos agrícolas, acabado eso, otra vez van arriba. Entonces hay una rotación de, decimos nosotros *qallpas*, pero, de potreros, decimos, o de *qanapas*, decimos, potreros. Esto lo manejan de acuerdo a su capacidad de terreno, y a la capacidad de animales que tienen. Sí, pero normalmente fluctúa entre cuatro meses, por medio, la parte de lo que hacen el manejo. Cada cuatro meses hay rotación de praderas, o sea, la pradera rotamos (D~45, 2013, entrevista).

Así, el territorio de la familia en el *ayllu* comprende diversos lugares con distintas características para la crianza del ganado camélido. Este manejo territorial a través del movimiento beneficia tanto al camélido (para su alimentación) como al curahuareño (que no desperdicia nada). Y, este modo de apropiación territorial (por medio de la movilidad espacial) de las familias en el *ayllu* es repetido a nivel de la *marka* (con el movimiento de los *residentes* a otros lugares).

Aquí es trascendental reflexionar que a partir del manejo territorial por medio del movimiento existían lugares de uso común dentro del *ayllu*. De esta forma, en épocas antiguas, el *ayllu* estaba conformado por tierras de uso familiar (*sayañas*) y tierras de uso común donde las llamas y las alpacas podían pastar. Esta característica

parece ser común entre los grupos pastoriles, descrita tanto por Barth (1961) como por Khazanov (1994): “[l]as relaciones económicas que existen en las sociedades nómadas se basan en dos pilares importantes: la propiedad privada del ganado y la propiedad corporativa de las pasturas” (Khazanov, 1994: 123)<sup>115</sup>.

En esta investigación se propone que la percepción de tierras en común para el pastoreo evitaba hasta cierto punto los conflictos entre los miembros de los *ayllus*. Así, esta idea será mejor concretizada en las siguientes páginas. Sin embargo, aquí se explicará cómo era comprendido el manejo territorial de *sayañas* familiares y tierras de uso común (relacionadas con las llamas y las alpacas) dentro del *ayllu*.

Este modo de manejo territorial fue analizado por Yampara (2001) en el *ayllu* de Chambi Grande, el cual se ubica en la *marka* de Kurawara de Pakajaqi (provincia Gualberto Villarroel del departamento de La Paz, Bolivia). En esta investigación Yampara describió la organización territorial del *ayllu* en base a la presencia de tierras de uso familiar (*sayaña*) y tierras de uso común (*saraqa*). Así, para el autor la *saraqa* estaba relacionada al pastoreo del ganado:

Mientras que la “*saraqa*” es el espacio territorial de circulación comunitaria, compartido por varias familias, allí funcionan las “*aynuqa* y las *anaqa*”<sup>116</sup>, su uso está guiado por los Prognosis climático anuales de los “*amawt’a/llapaku*”<sup>117</sup>, regulados y asignados por los “*qamana*”<sup>118</sup> del *Ayllu*, alternando entre “*puruma* y *qallpa*” (en descanso y uso) (Yampara, 2001: 93).

Asimismo, además de ser tierras de uso común para el pastoreo, estas *saraqas* estaban relacionadas a tierras ubicadas en diferentes microclimas. En este punto la organización territorial incluía lugares lejanos, de manera que se daba el manejo territorial extendido: “[l]a ‘*saraqa*’ extendida (territorialidad discontinua y compartida) comprende los otros espacios ecológicos como las ‘*saraqa*’ de la ‘*qirwa*’ (tierras de los valles), las ‘*saraqa*’ de ‘*yunka*’ (tierras de los yungas), las ‘*saraqa*’ de los ‘*chumi*’ y las ‘*saraqa*’ de ‘*quta laka*’ (tierras de la costa del mar)” (Yampara 2001: 94). Y, si bien (desde el análisis de esta investigación) el territorio extendido no comprende un espacio discontinuo, este

---

<sup>115</sup> Texto original en inglés: “[t]he economic relations which exist in nomadic societies are based on two important foundations: private ownership of livestock and corporative ownership of pastures” (Khananov, 1994: 123).

<sup>116</sup> Las *aynuqa*, según Yampara (2001), son lugares donde trabajan todas las familias del *ayllu* en actividades agrícolas. Las *anaqa* son sitios utilizados generalmente para el pastoreo de ganado.

<sup>117</sup> El *amawt’a*, de acuerdo a Yampara (2001), es la persona más sabia del grupo. El *llapaku* es la persona dedicada a pronosticar los cambios en el entorno para el año agrícola.

<sup>118</sup> Los *qamana* son las autoridades del *ayllu* que se dedican a la producción.

manejo territorial del *ayllu* de Chambi Grande es similar al manejo territorial de la *marka* Curahuara de Carangas.

A continuación, y para finalizar el análisis de los datos recopilados en el trabajo de campo, se reflexionará sobre las transformaciones territoriales ocurridas en la *marka* de Curahuara de Carangas. Estos cambios parecen reconstruir de manera radical las percepciones sobre el territorio curahuareño. Y toso esto debido a las alteraciones ocurridas en la relación entre el curahuareño y el ganado camélido.

### **Las transformaciones de las percepciones del entorno: cambios en la relación de los curahuareños con la llama y la alpaca**

En el presente subtítulo se expondrá dos transformaciones que se vienen dando desde hace seis años atrás (el año 2007), a partir de la implementación de programas de cercos para el ganado camélido: el cambio de la relación del curahuareño con la llama y la transformación del territorio de uso común. Estos cambios en las percepciones de los curahuareños llevaron a agudizar los conflictos entre los miembros del *ayllu*. Es así que se analizará este asunto para reflexionar los efectos que pueden causar proyectos con fines de “desarrollo humano sostenible”.

Al inicio se describirán los cambios ocurridos en los métodos de crianza, de esta manera, se analizarán los objetivos y las actividades planeadas en estos proyectos de desarrollo sostenible. Hacia este cometido se reflexionará sobre el Plan maestro de camélidos del municipio de Curahuara de Carangas del año 2007, momento en el cual se inició la propuesta del cerco de llamas y alpacas. Además, se interpretarán los datos recopilados del trabajo de campo (de las entrevistas, las observaciones y las reuniones con los *ayllus*), los cuales sacarán a luz los beneficios y las desventajas de este método de crianza.

Para finalizar se tomará en cuenta las transformaciones ocurridas respecto a la percepción de las tierras familiares: cambios ocurridos debido a la implementación de los cercos para el ganado camélido. Aquí las ideas de “desarrollo”, “modernización” y “globalización” se hacen presentes (especialmente en los jóvenes curahuareños) para reconstruir un territorio comunitario a un territorio casi individual. Y, por consiguiente, se presentan cambios en la relación con el ganado camélido: es probable que las llamas y las alpacas se conviertan en meros productos y ya no sean percibidas como personas.

### *De llamas y alpacas libres a llamas y alpacas cercadas*

Los curahuareños, a lo largo de la historia, siempre han sido destacados por la crianza de las llamas y las alpacas. De esta manera, a lo largo del tiempo han sabido perfeccionar sus métodos de crianza del ganado camélido. En la actualidad, el ingreso de un nuevo método, diferente a los modos tradicionales de crianza de las llamas y las alpacas, está originando un cambio en la percepción territorial de los curahuareños.

El nuevo método de crianza del ganado camélido ingresó en la *marka* en el año 2007, con la implementación del Plan maestro de camélidos (2007-2011) en el marco de la elaboración del Plan de desarrollo municipal originario de Curahuara de Carangas (2007-2011). Este Plan maestro de camélidos tuvo el apoyo técnico del PADEM y la colaboración y financiamiento de los organismos de cooperación MAPZA-GTZ y CECI Canadá, y de los organismos para el desarrollo APEMIN II y CEDEFOA. Así, tal plan estuvo influenciado por la idea del “desarrollo” en base al estímulo de las “vocaciones productivas” curahuareñas: “Ganadería Camélida y Etno ecoturismo” (Municipio de Curahuara de Carangas, 2007b: 1).

Este nuevo método de crianza del ganado camélido se intensificó el año 2011, con el apoyo del Fondo Indígena a tales proyectos: “Fondo Indígena financia recursos para diez proyectos en Curahuara de Carangas. El monto asciende a cinco millones de bolivianos” (La Patria, 2011). Es así que se acrecentó la construcción de cercos –de alambres de púas– para “conservar” los pastos nativos y los bofedales<sup>119</sup>: “[e]so es muy recién, será unos tres años por mucho, más antes así no más pasaban en pampa comiendo (los camélidos), ahora ya tienen cercado” (AV~50, 2013, entrevista). De esta manera, estos proyectos comenzaron a ejecutarse con el propósito de un supuesto “desarrollo humano sostenible”.

---

<sup>119</sup> La conservación de pastos nativos y bofedales tiene por finalidad el incremento del forraje para el ganado camélido.



Imagen 5: Inauguración de los proyectos con el apoyo del Fondo Indígena



**Fuente y elaboración:** La Patria (2010). “Fondo indígena financia recursos para 10 proyectos en Curahuara de Carangas”, sección: s/r, noviembre 13.

La palabra “desarrollo humano sostenible” se encuentra citada en el Plan maestro de camélidos del municipio de Curahuara de Carangas (2007b), donde se analiza la normativa de los gobiernos municipales respecto a la implementación de proyectos de desarrollo. En estos párrafos se mencionan el artículo 5 de la ley de municipalidades, donde se indica que la finalidad del Gobierno Municipal es: “contribuir a la satisfacción de las necesidades colectivas y garantizar la integración y participación de los ciudadanos en la planificación y el desarrollo humano sostenible del municipio” (ley de municipalidades, 1999). Al respecto, en el Plan maestro de camélido se indica lo siguiente: “[e]n este sentido, consideramos que el desarrollo productivo está inmerso como una dimensión del desarrollo humano sostenible, la misma que debe ser ‘concordantes con la planificación del desarrollo departamental y nacional’” (Municipio de Curahuara de Carangas, 2007b: 10).

Aquí se comprende el desarrollo humano sostenible de acuerdo a los parámetros dibujados en la normativa de la ley de municipalidades (aunque no se indica con claridad qué exactamente se entiende por desarrollo humano sostenible, se plantean actividades para lograr este objetivo). De esta manera, en el artículo 8 se plantea una serie de competencias (23 actividades) que el Gobierno Municipal debe considerar para

poder lograr un desarrollo humano sostenible. De estas competencias el Plan maestro de camélidos de Curahuara de Carangas se centra principalmente en cinco puntos: planificar el desarrollo humano sostenible, promover el desarrollo económico, proteger el medio ambiente y el equilibrio ecológico, incentivar el turismo y promover el desarrollo integral (participación de los grupos indígenas y de las mujeres en los proyectos).

De tal modo, se plantea planes de “desarrollo productivo-económico con sostenibilidad” respecto al ganado camélido para “Vivir Bien”<sup>120</sup>. Así, entre las actividades propuestas en estos planes sostenibles se halla la construcción de cercos para mejorar la crianza del ganado camélido. Estos cercos tienen tres funciones específicas: la primera trata de recuperar y manejar campos nativos de pastoreo (en especial los bofedales<sup>121</sup>), la segunda busca mejorar el manejo del ganado (controlar la reproducción), y la tercera trata de implementar la rotación de pastoreo en una *sayaña* familiar.

De tal manera, este fue el inicio de la “moda” del cerco, como indicaron algunos curahuareños durante el trabajo de campo de la presente investigación: una “moda” que trae ventajas y desventajas para la población. Los mismos curahuareños reflexionan los contras sobre estos proyectos<sup>122</sup>, no obstante, aún consideran que podrían sacar mayores beneficios: “[a]lgunas personas donde tienen terrenos grandes lo cercan y ese alambrado resultó muy bien, el ganadito mismo está más gordito, mejor, pero en algunos lugares han cercado y tienen terreno chiquitito, entonces en terreno chiquitito también es para poquitito animal (...) no abastece el pasto para los animales” (AV~50, 2013, entrevista).

---

<sup>120</sup> El Estado Plurinacional de Bolivia, de acuerdo al artículo 8 de la Constitución Política (2009), debe promover el Vivir Bien: “[e]l Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)” (Constitución Política del Estado, 2009). Según Ascarrunz (2011), este término se originó en la década de 1990 con la finalidad de encontrar una etimología indígena que se acerque a los conceptos de desarrollo y progreso. Hacia esa búsqueda surgió una nueva perspectiva sobre la satisfacción: “[e]n suma, el Vivir Bien es la defensa de la vida. La premisa del vivir bien está fundada en la seguridad de que el ser humano no puede vivir sin ser parte de una comunidad y al margen de la naturaleza” (Ascarrunz, 2011: 435).

<sup>121</sup> Los bofedales son sitios donde se encuentra agua para el ganado camélido. Es muy probable que en la antigüedad estos lugares hayan sido tierras de uso común.

<sup>122</sup> Tal como indicaba un curahuareño: “[c]laro, nadie decía de aquí a este lado es mío, de aquí al otro lado es mío, claro aunque más o menos tenían por referencia, pero el animal todavía pasaba allá del otro venía al otro lado, entonces ya tenía más pasto para dar la vuelta. Ahora no, como los cercos ya llega aquí el cerco, obligado tiene que volver al otro lado, al otro lado” (AV~50, 2013, entrevista).

Los curahuareños sostienen que el beneficio que otorgan estos planes son mejorar la producción del ganado camélido: momento en el cual se comienza a cambiar la relación con las llamas y las alpacas.

Imagen 6: Las llamas cercadas dentro de una *sayaña*



**Fuente y elaboración:** Carla Rodas, fotografía tomada el 22 de mayo de 2013.

Aquí las llamas y las alpacas ya no son vistas como personas, sino como meros productos. Es así que la actitud frente a este animal ha comenzado a cambiar: si antes estaban pendientes del comportamiento de las llamas y las alpacas, ahora las dejan encerradas en los cercos para poder realizar otras actividades (aún existen personas que cuidan del ganado a pesar del cerco, no obstante, el comportamiento de compañerismo está en peligro de desaparecer), “[t]odito los han abandonado (...) no hay nadie aquí, así los ganados botados, acá arriba, más allá, ya no hay gente, así abandonados, ganado hay, pero, ganado botado está” (C79, 2013, entrevista). Además, es muy probable que por la “modernidad” y el “desarrollo” se explote al camélido sin importar la relación de compañerismo formada desde tiempos remotos:

Pero habría que subrayar que el *modus operandi* del capital moderno en su fase ecológica no es el beneficio como tal sino una dominación semiótica. Lo que importa es *instituírs socialmente* la idea de que todo son bienes de consumo, de tal forma que se considere como capitales

a toda la naturaleza (y la naturaleza humana), *ipso facto* al servicio del capitalismo como forma social legítima (O'Connor, 1994: 31).

Es en este momento donde la relación de dominio prevalece ante la relación de confianza. En este caso, la descripción de Ingold (2000) sobre los grupos pastoriles sería la adecuada para caracterizar la relación entre el curahuareño y el camélido. De manera que paulatinamente se va perdiendo la percepción de la llama y de la alpaca como personas, como partes de la familia, como regalos sagrados y como partes del todo. Por ende, el camélido pierde la autonomía que tenía para ser dominado por el pastor: “la parte negativa sería que el animal se siente muy cerrado, no está en esa libertad de expandirse, se ve limitado en su actividad, es como estuviera en una carcelera. Pero, con patio grande” (D~45, 2013, entrevista).

Más aún, este cambio en la relación con las llamas y las alpacas ha llevado a transformar las percepciones sobre el territorio en Curahuara de Carangas. Y, si bien el camélido estaba relacionado a las tierras de uso común (que de cierto modo mantenían la idea de un territorio comunitario), tras cambiar el vínculo con la llama y la alpaca (a una relación de producción) estas tierras van adquiriendo un carácter individual. Esto ocasiona mayores conflictos entre los curahuareños debido a la construcción de fronteras (los cercos entre *sayañas*) dentro de un territorio comunitario.

#### *De la tierra comunitaria a la tierra casi individual*

Como ya se había mencionado, la tierra comunitaria de un *ayllu* está compuesta de tierras de uso familiar y tierras de uso común. En el caso de Curahuara de Carangas las tierras en común ya no existen, no obstante se presentan lugares los cuales no han sido todavía divididos entre las familias (pero no son considerados como tierras de uso común). Es muy posible que los bofedales, antes de la implementación de estos proyectos, hayan sido de uso común: sitios donde el ganado camélido podía pastar y tomar agua.

La ejecución de los proyectos de “desarrollo humano sostenible” (y con ellos la construcción de cercos), dirigidos a la ganadería camélida, afectaron enormemente el manejo de las tierras de uso común (para el pastoreo). Y esto con la finalidad de mejorar la producción en Curahuara de Carangas, mitigar los efectos del cambio climático y evitar la subutilización de fuentes de agua y sobreutilización de los bofedales. De

manera que dentro de estos planes se comprende al entorno meramente en base a la explotación de recursos.

La propiedad común ha sido analizada del mismo modo por varios autores (Hardin 1968, Aguilar 1988, Acheson 2001) –bajo los mismos parámetros de uso del recurso–, quienes se preocuparon por la sobreexplotación de las tenencias comunes: “[c]ada hombre está encerrado en un sistema que lo impulsa a incrementar su ganado ilimitadamente –en un mundo limitado” (Hardin, 1968: 1244)<sup>123</sup>. Esta preocupación surge a partir del incremento de la población y de la búsqueda del ser humano por “maximizar” sus ganancias. Por este motivo Hardin (1968) sostuvo que la propiedad común podía ser comprensible con un número pequeño de población: “[l]os recursos comunes, si acaso justificables, son justificables bajo condiciones de baja densidad poblacional” (Hardin, 1968:1248)<sup>124</sup>.

Para Aguilera (1988) evitar esta sobreexplotación de los recursos comunes conducía a la elaboración de reglas grupales sobre sus usos: “esto significaría que los recursos de propiedad común no constituyen un problema específico, sino que, al contrario, la propiedad común, con la regulación institucional que implica, es capaz de proporcionar una gestión satisfactoria de los recursos naturales en una economía de mercado” (Aguilera, 1988: 20). Asimismo, para Acheson (2001) impedir la sobreutilización de los recursos comunes llevaba a la producción de ciertas normativas que moderaban la explotación (a diferencia de los recursos de acceso abierto): “es posible que los grupos de personas que utilizan los recursos comunes generen reglas para regular la entrada y controlar la explotación” (Acheson, 2001: 16)<sup>125</sup>

No obstante, estos análisis no consideran otros aspectos más allá del ámbito económico. De esta manera, el no reflexionar de un modo más complejo las tenencias comunes (que se entremezclan con la organización territorial y grupal, el modo de vida cotidiano y la cultura) puede llevar a entender el entorno solamente a partir de la explotación de recursos. Es así que existe una gran diferencia entre los estudios occidentales y los estudios andinos: mientras que las investigaciones occidentales

---

<sup>123</sup> Texto original en inglés: “[e]ach man is locked into a system that compels him to increase his herd without limit –in a world that is limited” (Hardin, 1968: 1244).

<sup>124</sup> Texto original en inglés: “[t]he commons, if justifiable at all, is justifiable only under conditions of low-population density” (Hardin, 1968: 1248).

<sup>125</sup> Texto original en inglés: “[i]t is possible for groups of people using common-pool resources to generate rules to regulate entry and control exploitation” (Acheson, 2001: 16).

estudian el territorio en base a la “maximización” de las ganancias por el ser humano “racional”, las investigaciones andinas analizan el territorio (con tierras de uso familiar y común) a partir de la compleja relación del ser humano con el entorno (la construcción territorial, la producción, la política, la cultura y la ritualidad).

De tal modo, en el área andina, la ejecución de proyectos centrados primordialmente en la parte económica trae consigo una serie de problemáticas. Es por este motivo que tras la ejecución de los proyectos de “desarrollo humano sostenible” se han ahondado los conflictos territoriales: “existe el riesgo de que estos mismos cercos sirvan para ahondar la crisis de fragmentación de las *sayañas* y descuido de los animales, por lo que se deberá hacer una evaluación exhaustiva a nivel de cada familia a la hora de definir la ejecución de este tipo de proyectos” (Municipio de Curahuara de Carangas, 2007b: 26). No obstante, a pesar del riesgo, los curahuareños han considerado más relevante el “desarrollo” que preservar las tierras de uso común.

Así, los curahuareños siempre hablan más de las ventajas que de las desventajas de los proyectos. Para ellos es agradable la idea de poder cercar su *sayaña* familiar debido a que: se mejora la producción de camélidos, ocupan menos tiempo en el cuidado de la llama y de la alpaca y los cercos de alambre hasta cierto punto podrían evitar el ataque de animales salvajes (como el puma). Además, los curahuareños vieron seductora la idea de cercar sus *sayañas* para delimitar una frontera clara entre una *sayaña* y otra y para evitar que las llamas de otras familias pastoreen en sus tierras (de este modo impedían conflictos con sus vecinos):

Ahora están cercando, con los proyectos que están haciendo, que ahora del Fondo Indígena, ¿no ve?, de otros proyectos más antes, más antes, que han hecho proyectos de alambrado, cercos, están cercados la mayoría casi, de canto a canto. Sí están cercado, pero en caso de mi terreno, casi la parte bofedal no más está cercado, más arriba no todavía, recién lo vamos a cercar. Sí, recién todavía. Algunos están cercado todo, otros no, también, hay variación. Sirve para dos: para definir las *sayañas* y también para que no pase la llama al vecino (A24, 2013, entrevista).

Asimismo, los curahuareños reflexionaron sobre la herencia de la *sayaña* familiar, que al repartirse entre los hijos se hacía cada vez más pequeña: “[e]n cada *sayaña* hay veces una familia, en sí, en la *sayaña* de mi abuelo, son dos *sayañas*, dos *sayañas* tenía mi abuelo, pero cada dos hijos tiene a una *sayaña*. Entonces, en una *sayaña*, dos familias serán. En otros casos una *sayaña* tiene cuatro familias, tres

familias, una familia, depende, dependiente a los hijos” (A24, 2013, entrevista). De esta manera, la tierra para el pastoreo reducía su tamaño y era más difícil tener una mayor cantidad de ganado camélido. Es así que vieron como opción estos proyectos de cercos para poder renovar los pastos en áreas pequeñas:

[C]omo quiera ahora la tierra se ha acortado, la población ha crecido, y resulta que, ahora viene lo que llamamos simplemente un minifundio, una *sayaña* no más tienen. Entonces, en este caso, el terreno se ha acortado a una zona. Como le he explicado más antes, antes el productor trabajaba en tres zonas. Pero algunos con la población que ha crecido, simplemente, ya maneja una zona, pero en una zona no puede hacer esta división de potreros, entonces, de esa manera, viene a ser una solución para aquellos productores que no tienen muchos predios. Entonces recurrimos en este caso a los cercados (D~45, 2013, entrevista).

No obstante, dejaron de lado lo que podría acarrear el cercado de las *sayañas* familiares para la crianza del ganado camélido. En sí, el achicamiento de las áreas para el pastoreo es más notorio en el momento de la aparición de los cercos, de manera que son estos proyectos los que ocasionaron la percepción de un territorio casi individual: “[e]sto ya más o menos está empezando hace cinco o seis años, más antes casi no, no había eso, un poco más va achicando, por ejemplo, ahora con esos palos, cuchis que hay, con eso ya está como parcela siempre ya están dando vuelta así, como un corral, entonces ahí vamos achicando más” (AV~50, 2013, entrevista). Este territorio casi individual es comprendido por poco como un terreno privado, a pesar de que forma parte del territorio comunitario del *ayllu*.

De modo que no es raro escuchar ideas de intentar convertir el territorio comunitario en territorio individual:

[L]a gente había votado por tierras comunitarias, pero ahora se ha visto que no es bueno, digamos, en sí, no está en derechos reales, en sí, digamos, yo de mi tierra yo quiero pagar impuestos, pero no puedo pagar impuestos porque son tierras comunitarias, entonces, si hubiera sido otro tipo de tierras, entonces yo me inscribiría en derechos reales, me metería a catastro, derechos reales y pagaría impuesto, y para un negocio, con esa tierra, con ese documento de tierra, puedo sacar préstamo del banco ¿no? Para mejorar, pero aquí ya no se puede con estas tierras. En eso, a manera de conocimiento, digamos, las personas que, los papás no han tenido esa información, entonces ahora reniegan algunas personas: cómo así, no debería ser tierras comunitarias (A24, 2013, entrevista).

La exageración del cerco de las *sayañas* ha llevado a alambrar incluso algunos caminos de uso comunitario. De manera que se transforma un territorio que antes era abierto (para el tránsito de los curahuareños) a un territorio cerrado. Es así que en la actualidad resulta más difícil movilizar el ganado camélido de un lugar a otro: “[c]uando nosotros nos trasladamos, por ejemplo, este caballero ha tenido sus animales que quiere llevar a la serranía, antes iba camino directo, acá al cerro. ¿Pero ahora qué ocurre?, que tiene que dar una vuelta por no perjudicar al vecino por su alambrado y llegar así. Lo que lo hacía en un día, ahora lo tiene que hacer en tres días” (D~45, 2013, entrevista).

Imagen 7: El cerco del camino al *ayllu*



**Fuente y elaboración:** Carla Rodas, fotografía tomada el 22 de mayo de 2013.

Y este intenso interés por cercar ocasionó otro conflicto, el alambrado de los bofedales (que antes podían ser de uso común). Así, la apropiación de algunos bofedales llevó a que algunas *sayañas* se encuentren lejos de una fuente de agua: “[n]ormalmente, antiguamente, antes todos tenía derecho al agua. Digamos acá había un vecino, dos vecinos, tres vecinos, cuatro, cinco, seis, siete, entonces como este era la vertiente todos los animales iban a beber cada uno. ¿Pero qué ocurre?, resultado que hay gente inescrupulosa que lo toma el cercado de ahí y le estamos quitando el agua” (D~45,



2013, entrevista). Por este motivo, hoy en día, se está buscando implementar más proyectos que abran pozos de agua.

De esta forma se agravaron los conflictos territoriales dentro de Curahuara de Carangas y principalmente a partir del cambio en la relación del curahuareño con la llama y la alpaca. La relación de dominio hacia el camélido (sin compañerismo) originó que los curahuareños en la actualidad tengan una perspectiva más individual. Por ende, el territorio comunitario (abierto) pierde su valor ante un territorio casi individual (cerrado) con el que consideran pueden mejorar y desarrollarse:

Y una premisa principal de mi cuenta será que el dominio en el que seres humanos están involucrados como seres sociales entre sí no se puede establecer rígidamente separado desde el dominio de su implicación con los componentes no humanos del medio ambiente. Por lo tanto, cualquier transformación cualitativa en las relaciones ambientales es probable que se manifieste de manera similar tanto en las relaciones que se extienden hacia los seres humanos y animales en los que se obtener entre ellos en la sociedad (Ingold, 2000: 61)<sup>126</sup>.

Así, se corre el riesgo de que este cambio a nivel del *ayllu* afecte la organización territorial a nivel de la *marka*. De este modo se transformaría radicalmente una organización territorial basada en la flexibilidad y en el movimiento (territorio construido a partir del modo de vida curahuareño) a una organización territorial inflexible y estática. Asimismo, la percepción del territorio comunitario, disperso y extendido se cambiaría a un territorio individual y cerrado por fronteras.

Y todo esto debido a la inclinación por un proceso de individualización, el cual se originó en el momento en que se comienza a perder la percepción del camélido como “compañero”. De esta manera, el movimiento comienza a perder relevancia en la producción territorial, en la cultura y en el modo de vida curahuareño. Por consiguiente, existe el peligro de que los *residentes* (tras una exagerada idea de cercar las *sayañas*) ya no retornen a Curahuara de Carangas, dado a que las *sayañas* están adquiriendo un carácter por poco individual a razón de la búsqueda del “desarrollo humano sostenible”:

Este proceso territorial de individualización conlleva una individualización de los procesos de propiedad y uso de la tierra, lo que está en la base de muchos procesos de disolución de formas

---

<sup>126</sup> Texto original en inglés: “[a]nd a leading premise of my account will be that the domain in which human persons are involved as social beings with one another cannot be rigidly set apart from the domain of their involvement with non-human components of the environment. Hence, any qualitative transformation in environmental relations is likely to be manifested similarly both in the relationships that humans extend towards animals and in those that obtain among themselves in society” (Ingold, 2000: 61).

comunitarias de identidad y también en la desaparición de derechos universales sobre ciertas áreas significativas en términos ambientales (Paniagua-Mazorra, 2008: 651).

Así, la percepción del territorio-red tiende a reestructurarse de una manera radical, y es muy probable que sea comprendida a partir de la discontinuidad. El territorio de Curahuara de Carangas a lo largo de la historia nunca fue comprendido como discontinuo, a razón que los movimientos conseguían que el territorio se amplíe sin perder su continuidad. Por ende, cabe la posibilidad de que las prácticas cohesionadoras vayan perdiendo relevancia (en especial aquellas que implican quedarse más tiempo en Curahuara de Carangas).

Para finalizar, en el presente acápite se intentó reflexionar sobre los efectos de la implementación de proyectos para el “desarrollo” supuestamente “sostenible”. De manera que se ejecutaron estos planes sin considerar que los modos curahuareños de crianza de camélidos ya eran sostenibles. Y que esta forma de percibir al camélido (relación mantenida desde las épocas pre-inkas) era un elemento significativo para el territorio y la cultura curahuareña.

## CAPÍTULO VI CONCLUSIONES

El análisis del presente trabajo reflexiona la última construcción territorial curahuareña que se viene dando desde hace seis años atrás (por la implementación de proyectos de cercos para el ganado camélido). Esta última producción territorial comprende cambios radicales respecto a la cultura y al modo de vida curahuareño. De esta manera, se producen una serie de transformaciones en la *marka* con el afán de lograr “modernidad”, “desarrollo” o estar “mejor”.

Estos cambio comenzaron a surgir a partir de la implementación de proyectos de “desarrollo humano sostenible” respecto a la crianza del ganado camélido. Es así que la ejecución de estos proyectos cambiaron las prácticas cotidianas realizadas en Curahuara de Carangas. Asimismo, y resulta ser la más importante reforma, se transformó la relación sostenida entre el curahuareño y el camélido: de un vínculo de compañerismo a un vínculo netamente económico.

Aquí, los cambios ocurridos en Curahuara de Carangas fueron dados en tres ámbitos: 1) la relación entre el curahuareño y el camélido, 2) la movilidad espacial de la población, y 3) la percepción del territorio. Estos tres ámbitos están profundamente conectados, de manera que si existe alguna reforma en uno de ellos, por consiguiente, cambian los otros dos. De la misma manera, si existe cierto cambio en la familia curahuareña, por ende, se transforma el *ayllu* y la *marka*.

Se comenzará analizando el primer punto: la relación del curahuareño con el ganado camélido. La relación entre el ser humano andino y el camélido se origina en épocas pre-inkas, tras realizar movilidades hacia las costas de Chile. Esta relación era percibida como compañerismo, debido a la autonomía que tenía el camélido. De esta manera, el ser humano andino aprendió a imitar los comportamientos del camélido: en especial el relacionado a su intenso movimiento de un lugar a otro para buscar nuevos pastos.

De este modo se inicia un vínculo especial y se humaniza al camélido como si fuera un curahuareño más. Es así que el camélido es percibido como una persona, como parte de la familia, como un regalo sagrado y como parte del todo. Y, por este motivo es cuidado con mucho aprecio y dedicación, a pesar de que el camélido es bastante independiente y conoce cuándo y con qué alimentarse.

Los cambios ocurridos en esta relación surgieron a partir de la implementación de cercos para la crianza del camélido. Si bien estos cercos tienen sus ventajas (se controla la reproducción y alimentación del camélido), a la larga ocasionan el abandono del ganado por parte de las personas (debido a que no se necesita mayores cuidados por el cerco). De manera que se comienza a considerar al camélido más como un producto que como un acompañante de los desplazamientos y de la vida.

El segundo ámbito hace referencia a los cambios en la movilidad espacial de la población. De hecho, los movimientos están profundamente relacionados con el camélido. Es gracias a este animal que en épocas remotas podían trasladarse hasta las costas del Pacífico. Y, aunque posteriormente el área de tránsito del curahuareño y la llama y la alpaca se fue achicando, se realizaron movilidades entre las diferentes zonas del *ayllu*.

Así, la movilidad espacial realizada desde épocas remotas forma parte del modo de vida curahuareño, de manera que la interacción con el “mundo exterior” es una actividad habitual en Curahuara de Carangas. Hoy en día las movilidades hacia Chile aún se siguen realizando, pero también existen otros lugares hacia donde se mueven frecuentemente: las ciudades de Cochabamba, La Paz y Oruro.

De esta manera, resulta tan frecuente la movilidad espacial que los *residentes* (los curahuareños que viven en otros sitios) no se separan del *ayllu* y de la *marka* a pesar de sus desplazamientos. Aquí, las prácticas cohesionadoras juegan un papel primordial para unir a todos los miembros del *ayllu* y de la *marka* en ciertos eventos y momentos: la toma de cargo de autoridades, las festividades, los partidos de fútbol y las actividades en torno a la crianza de la llama. De tal forma no se pierde la conexión con el grupo y tampoco con el territorio.

Este modo de vida (incrustado en la cultura curahuareña) se va transformando junto con la relación curahuareño-camélido y junto a las percepciones del territorio. La movilidad espacial parece cambiar de una situación habitual (del modo de vida) a una circunstancia extraordinaria (migración traspasando fronteras). Es así probable que los *residentes*, tras considerar los efectos ocasionados por la implantación de estos proyectos de “desarrollo”, decidan asistir en muy pocas ocasiones a Curahuara de Carangas, de tal manera que las prácticas cohesionadoras van perdiendo paulatinamente su sentido.

Y, continuamos con el tercer ámbito para reflexionar: el cambio en la percepción del territorio. Esta transformación se da en los diferentes niveles del grupo: en la familia, en el *ayllu*, y en la *marka*. Es así que este cambio afecta la percepción desde la *sayaña* familiar hasta el territorio-red de la *marka*.

El *ayllu* estaba compuesto antiguamente por *sayañas* de uso familiar y tierras de uso común (donde pastoreaban las llamas y las alpacas). Mientras que la *marka* estaba conformada por lugares cercanos y por lugares lejanos (territorio-red): una organización territorial que en épocas pre-coloniales fue dispersa y en tiempos más recientes fue extensa. De esta forma, en ambos casos existieron transformaciones radicales tras la implementación de los cercos de las llamas y las alpacas.

Si bien los cercos estaban destinados a los camélidos, también fueron utilizados para rodear las *sayañas* familiares, de manera que se agravaron los conflictos entre vecinos del *ayllu*. Y, de hecho, en la actualidad es tan extrema la “moda” del cercado que se ha llegado a alambrar caminos comunitarios y bofedales que antiguamente eran de uso común.

De la misma manera se cambió el manejo territorial, el cual era apropiado por medio de la movilidad espacial. Hoy en día es más difícil trasladarse de un lugar a otro junto al ganado camélido ya que los cercos cortan el camino. Ya no se puede transitar libremente entre las *sayañas* del *ayllu*, lo que se hacía frecuentemente en épocas pasadas.

De tal forma, el cambio en el manejo territorial del *ayllu* afecta a la percepción del territorio de la *marka*. Es probable que el manejo continuo y extendido del territorio se reduzca a áreas discontinuas que corren el peligro de desfragmentarse al no existir muchos desplazamientos. Asimismo, es probable que la flexibilidad que caracterizaba al territorio curahuareño vaya perdiéndose con los años y se transforme de un territorio abierto a un territorio cerrado por fronteras fijas.

Estos proyectos de cercado de llamas y alpacas (implementados con el afán de mejorar la crianza del ganado camélido, mitigar los efectos del cambio climático y evitar la sobreutilización de los bofedales) han ocasionado más desventajas que beneficios a nivel de organización territorial. Si bien podría mejorar el nivel económico (aunque aún no se han visto los resultados finales), afecta todo un modo de vida elaborado y reelaborado con el pasar de los siglos. En este sentido, dejar de lado las

ideas comunitarias por ideas de individualización podría acarrear la pérdida del territorio comunitario.

Es más, en la actualidad algunos curahuareños (especialmente los jóvenes que retornaron después de sus estudios) consideran “mejor” la transformación del territorio comunitario a un territorio casi individual. Todo con el fin de “mejorar” económicamente tras reflexionar sobre los problemas a los que acarrearán el aumento de la población (de los herederos de las *sayaña* familiar). Es así que se comienzan a achicar las áreas de pastoreo, de manera que se tiene menos cantidad de ganado.

Sin embargo, no se considera que el achicamiento de las *sayañas* se da a razón de los cercos de sus tierras. Y, las *sayañas* abiertas originalmente (que antes tenían demarcaciones borrosas) comienzan a percibirse más pequeñas, sin la posibilidad de extenderse. Así, es común escuchar en las reuniones conflictos debido al alambrado de las *sayañas*, ya que (y citando a un curahuareño) “algunos vecinos siempre quieren un poquito más” (AV~50, 2013, entrevista) a razón del reducido tamaño de la tierra familiar.

Por este motivo es necesario reflexionar si vale la pena perder toda esta organización territorial, que duró desde la pre-colonia hasta la actualidad, por una “mejoría” a nivel económico. Si uno se pone a analizar mejor esta situación se da cuenta que los territorios de uso común y las áreas extendidas tenían un profundo vínculo con las personas que se desplazaban del grupo. Así, es muy probable que estas personas no se sintieran desarraigadas de su tierra, a pesar de sus movimientos de un lugar a otro.

Aquí se creaban prácticas y momentos cohesionadores que, gracias a la movilidad espacial, fortalecían los lazos del grupo y conectaban todo el territorio horizontal. Es así que se mantenía el territorio comunitario de Curahuara de Carangas, y el hecho de su flexibilidad le permitía reconstruirse a través del tiempo de acuerdo a los contextos, pero sin cambiar la esencia principal del territorio abierto: los movimientos espaciales. En este sentido, el territorio curahuareño se organizaba de tal forma que no se desfragmentaba a pesar de influencias externas.

En la actualidad, todo este modo de manejar el territorio corre el peligro de perderse a causa del cercado. Desde la reflexión realizada tras el trabajo de campo y el análisis de documentos sería deseable lograr la preservación de esta percepción

territorial. Esto evitaría mayores conflictos territoriales entre los miembros del *ayllu* y fomentaría el retorno de los *residentes* a Curahuara de Carangas.

Así, no se desfragmentaría el territorio comunitario que perduró desde épocas pasadas. De esta manera se debería revalorizar los territorios de uso común e impedir los nuevos problemas que se vienen dando durante este último año: el acceso a bofedales para la alimentación y la proporción de agua para el ganado camélido. Por ende, se mantendría el derecho común a ciertas tierras y los *residentes* no se sentirían desarraigados.

Esta es una propuesta que podría parar la transformación radical hacia una percepción más “individualizada” y “moderna” (en busca del desarrollo) del curahuareño. De manera que se mantenga la organización territorial construida a partir del reflejo de la relación entre el curahuareño y el camélido. Sin embargo, es necesario realizar una nueva investigación que reflexione el nuevo PDM-O (que actualmente se está construyendo) y los nuevos acontecimientos acaecidos por este alambrado intenso, debido a que (tal como había señalado desde el inicio) Curahuara de Carangas se encuentra en un proceso paulatino de transformación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acheson, James (2001). *Capturing the Commons: Devising Institutions to Manage the Maine Lobster Industry*. Orono: University of Maine.
- Adler de Lomnitz, Larissa (1993). *Cómo sobreviven los marginados*. México D.F.: Siglo XXI.
- Adler de Lomnitz, Larissa (1998). *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de Antropología*. México D.F.: Flacso.
- Aguilar, Federico (1988). "El agua como recurso de propiedad común: Una perspectiva económica". *Estudios regionales* N° 20: 17-32.
- Angelo, Dante (2003). *La cultura Chicha. Aproximaciones al pasado prehispánico de los valles sur andinos*. Tupiza: GMT.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands = La frontera. The new mestiza*. California: Spinster/Aunt Lute.
- Appadurai, Arjun (2004). "Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography". En *The anthropology of space and place: Locating culture*, Setha Low y Denise Lawrence-Zuñiga (eds.): 337-349. Oxford: Blackwell Publishing.
- Ascarrunz, Beatriz (2011). "El Vivir Bien como sentido y orientación de políticas públicas". En *Vivir Bien. ¿Paradigma no capitalista?*, Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (coord.): 423-437. La Paz: Cides-Umsa.
- Ayllu Sartañani (1995). *Perspectivas de descentralización en Karankas: la visión comunitaria*. La Paz: Proade-Ildis.
- Barnes, John (1971). "Networks and Political Process". En *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*, Clyde Mitchell (ed.):51-76. Manchester: Manchester University Press.
- Barth, Fredrik (1961). *Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*. Oslo: Oslo University Press.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton Blanc (2003). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Londres: Routledge.
- Basso, Keith (1996). *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Santa Fe: University of New Mexico Press.
- Bastien, Joseph (1996). *La montaña del cóndor*. La Paz: Hisbol.
- Beck, Ulrich (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
- Berg, Ulla y Karsten Paerregaard (2005). "Introducción". En *El 5to suyo. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana*, Ulla Berg y Karsten Paerregaard (eds.):pp. 11-34. Lima: Iep.
- Bott, Elizabeth (2001). *Family and Social Network*. Londres: Routledge.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse (1978). "L'espace aymara: urco et uma". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 33 (5-6): 1057-1080.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse (1987). *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz: Hisbol/Ifea.
- Browman, David (1974). "Pastoral Nomadism in the Andes". *Current Anthropology* 15 (2): 188-196.
- Browman, David (1981). "New Light on Andean Tiwanaku: A detailed reconstruction of Tiwanaku's early commercial and religious empire illuminates the processes by which states evolve". *American Scientist* 69 (4): 408-419.
- Codepo (2004). *Estudio de la migración interna en Bolivia*. La Paz: Grupo Design.



- Condarco, Ramiro (1971). *Escenario andino y el hombre*. La Paz: Renovación.
- Cottyn, Hanne (2012a). "Conclusiones del coloquio etnohistoria de Jach'a Carangas. Oruro, 9 y 10 abril 2012". Disponible en [http://cepaoruro.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=856:no713-conclusiones-del-coloquio-etnohistoria-de-jacha-carangas-17-04-12&catid=10:chiwanku&Itemid=33](http://cepaoruro.org/index.php?option=com_content&view=article&id=856:no713-conclusiones-del-coloquio-etnohistoria-de-jacha-carangas-17-04-12&catid=10:chiwanku&Itemid=33), visitado en septiembre, 20 del año 2013.
- Cottyn, Hanne (2012b). "Entre comunidad indígena y Estado liberal: Los «vecinos» de Carangas (siglos XIX-XX)". *Boletín Americanista* N° 65: 39-59.
- Cottyn, Hanne (2012c). "¿Ruptura sin reforma? El proceso de la Reforma Agraria en Turco". En *Turco marka. Hombres, dioses y paisaje en la historia de un pueblo orureño. Historia-arqueología-arquitectura*, Ximena Medinacelli (coord.): 161-190. La Paz: Ieb.
- Dandler, Jorge (1983). *Diversificación, procesos de trabajo y movilidad espacial en los valles y serranías de Cochabamba*. La Paz: Ceres.
- Dandler, Jorge y Carmen Medeiros (1985). *Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia, a la Argentina: Patronos e impactos en las áreas de envío*. Cochabamba: Ceres/Mimeo.
- De Certeau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México D. F.: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- De la Torre Ávila, Leonardo (2006). *No llores, prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo*. La Paz: Fundación PIEB/Ifea/UCB.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2004). *A Thousand Plateaus*. New York: University of Minnesota Press.
- Delgado, Ovidio (2003). *Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Ret.
- Dollfus, Olivier. 1991. *Territorios andinos, reto y memoria*. Lima: Ifea/Iep.
- Echeverri, Juan (2004). "Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?". En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre Surralles y Pedro García (eds.): 259-275. Copenhague: Iwgia.
- Epstein, Richard Arnold (1971). "The network and urban social organization". En *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*, Clyde Mitchell (ed.):77-116. Manchester: Manchester University Press.
- Escobar, Arturo (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida y redes*. Popayán: Envión.
- Fam (2010). *Autonomías indígenas, un proceso a construir*. La Paz: Fam-Bolivia.
- Flick, Uwe (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata y Fundación Paideia Galiza.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2009). *Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gelles, Paul (2005). "Transformaciones en una comunidad andina transnacional". En *El 5to suyo. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana*, Ulla Berg y Karsten Paerregaard (eds.):pp. 69-96. Lima: Iep.

- Gupta, Akhil y James Ferguson (2001). "Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference". En *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Akhil Gupta y James Ferguson (eds.):33-51. Durham: Duke University Press.
- Hall, Edward (1966). *The hidden dimension*. New York: Doubleday.
- Hardin, Garret (1968). "The Tragedy of the Commons". *Science* 162 (3859): 1243-1248.
- Harris, Olivia (1987). *Economía étnica*. La Paz: Hisbol.
- Heidegger, Martín (1996). *El problema de la trascendencia y el problema de ser y tiempo*. Santiago: Arcis.
- Husserl, Edmund (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía de la fenomenología*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ingold, Tim (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Instituto Geográfico Militar (s/f). "Mapa Político". Disponible en <http://www.igmbolivia.gob.bo/download.php>, visitado en septiembre, 27 del año 2012.
- Instituto Nacional de Estadística (2001). "Curahuara de Carangas". Disponible en <http://www.ine.gob.bo/publicaciones/visorPdf.aspx?Codigo=040401&tipo=1>, visitado en septiembre, 27 del año 2012.
- Khazanov, Anatoly (1994). *Nomads and the outside world*. Wisconsin: The University of Wisconsin Street.
- Kearney, Michael (2004). *Changing fields of Anthropology*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Kyle, David (2000). *Transnational peasants. Migrations, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*. Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Langer, Erick (2009). "Bringing the Economic Back In: Andean Indians and the Construction of the Nation-State in Nineteenth-Century Bolivia". *Journals Latin Americans Studies* N° 41: 527-551.
- Lefebvre, Henri (1996). *The production of space*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Lima, Pilar (2012). "Caranguillas: ¿la capital pre-inca de los Carangas? Re-estructuración de la perspectiva territorial a partir de la presencia de los Inkas". En *Turco marka. Hombres, dioses y paisaje en la historia de un pueblo orureño. Historia-arqueología-arquitectura*, Ximena Medinacelli (coord.): 49-73.
- Lugones, María (1992). "Playfulness, World-Traveling, and Loving Perception". En *Women, Knowledge, and Reality. Explorations in Feminist Philosophy*, Ann Garry y Marilyn Pearsall (eds.): 275- 290. New York: Routledge.
- Marcus, George y Michael Fischer (1986). *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mayer, Adrian (1966). "The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies". En *The Social Anthropology of Complex Societies*, Michael Banton (ed.): 97-122. Londres: Tavistock.
- Mayer, Philip (1961). *Townsmen or Tribesmen?* Capetown: Oxford University Press.
- Mazurek, Hubert (2006). *Espacio y territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social*. La Paz: Ird/Fundación PIEB.

- Mazurek, Hubert (2009). "Migraciones y dinámicas territoriales". En *Migraciones contemporáneas. Contribución al debate*, Cecilia Salazar (ed.): 11-33. La Paz: Cides-Umsa.
- Medinacelli, Ximena (2012). "Paisaje en movimiento. Turco y la erupción del Huayna Putina". En *Turco marka. Hombres, dioses y paisaje en la historia de un pueblo orureño. Historia-arqueología-arquitectura*, Ximena Medinacelli (coord.): 21-47. La Paz: Ieb.
- Medinacelli, Ximena (2010). *Sariri. Los llameros y la construcción de la sociedad colonial*. La Paz: Ifea/Plural/Asdi/Ieb.
- Medinacelli, Ximena (2005). "Los pastores andinos: una propuesta de lectura de su historia. Ensayo bibliográfico de etnografía e historia". *Bulletin Ifea* 34 (3): 463-474.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962). *Phenomenology of Perception*. New York: Humanities Press/Routledge & Kegan Paul.
- Michel, Marcos (2000). "El señorío prehispánico de Carangas". Disertación para el diplomado superior en derechos de los pueblos indígenas. Universidad de la Cordillera.
- Mitchell, Clyde (1971). "The concept and Use of Social Network". En *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*, Clyde Mitchell (ed.):1-50. Manchester: Manchester University Press.
- Municipio de Curahuara de Carangas (2009). "El municipio de Curahuara de Carangas". *Revista de promoción del territorio Curahuara de Carangas*, marzo de 2009.
- Municipio de Curahuara de Carangas (2007a). *Plan de desarrollo municipal originario. Municipio de Curahuara de Carangas. Oruro, Bolivia, Quinquenio 2007-2011*. Curahuara de Carangas: Consejo de Autoridades Originarias Curahuara Marca.
- Municipio de Curahuara de Carangas (2007b). *Plan maestro de camélidos 2007-2011*. Curahuara de Carangas: Consejo de Autoridades Originarias Curahuara Marca.
- Murra, John (1975). *Las formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Iep.
- Núñez, Lautaro y Tom Dillehay (1995). *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e interacción económica*. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.
- O'Connor, Martin (1994). "El mercadeo de la naturaleza. Sobre los infortunios de la naturaleza capitalista". *Ecología política. Cuadernos de debate internacional* N° 7: 15-34.
- Ortiz, Renato (2002). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Paerregaard, Karsten (2000). "Procesos migratorios y estrategias complementarias en la sierra peruana". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* N° 69: 69-80.
- Paerregaard, Karsten (2008). "Transnacionalismo andino: Migración y desarrollo en dos pueblos peruanos". En *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Alicia Torres y Jesús Carrasco (eds.):pp. 109-126. Quito: Flacso/Unicef Tacro)/Aecid.
- Pauwels, Gilberto (1983). *Dorpen en gemeenschappen in de Andes: socio-culturele veranderingen bij Boliviaanse Aymara*. Lovaina: Katholieke Universiteit Leuven.

- Paniagua-Mazorra, Ángel (2008). “La individualización del mundo rural. Dimensiones analíticas para ¿un concepto generalizable?”. *Economía, sociedad y territorio* 3 (27): 639-659.
- Paul-Lévy, Françoise y Marion Segaud (1983). *Anthropologie de l'espace*. París: Centre Georges Pompidou/ Centre de Création Industrielle.
- Pauw, Berthold Adolf (1963). *The Second Generation: A Study of the Family Among Urbanized Bantu in East London*. Capetown: Oxford University Press.
- Piaget, Jean (1983). *La psicología de la inteligencia*. Barcelona: Crítica.
- Pierre, George (1966). *Sociologie et géographie*. París: Presses Universitaires de France.
- Platt, Tristán (1976). “Espejos y maíz. Temas de la estructura simbólica andina”. *Cuadernos de investigación* N° 10: 1-70.
- Raffestin, Claude (1980). *Pour une Géographie du Pouvoir*. París: Litec.
- Ramírez, Jacques (2009). “Ecuador migrante: redes, repertorios de acción y espacio social transnacional”. En *Migraciones contemporáneas. Contribución al debate*, Cecilia Salazar (ed.): 221-257. Cides-Umsa.
- Riviere, Gilles (1982). “Sabaya: Structures-economiques et représentations symboliques dans le Carangas-Bolivie”. Disertación doctoral. Universidad de París.
- Riviere, Gilles (1983). “Quadripartition et ideologie dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie)”. *Bulletin Ifea* N° 3-4: 41-62.
- Rodas, Carla (2011). “‘Siempre llevo mi tierra conmigo’. Movilidad, territorialidad e identidad en el Municipio de Coroico (Dpto. La Paz, Bolivia 2007-2009)”. Disertación para licenciatura. Universidad Mayor de San Andrés.
- Rojas, Ramiro (2009). *Estado, territorialidad y etnias andinas. Lucha y pacto en la construcción de la nación boliviana*. La Paz: Umsa/Asdi-Sarec.
- Rostworowski, María (2005). “Redes económicas del Estado inca: el ‘ruego’ y la ‘dádiva’”. En *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*, Víctor Vich (ed.): 15-47. Lima: Iep.
- Sack, David (1986). *Human Territoriality. Its theory and history*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Sainz, Jorge. (2009). *La cuestión del nivel intermedio en la política socio espacial boliviana: El caso de la cuenca del río Desaguadero y el lago Poopó*. La Paz: Umsa/Asdi-Sarec.
- Santos, Milton (1996a). *De la totalidad al lugar*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Santos, Milton (1996b). *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Smith, Peter y Luis Guarnizo (1998). “The locations of transnacionalism”. En *Transnacionalism from below. Comparative Urban and Community Research*, Peter Smith y Luis Guarnizo (eds.): 3-34. New Brunswick: Transaction Publisher.
- Thoa (1995). *El ayllu: pasado y futuro de los pueblos indígenas*. La Paz: Aruwiwiri.
- Velasco, Honorio (2007). *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- Veltz, Pierre (1996). *Mondialisation villes et territoires: L'économie d'archipel*. París: Presses Universitaires de France.
- Vidal de Blache, Paul (1921). *Principes de géographie humaine*. Paris: Armand Colin.
- Vigotsky, Lev (1925). “Soznanie kak problema psijologuii povedenia”. En *Psikhologuiia i marksizm*, Konstantin Kornilov (ed.): 38-59. Leningrado, Rusia: Gosizdat.

- Wachtel, Nathan (1974). "Le dualisme Chipaya compte-rendu de mission". *Bulletin Ifea* N°3: 55-65.
- Wolf, Erick (1987). *Europa y la gente sin historia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Yampara, Simón (2001). *El ayllu y la territorialidad en los andes. Una aproximación a Chambi Grande*. El Alto: Qamán Pacha Cada-Upea.

### **DOCUMENTOS**

- Decreto Supremo N° 2637 (decreto supremo). 25 de julio del año 1951.
- Decreto de ley N° 3464. 2 de agosto del año 1953.
- Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. Febrero del año 2009.
- La Patria (2011). "Fondo indígena financia recursos para 10 proyectos en Curahuara de Carangas", sección: s/r, noviembre 13.
- Ley de la Participación Popular. 20 de abril del año 1994.
- Ley de Exvinculación. 5 de octubre del año 1874.
- Ley del 5 de septiembre (ley). 1826.
- Ley N° 292 (ley). 11 de noviembre del año 1950.
- Ley N° 519 (ley). 9 de mayo del año 1980.
- Ley N° 804 (ley). 28 de febrero del año 1986.
- Ley N° 1260 (ley). 12 de septiembre del año 1991.
- Ley N° 3157 (ley). 25 de agosto del año 2005.

### **ENTREVISTAS**

- A24, 22 de mayo de 2013.
- AV~50, 10 de junio de 2013.
- C79, 23 de mayo de 2013.
- CH33, 21 de mayo de 2013.
- DR~45, 10 de junio de 2013.
- X~35, 13 de febrero de 2013.

## ANEXOS

Fotografía del *ayllu Sullka Uta Salla Kollana*



**Fuente y elaboración:** Carla Rodas, fotografía tomada el 23 de julio de 2013.

Fotografía del *ayllu Taypi Uta Collana*



**Fuente y elaboración:** Carla Rodas, fotografía tomada el 21 de mayo de 2013.

Fotografía de la sala de reuniones del *ayllu Taypi Uta Choquemarka*



**Fuente y elaboración:** Carla Rodas, fotografía tomada el 23 de julio de 2013.

Fotografía de la capital Curahuara de Carangas



**Fuente y elaboración:** Carla Rodas, fotografía tomada el 27 de enero de 2013.

## ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

<b>Contenido</b>	<b>Páginas</b>
Imagen 1: <i>Residente</i> de Arica en la festividad de carnavales.....	69
Imagen 2: Strongets contra Cordillera.....	70
Imagen 3: Llamas adornadas en la fiesta de carnavales.....	77
Imagen 4: Pinturas de llamas en las cuevas de Curahuara de Carangas.....	82
Imagen 5: Inauguración de los proyectos con el apoyo del Fondo Indígena.....	89
Imagen 6: Las llamas cercadas dentro de una <i>sayaña</i> .....	91
Imagen 7: El cerco del camino al <i>ayllu</i> .....	96
Mapa 1: Mapa político del Estado Plurinacional de Bolivia. Ubicación de Curahuara de Carangas.....	16
Mapa 2: Mapa político-administrativo del Municipio de Curahuara de Carangas.....	17
Mapa 3: Mapa de la organización socio-espacial de la unidad étnica mayor Karankas.....	18
Mapa 4: Los señoríos aymaras (mapa realizado a partir de la lista de mitayos de Capoche).....	22
Mapa 5: Principales <i>markas</i> de Carangas, en base a Riviere (1982).....	25
Mapa 6: Áreas de movilización de los Carangas, Harris (1987).....	30
Mapa 7: Valladas (límites) de Carangas y otros cacicazgos.....	31
Mapa 8: Microregiones y <i>ayllus</i> de Curahuara.....	53
Mapa 9: Territorio-red de Curahuara de Carangas.....	63
Tabla 1. Parcialidades, <i>Ayllus</i> , Zonas y/o Centros Poblados.....	19
Tabla 2. Repartición de los señoríos aymaras según la división urco/uma.....	23
Tabla 3. Carangas antes y después de las <i>reducciones</i> .....	24
Tabla 4. Distribución de parcialidades y <i>ayllus</i> del siglo XVII al siglo XX.....	26
Tabla 5. Datos del padrón de ausentes de Curahuara de Carangas, año 1686.....	32
Tabla 6. Autoridades originarias de Curahuara de Carangas.....	67