

QHAPAQÑAN

CAMINOS DE INTEGRACIÓN

BOLIVIA

Qhapaq Ñan

Camino de integración

Bolivia



Ministerio de Culturas y Turismo

Wilma Alanoca Mamani
Ministra de Culturas y Turismo

Rodolfo Machaca Yupanqui
Feliciano Vegamonte Vergara
Viceministro de Interculturalidad

José Ricardo Cox Aranibar
Viceministro de Turismo

Leonor Cuevas Verduguez
Directora General de Patrimonio Cultural

Erika Fireley Alavi Laura
Jefa de Gestión de Turismo Comunitario

Juan Carlos Patón Flores
Coordinador de Caminos Prehispánicos Bolivia

Alfredo Pacheco Solares
Arqueólogo Medioambiente Qhapaq Ñan

Richard Mujica Angulo
Profesional Antropólogo

Adhemar Milán Vega Sejas
Técnico Departamental y Municipal

Ronald Ortube Betancourt
Técnico Especialista en GIS

Acude SRL.

María del Pilar Lima Torrez
Coordinadora, Sistematización Qhapaq Ñan

Cecilia Ganem Urgel – Luis M. Viviani Burgos
Responsables Arqueología

Luisa Alvarado Cruz
Responsable Antropología

Gabriela Candia Torrico
Responsable Turismo

Javier Calderón Russo
Responsable GIS

Cristina Wayar Soux
Edición

Nubia Álvarez – Natalia Gil Ostria
Diseño y Diagramación

Peter Ríos
Fotografía

Esta publicación ha sido realizada en el marco del proyecto “Desarrollo de capacidades locales para la promoción del turismo cultural comunitario integrando el Qhapaq Ñan en Bolivia, Perú y Ecuador”, financiado por la Agencia Italiana para la Cooperación al Desarrollo, y ejecutado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en coordinación con el Ministerio de Culturas y Turismo de Bolivia.

Las opiniones expresadas en esta publicación pertenecen exclusivamente a su autor o autores y no reflejan necesariamente la opinión del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, de su Junta Ejecutiva, ni de la Agencia Italiana para la Cooperación al Desarrollo.

DL: 4 - 1 - 506 - 18 P.O.

ISBN: 978 - 99974 - 376 - 1 - 7

Impreso en Bolivia

Magister Impresores
magisterimpresores@gmail.com
Telf.: 222 49 50

“Las denominaciones empleadas en este mapa y la forma en que aparecen presentados los datos que contiene no implican, de parte de la Secretaría de las Naciones Unidas, juicio alguno sobre la condición jurídica de países, territorios, ciudades o zonas, o de sus autoridades, ni respecto de la delimitación de sus fronteras o límites”.

Índice de contenidos

PRESENTACIÓN

PRÓLOGO	8
La implementación del Qhapaq Ñan , sistema vial andino.....	8
Nominación del Qhapaq Ñan como Patrimonio Mundial de la Humanidad.....	8
Nominación del Qhapaq Ñan en Bolivia	9
Las primeras huellas del Qhapaq Ñan	10
Sistematización del Qhapaq Ñan en Bolivia	11

CAPÍTULO 1: Rutas de INTERCAMBIO E INTEGRACIÓN

12

Recorrido arqueológico

Los caminos: vías articuladoras	14
Procesos de construcción de caminos previos al sistema vial andino.....	14
Wankarani y Chiripa: los antecesores de Tiwanaku.....	16
Tiwanaku: el primer estado en los andes sur - centrales.....	16
Mapa: Qhapaq Ñan caminos de integración - Bolivia.....	17
El periodo de los desarrollos regionales	18
El Horizonte Tardío.....	18
Las rutas: redes de producción, intercambio y cultura	19

CAPÍTULO 2: Ruta de los MÉDICOS HERBOLARIOS.....

20

Recorrido arqueológico

Charazani y los valles del Norte de La Paz en la época preincaica	22
Presencia Inca en la región.....	22
Mapa de la ruta de los médicos herbolarios	23
Los caminos de Charazani	24

Recorrido antropológico

Patrimonio inmaterial de la región.....	27
Los Kallawayas y el Imperio Inca.....	28
El idioma Kallawayaya	29
El oficio de los médicos itinerantes Kallawayas	29
Ritual de iniciación Kallawayaya	30
Ritos de curación	31
Farmacopea vegetal	32
Los viajes de los Kallawayas	33
Música y danza de los Kallawayas	34

Recorrido turístico

Mapa: atractivos turísticos en la ruta de los médicos herbolarios	37
Pacha Trek.....	38
Área Natural de Manejo Integrado Apolobamba.....	40

CAPÍTULO 3: Ruta de la COCA

42

Recorrido arqueológico

Los Yungas en la época prehispánica	44
Mapa de la ruta de la coca	45
Pueblos que abrieron los caminos de Los Yungas	46
Principales vías prehispánica en Los Yungas	46

Recorrido antropológico

La coca en la época prehispánica: una aproximación etnohistórica	48
La coca durante la colonia.....	50
Usos de la coca	51

Recorrido turístico

Mapa: atractivos turísticos en la ruta de la coca	55
Choro y Takesi	56
Camino de la muerte	58
Saya afroboliviana	60

CAPÍTULO 4: Ruta del LAGO SAGRADO..... 62

Recorrido arqueológico

El lago Titicaca: origen de una práctica ideológica	64
Las islas del Sol y de la Luna	64
Mapa de la ruta del lago sagrado	65
Pariti: un caso excepcional de culto preincaico	66
Copacabana: un lugar sagrado en el tiempo.....	66

Recorrido antropológico

La peregrinación: la esencia de la ruta del lago sagrado	70
El culto al sol	71

Recorrido turístico

Mapa: atractivos turísticos en la ruta del lago sagrado	73
Península de Copacabana	74
Isla del Sol	76
Misterios del Titicaca	78

CAPÍTULO 5: Ruta de LA SAL..... 80

Recorrido arqueológico

Las rutas de la sal y la práctica del caravaneo de llamas	82
La ruta de los salineros: desde el altiplano hacia los valles.....	82
Mapa de la ruta de la sal.....	83
Arqueología regional en el sur de Bolivia.....	84
Llamas y la práctica del caravaneo a través del tiempo	85
La sal como bien simbólico y de intercambio	86

Recorrido antropológico

La feria como espacio de intercambio	88
Fiestas rituales y patronales.....	89
Mitología, tradición oral, ritos y danzas	90

Recorrido turístico

Mapa: atractivos turísticos en la ruta de la sal	95
Reserva Nacional de Fauna Andina Eduardo Abaroa (REA)	96
Complejo de aguas termales de Polques	98
Parque Nacional Sajama (PNS).....	100
Salar de Uyuni.....	102

CAPÍTULO 6: Ruta del MAÍZ	104
Recorrido arqueológico	
Presencia Inca en los valles de Bolivia	106
Mapa de la ruta del maíz.....	107
Red de caminos en los valles mesotermos	109
Recorrido antropológico	
La importancia del maíz a través del tiempo	112
Maíz y chicha	114
Sistema de trueque e intercambio	115
Ritualidad: entre la feria y la fiesta	116
Recorrido turístico	
Mapa: atractivos turísticos en la ruta del maíz	121
Incallajta	122
Fuerte de Samaipata	124
Asociación de Ecoturismo de la Yunga-mairana	126
CAPÍTULO 7: Ruta del GRAN PAITITÍ.....	128
Recorrido arqueológico	
La Amazonía: origen de una articulación vial interregional.....	130
Mapa de la ruta del Gran Paitití.....	131
Huellas Inca en tierras bajas	133
Recorrido antropológico	
La búsqueda del Paitití o El Dorado.....	135
Recorrido turístico	
Mapa: atractivos turísticos en la ruta del Gran Paitití.....	139
Chalalán Albergue Ecológico.....	140
Los caminos vivos.....	142
BIBLIOGRAFÍA CITADA	146
ANEXOS	
Metodología para la inventariación, jerarquización y	
categorización de los atractivos turísticos	159
Procedimiento de jerarquización	160
Fichas de atractivos turísticos.....	162
• Fuerte de Samaipata	162
• Ruinas de Incarrakay	165
• Pocona.....	168

Presentación

La nominación del *Qhapaq Ñan*, Sistema Vial Andino, declarado como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO el 21 de junio del 2014, ha supuesto para el Estado Plurinacional de Bolivia una revalorización del patrimonio cultural material e inmaterial con un carácter integrador y turístico, que no solamente articuló a los pueblos del Tawantisuyo en una época prehispánica, sino que en la actualidad y a pesar de las divisiones geopolíticas, hermanó a seis Estados Sudamericanos, demostrando de esta manera la importancia de integrar a las comunidades dentro de los complejos procesos de la conservación, salvaguarda y sostenibilidad en el tiempo de un patrimonio de valor excepcional.

Dentro de este marco, el Estado Plurinacional de Bolivia se encuentra plenamente comprometido con la salvaguarda, puesta en valor y registro de todo lo referente al patrimonio material e inmaterial asociado al *Qhapaq Ñan*, Sistema Vial Andino. Lamentablemente una gran parte de estas evidencias han sido destruidas o se hallan enterradas bajo carreteras y grandes construcciones en los centros urbanos, cuyo crecimiento acelerado en los últimos 30 años llevó a poner en alto riesgo a estos caminos, que en su época de auge fueron las venas principales de todo un complejo de redes de intercambio conformada y estructurada mucho antes de la llegada de los incas a territorio boliviano.

Esta pequeña muestra relaciona trabajos arqueológicos, antropológicos, etnohistóricos y un conjunto de potenciales turísticos, favoreciendo la interacción de los valores sociales, económicos, culturales, tecnológicos, políticos e ideológicos. Este libro se organiza según un conjunto de redes camineras que hoy se propone: la *Ruta del Paitití*, *de la Coca*, *de la Sal*, *del Maíz*, *de los Médicos Herbolarios* y la *Ruta del Lago Sagrado*, diferenciadas de los caminos troncales «Orco y Uma» por su naturaleza, su producción específica según su ecorregión y su filiación cultural preinca.

Por lo tanto, el desafío de la gestión del *Qhapaq Ñan* es detectar dichas dinámicas, regularlas, y generar políticas interculturales que promuevan el diálogo entre las visiones estatales, científicas y la cosmovisión de las comunidades locales asociadas.

Wilma Alanoca Mamani
MINISTRA DE CULTURAS Y TURISMO
ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA

PRÓLOGO

LA IMPLEMENTACIÓN DEL QHAPAQ ÑAN, SISTEMA VIAL ANDINO

Los sistemas de caminos fueron una de las soluciones más importantes creadas por el ser humano para un mejor aprovechamiento de los distintos ecosistemas. Vinculaba a los pueblos ubicados en diferentes regiones, favoreciendo la interacción de los valores sociales, económicos, culturales, tecnológicos, políticos e ideológicos.

El *Qhapaq Ñan*, Sistema Vial Andino, es una extensa red de caminos de construcción formal, usada por los Incas en el siglo XV, que tuvo como objetivo articular los diversos pueblos del Tawantinsuyu para una eficiente administración de los recursos existentes a lo largo de su territorio. Conocido desde el siglo XVI como Camino Real, funcionaba como una columna vertebral que, desde Cuzco –como centro del Sistema– se distribuía hacia las regiones del Norte (Chinchasuyu), Sur (Collasuyu), Oriente (Antisuyu) y Occidente (Contisuyu). Con esta extensa red vial los Incas lograron conectar y comunicar los diversos territorios y sus particulares desarrollos, vinculando lo que hoy se conoce como Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú.

Es importante señalar que el Sistema Vial Andino tiene su génesis en épocas preincaicas en distintas regiones. Tiwanaku fue un claro ejemplo de ello en el actual territorio boliviano; allí se inició una planificada y ordenada implementación de ingeniería caminera para la articulación de distintas zonas, regiones y pisos ecológicos con el fin de generar redes de intercambio para la captación de diversos productos, pero, sobre todo, para tener un control administrativo-territorial basado en una política ideológica integradora. Ya con la llegada de los Incas se construyeron e implementaron estructuras complementarias que facilitaban el desplazamiento de los caminantes, tales como tambos y/o lugares de descanso distribuidos equidistantemente en las rutas.

Desde su formalización, el *Qhapaq Ñan* es un paisaje cultural, natural y social que desde tiempos prehispánicos hasta nuestros días se relaciona con las poblaciones loca-

les. Constituye una de las expresiones y estructuras viales más complejas del mundo andino porque esta red hizo posibles la continuidad, la vialidad y la comunicación en un amplio territorio. Asimismo, muestra la interrelación y la adaptación de las comunidades con su entorno geográfico y natural. Los distintos pueblos siguen utilizando el camino, manteniendo de esta manera sus saberes y prácticas ancestrales, ya que forman parte de su visión actual del mundo, visión que mantienen en su memoria a través del lenguaje y la tradición oral.

NOMINACIÓN DEL QHAPAQ ÑAN COMO PATRIMONIO MUNDIAL DE LA HUMANIDAD

En mayo del año 2001, el Gobierno de Perú tomó la iniciativa de inscribir al *Qhapaq Ñan* en la lista del Patrimonio Mundial de la Humanidad de la UNESCO. Posteriormente, en la Cumbre de Presidentes de Río –realizada el año 2003– Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú firmaron un compromiso para presentar esta candidatura. A partir de entonces, con la asistencia de la UNESCO, comenzaron los trabajos para la elaboración del expediente de candidatura. Tras el trabajo continuo de los seis Estados Partes y de varias reuniones internacionales, se efectuaron las declaraciones y pronunciamientos de los Estados participantes.

A continuación, se hace un repaso de los principales hitos de este proceso:

- En marzo de 2002, en la ciudad de Montevideo se suscribió el Acta de compromiso de los *Caminos Andinos Prehispánicos y las rutas del Tawantinsuyu*, firmado por las secretarías técnicas de Argentina, Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú.
- En el marco de la XVII Reunión del Grupo de Río (2003), los presidentes de Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú se comprometieron a brindar su colaboración y garantizar la inscripción del bien patrimonial *Qhapaq Ñan* en la lista de Patrimonio Mundial de la Humanidad de la UNESCO.

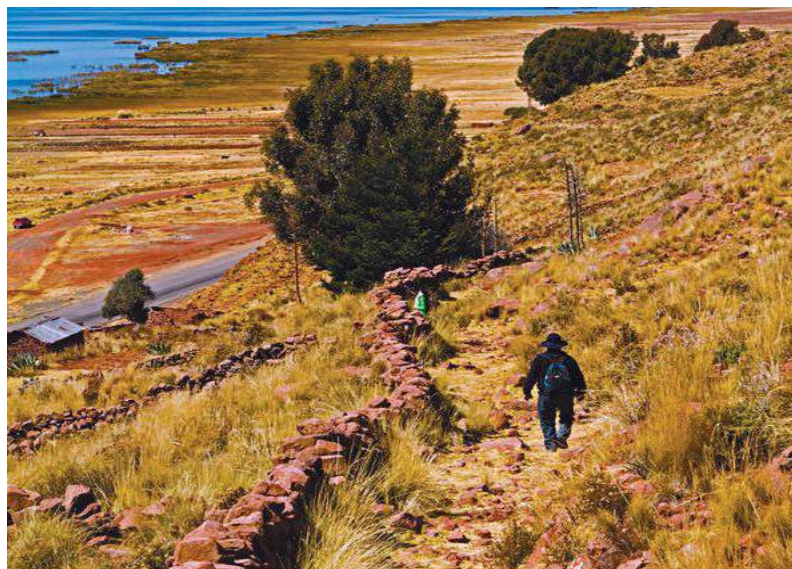
- En la VIII Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno de San Salvador (octubre de 2008), un comunicado especial de los jefes de Estado de los países iberoamericanos apoyó el desarrollo del proyecto *Qhapaq Ñan* en beneficio de la integración regional y expresó el respaldo al proceso de nominación.
- En el VIII Foro de Ministros y Ministras de Culturas y encargados de Políticas Culturales de América Latina y el Caribe, desarrollado en Santa Cruz de la Sierra los días 21 y 22 de junio de 2011, los participantes apoyaron firmemente las gestiones que realizaban los países impulsores del proyecto *Qhapaq Ñan* para lograr su preservación como Valor Universal Excepcional (VUE) y, por lo tanto, su reconocimiento como Patrimonio de la Humanidad.
- El 20 de marzo de 2012, la Reunión del Consejo Andino de Ministros de Cultura y de Culturas de la Comunidad Andina de Naciones aprobó la denominada Declaración de Bogotá. En esta se manifiesta un respaldo a la inclusión del *Qhapaq Ñan* en la lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO.
- El 30 de noviembre de 2012, en la ciudad de Lima, la Unión de Naciones Sudamericanas (UNASUR) declaró su apoyo al proceso de nominación del *Qhapaq Ñan* a la lista de Patrimonio Mundial.

En consecuencia, el 1º de febrero de 2013, los seis países presentaron de manera oficial el expediente de la candidatura al Centro de Patrimonio Mundial-UNESCO. Dicho expediente consta de nueve capítulos en los que se detallan las características técnicas del bien que se propone nominar: identificación del bien, descripción del bien, estado de conservación, justificación de la inscripción, base de datos, matriz jurídica, plan de gestión y un atlas cartográfico.

El *Qhapaq Ñan*, Sistema Vial Andino, cumple con los criterios de Valor Universal Excepcional establecidos en la Convención sobre Patrimonio Mundial de 1972. Entre ellos, fueron considerados los siguientes:

- Atestiguar un intercambio de influencias considerable durante un periodo concreto o en un área cultural del mundo, sobre la evolución de la arquitectura o la tecnología, las artes monumentales, urbanismo o diseño paisajístico.
- Aportar un testimonio único, o al menos excepcional, de una tradición cultural o una civilización viva o desaparecida.
- Ser un ejemplo sobresaliente de un tipo de edificio, conjunto arquitectónico o tecnológico, o de paisaje que ilustre un(os) estado(s) en la historia humana.
- Estar asociado, directa o tangiblemente a eventos o tradiciones vivas, a ideas o creencias.

Con todos estos antecedentes y consideraciones, en fecha 21 de junio de 2014, en la 38ª Sesión del Comité de Patrimonio Mundial, se declaró e incluyó al *Qhapaq Ñan*, Sistema Vial Andino, en la lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO.



Tramo Declarado (UNESCO) Desaguadero - Viacha, inmediaciones del lago Titicaca.

NOMINACIÓN DEL QHAPAQ ÑAN EN BOLIVIA

Dentro del marco de acciones mencionado, Bolivia postuló un subtramo para la nominación del *Qhapaq Ñan*; este corresponde al camino Desaguadero-Viacha, en el Departamento de La Paz.

El subtramo Desaguadero-Viacha, conocido también como Camino Real, tiene una longitud de 85.7 Km, habiendo sido afectada su mayor parte debido a factores naturales y antrópicos que borraron irremediablemente su trazo. A pesar de ello, en algunos sectores puntuales aún se advierten segmentos originales, los que, en determinados casos, son de construcción formal. Mientras que en otros sectores se trata de simples sendas que no requirieron de trabajos constructivos, en otros, su emplazamiento requirió de trabajos elaborados que implicaron el corte de roca, edificación de muros de contención o construcción de plataformas empedradas. A través de la memoria oral de la gente que vive en la zona, se sabe que la ruta ha sido utilizada desde tiempos antiguos hasta el presente (UNESCO 2014).

Para la nominación de este subtramo se realizaron diferentes trabajos técnicos que documentaron su situación actual. Adicionalmente, se hizo una recopilación de datos relacionados con las poblaciones asociadas al subtramo señalado (municipios de Desaguadero, Guaqui, Tiahuanacu, Laja y Viacha). El segmento mejor preservado en este subtramo es el que inicia en Desaguadero, a la altura del retén policial, y llega hasta la comunidad de Titijoni, con una longitud aproximada de 1500 m y un ancho de 3 m.



Tramo Ancoraimes, inmediaciones del lago Titicaca.
(Foto: PNUD)

Esta sección de camino original se caracteriza por presentar cortes de roca en gran parte de su extensión, además de empedrados esporádicos y muros de contención de taludes.

En algunos de los segmentos se puede ver que sobre el camino antiguo se construyó un camino de tierra. El impacto inmediato de este hecho se evidencia en los rasgos de erosión y deterioro ocasionados por el tránsito de vehículos livianos y, en algunos casos, de transporte pesado. Pese a ello, testimonios de los pobladores ancianos del sector confirman que esta vía fue utilizada desde tiempos antiguos. Estos testimonios dan cuenta de la importancia del patrimonio inmaterial de este subtramo.

LAS PRIMERAS HUELLAS DEL QHAPAQ ÑAN

El diseño y la disposición de esta ruta fueron tan apropiados para el paisaje que los caminos posteriores aprovecharon esa estructura vial. A pesar de algún deterioro, este subtramo del *Qhapaq Ñan* en Bolivia, declarado patrimonio por la UNESCO, aún conserva sectores asociados a sitios arqueológicos importantes: el tambo Wila Wila, el sitio de Kallamarca/Cantapa y el imponente complejo ceremonial de Tiwanaku.

El primer emplazamiento, el tambo Wila Wila, está ubicado en inmediaciones del cerro Cóndor Imaña y consiste en un conjunto de estructuras arquitectónicas dispuestas alrededor de un espacio abierto. Por su parte, Tiwanaku, que desde el año 2000 se encuentra inscrito en la lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO, es un sitio monumental

cuyas estructuras fueron construidas con piedra arenisca y andesita labrada (Albarracín-Jordán 1996, Escalante 1997). El yacimiento está constituido por elementos y rasgos arqueológicos como fragmentos cerámicos, restos óseos, artefactos líticos y evidencias de construcciones arquitectónicas, todos estos dispersos en densidades variables a lo largo y ancho del sitio.

La importancia de esta área monumental es solo un reflejo de la relevancia de Tiwanaku como Estado preincaico. Su impronta organizativa y estilística se advierte como antecedente de movimiento para el acceso a diferentes recursos. Un ejemplo de ello son los caminos del periodo Tiwanaku en la región de Yungas, utilizados para el transporte de la coca.

También se registraron evidencias de ocupación del Estado Tiwanaku, como el entierro de Pulacayo (Agüero 2007), en rutas que se dirigen a San Pedro de Atacama y que pasan por el área de los salares. Estos caminos fueron utilizados para el transporte de sal, un preciado producto. Esa misma connotación parecen tener las rutas a los valles, las cuales muestran la importancia del acceso al maíz desde los tiempos de Tiwanaku (Anderson 2009, Céspedes 2001).

El *Qhapaq Ñan* o Camino Real se sobrepuso a esta red de vías de movimiento de productos, tanto en el Altiplano como en los Valles y los Yungas, pero de forma diametral. A partir de los antecedentes rescatados de culturas como Tiwanaku, el Imperio Inca formalizó el movimiento de productos, poblaciones, prácticas y saberes.

SISTEMATIZACIÓN DEL QHAPAQ ÑAN EN BOLIVIA

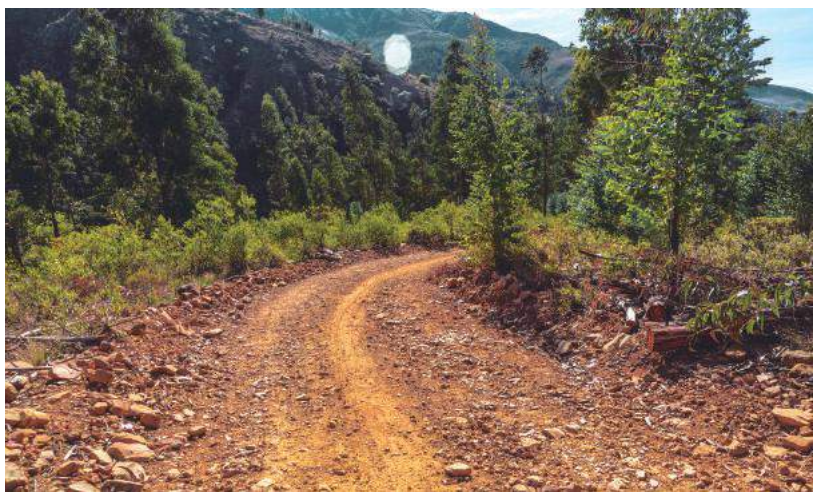
El presente libro es resultado de la consultoría para la sistematización del *Qhapaq Ñan* con mirada local y nacional en Bolivia con enfoque arqueológico, antropológico, turístico, geográfico y bibliográfico. Traza un recorrido por diferentes rutas de origen preincaico que a través del tiempo se fueron vinculando al *Qhapaq Ñan*. Transita por los vestigios dejados a lo largo de los siglos y los sitios que hoy también registran el andar de los viajeros. Considerando que el sistema vial se expande por distintas ecorregiones, en las siguientes páginas se recorren seis rutas para barrer el extenso territorio. La definición de estas rutas proviene de los distintos bienes materiales y culturales que generaron la apertura de los caminos.

El viaje inicia con la ruta Kallawaya o de los médicos herbolarios y continúa con la ruta de la coca, originada en los Yungas paceños. La travesía continúa por la ruta del Lago Sagrado, para luego avanzar hacia el Sur, atravesando la ruta de la sal. El itinerario se dirige posteriormente por la ruta del Gran Paitití, para arribar, finalmente, en la ruta del maíz.

La marcha por cada ruta considera tres recorridos –uno arqueológico, uno antropológico y uno turístico– de modo que el lector, al desplazarse por las páginas, podrá conocer tanto los sitios arqueológicos y la historia de los pueblos que los construyeron como aprender sobre las prácticas sociales

y los bienes culturales vigentes; además podrá informarse sobre los atractivos turísticos y oportunidades de experiencia que cada una de las rutas ofrece.

Invitamos al lector a viajar por los espacios y tiempos del *Qhapaq Ñan*, para disfrutar de la magia y la riqueza de estos caminos vivos. Que el tránsito imaginario por este libro enriquezca la memoria y otorgue identidad a quien lo recorra.



Apertura actual de senda en el valle de Cochabamba, proceso que también fue realizado en tiempos antiguos dando lugar a las rutas prehispánicas.

(Foto: Peter Ríos)

Rutas de INTERCAMBIO E INTEGRACIÓN





Rutas de INTERCAMBIO E INTEGRACIÓN

LOS CAMINOS: VÍAS ARTICULADORAS

Para comprender a cabalidad el tema que se va a abordar en el presente texto, es necesario tener claras algunas definiciones e ideas entorno a los caminos como elementos articuladores. En este sentido, Erickson (2000: 17-18) define los caminos como estructuras formales, demarcadas claramente, hechas de una variedad de materiales, y que conectan «lugares» definidos culturalmente. En contraste con los senderos, los caminos son planeados deliberadamente, con límites o bordes, y a menudo son detalles importantes de la configuración del paisaje. Los caminos pueden tener funciones prácticas, tales como el transporte y la comunicación, aunque algunos pueden parecer demasiado contruidos para las funciones utilitarias básicas. El análisis estructural de la organización formal de una red de caminos es una herramienta útil para explicar la interacción social, la tenencia de la tierra, los sistemas de creencias y las prácticas de la vida cotidiana.

La tradición de construcción de caminos, sean estos monumentales o simples sendas, es una característica del pasado prehispánico anterior a la conformación y expansión del Imperio Inca en el territorio de la actual Bolivia. Así lo habían notado ya Erickson (2000), John Hyslop (1992), Katharina Schreiber (1992) y varios autores desde comienzos de la década de los 90. La estrategia de construcción de caminos fue parte de los procesos de poblamiento, comunicación y circulación de recursos de diversas tradiciones culturales. En este sentido, la inmensa red de caminos que conocieron los primeros españoles fue producto de un largo proceso histórico.

PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN DE CAMINOS PREVIOS AL SISTEMA VIAL ANDINO

El proceso histórico de construcción de caminos tiene una secuencia reconocida en Bolivia en tres grandes ámbitos territoriales:

- La cuenca circunlacustre, donde se han realizado múltiples investigaciones que permitieron establecer una secuencia cronológica, cuyo centro en el Horizonte Medio es Tiwanaku.
- Los valles interandinos, donde se observan diferentes desarrollos culturales que, si bien tuvieron contacto con las culturas del Titicaca, formaron desarrollos particulares con características remarcables en el registro arqueológico. Este hecho posibilitó la identificación de una periodización algo diferente a la planteada para el área circunlacustre.
- Tierras bajas, en las que los habitantes de estas regiones, principalmente de los llanos de Moxos, iniciaron una tradición de construcción de caminos a manera de terraplenes monumentales, como producto de sus conocimientos en la ingeniería vial.

En el siguiente cuadro se observa una relación de los periodos formalmente descritos, con algunas características remarcables en las diferentes ecorregiones de Bolivia:



PERIODO	ALTIPLANO	VALLES INTERANDINOS	TIERRAS BAJAS
Arcaico (8000 – 2000/1500 a.C.)	Cazadores recolectores y pescadores. Domesticación de camélidos (≈7000). Domesticación de plantas. Industrias líticas Viscachani – Lípez.	Domesticación del maíz. Industrias líticas.	Cazadores, recolectores y pescadores. Domesticación de yuca, maní y ají. Industria en materiales vegetales y animales.
Formativo (2000/1500 a.C. – 400/500 d.C.)	Agricultores, pastores, pescadores y cazadores. Sedentarización. Aparición de alfarería y textiles. Aldeas y complejos rituales. Arquitectura más elaborada y escultura lítica (Yaya Mama) Sitios representativos: Chiripa, Kala Uyuni, Iwawe, Pucara.	Agricultores, pastores, pescadores y cazadores. Sedentarización. Aparición de alfarería y textiles. Estilos cerámicos representativos: Sierra Mokho rosado, Mojocoya Monocromo, Gray Ware, Jatun Khasa bicolor.	Sociedades itinerantes. Sociedad Moxeña: Inicio de construcción de terraplenes en los llanos.
Horizonte Medio/ Desarrollos Regionales Tempranos (400/500–900/1000 d.C.)	Tiwanaku, Tiwanaku provincial	Estilos cerámicos representativos: Tiwanaku derivado, Mojocoya policromo, Omereque, Caraparial, Yampara Temprano, Cinti.	Sociedad Moxeña: implementación de los terraplenes, trabajos públicos monumentales altamente visibles.
Intermedio Tardío/ Desarrollos Regionales Tardíos (900/1000-1430 d.C.)	Pacajes Temprano, Omasuyos, Carangas, Quillacas, Lípez, Chichas, Qaraqara	Desarrollos identificados: Mollo, Qaraqara, Charkas, Yampara, Chichas.	
Horizonte Tardío (1430-1535 d.C.)	Inca provincial, Pacajes, Omasuyos, Carangas, Soras, Quillacas-Asanaque, Charkas, Qaraqara, Lípez, Chicha	Estilos cerámicos representativos: Inca imperial, Inca provincial, grupos locales, Yampara Tardío, Soras, Charkas, Chichas.	
Periodo Colonial (1535 – 1825 d.C.)	Colonia Temprana y Tardía. Construcción de iglesias y pueblos nuevos.	Colonia Temprana y Tardía. Establecimiento de haciendas, construcción de iglesias y pueblos de reducción.	Reducciones jesuíticas.
Periodo Republicano (1825 – 2009 d.C.)	República	República	República

*Cuadro elaborado con base en las investigaciones de Albarracín-Jordán 1996, Hastorf 1999, Rowe 1962.

WANKARANI Y CHIRIPA: LOS ANTECESORES DE TIWANAKU

Entre los desarrollos más antiguos del Periodo Formativo en Bolivia se encuentra **Wankarani** (2000–100 a.C.), cuya área de acción fue el altiplano central, en los actuales departamentos de Oruro y La Paz, a una altitud entre 3700 y 4000 m s. n. m. Se conocen sitios arqueológicos representativos de esta cultura, compuestos por aldeas reducidas, carentes de centros ceremoniales públicos. Al parecer, fueron asentamientos cuya economía estaba basada en el pastoreo (Bermann 1995; Condarco 2001; Bermann y Estévez 1993, 1995). Se plantea que estos asentamientos fueron ocupados por comunidades agropastoriles, que no dejaron la caza ni la recolección, y que correspondían a sociedades semiautónomas, unidas por lazos de parentesco y tradiciones comunes, más que a una entidad política singular (Ponce Sanginés 1970). Una de sus manifestaciones más representativas son las cabezas líticas con aspecto de camélidos, posiblemente utilizadas en ceremonias familiares de carácter compartido, quizás durante los momentos más tardíos del Formativo (Guerra 1995).

Otro desarrollo relevante durante el Periodo Formativo fue la cultura **Chiripa**, asentamiento que ocupó la península de Taraco, en las riberas del lago Titicaca. Fue investigada inicialmente por Wendell Bennett (1936), quien identificó el templete semisubterráneo y excavó también un montículo que consistía en una pequeña aldea de casas rectangulares ordenadas en forma circular, donde se identificaron dos niveles de casas. Investigaciones más recientes (Browmann 1981, Hastorf 1999) comprobaron la existencia de esos niveles de casas, excavándose algunas para la obtención de una secuencia cronológica en el sitio. De acuerdo con esas investigaciones, Chiripa presenta tres fases principales:

Chiripa Temprano	1500 - 1000 a.C.
Chiripa Medio	1000 - 800 a.C.
Chiripa Tardío	800 - 100 a.C.

*Elaborado con base en Whitehead 1999, Hastorf 2001.

Una de las características principales de Chiripa es su escultura, que contempla piezas líticas talladas y que en su iconografía presenta detalles de serpientes, batracios y otros, como parte de una tradición escultórica regional mayor desarrollada durante este periodo, denominada *Yaya Mama* (Mohr 1988).

TIWANAKU: EL PRIMER ESTADO EN LOS ANDES SUR-CENTRALES

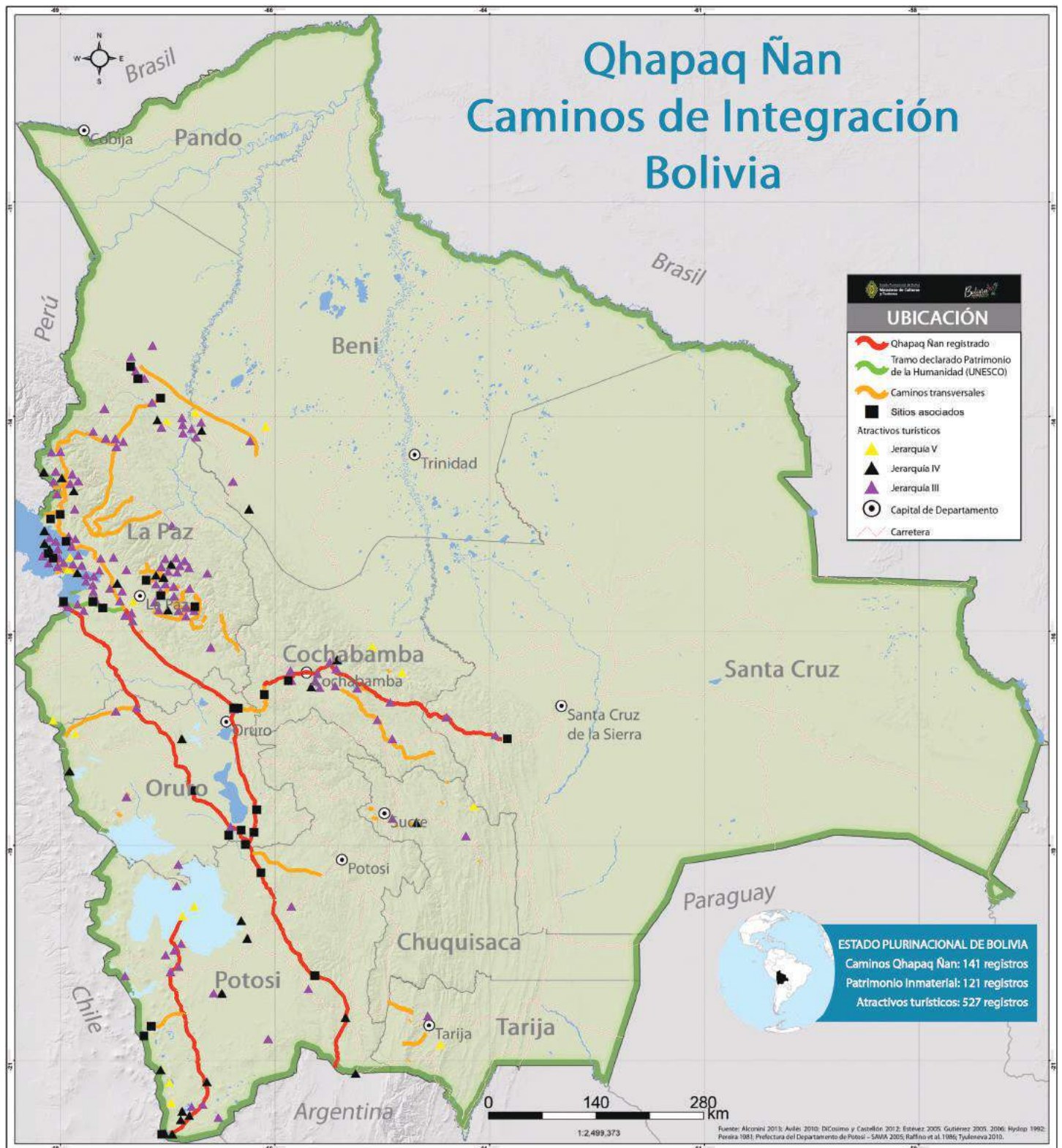
La emergencia del Estado en los Andes Sur-Centrales, se produce con la consolidación de Tiwanaku durante el Horizonte Medio (400 – 1100 d.C.). Aunque se han propuesto diversas interpretaciones sobre la organización y características de Tiwanaku –desde un Estado teocrático, un Imperio militarista, una Confederación comercial, o un Estado Segmentario compuesto por gente de diferente procedencia, con colonias en otras regiones y un alto movimiento de bienes, tanto hacia los valles como hacia la costa (Albarracín-Jordán 1996)– hay más consenso en considerarlo como el primer Estado con una integración políticamente centralizada de diversas sociedades y paisajes en toda la región. Esta particular organización política se fundamentó en una matriz de principios culturales, redes socio-económicas, regímenes productivos, e ideologías religiosas que se fueron desarrollando a través de siglos (Janusek 2008).

Como desarrollo estatal, Tiwanaku tuvo una base económica vinculada a la agricultura (Stanish 2003). Son de especial relevancia la construcción de *sukakollus* (campos elevados) y la crianza de camélidos, un elemento vital tanto para su dieta alimenticia como para el transporte, la carga y la obtención de cuero y lana, que se empleaba para la confección de vestimenta.

El centro ceremonial de Tiwanaku destaca por su arquitectura monumental, sobresaliendo estructuras como el Templete Semisubterráneo, Kalasasaya, Kerikala, Putuni, Akapana, Kantatallita y Puma Punku. Dentro de este conjunto arquitectónico, resalta la Puerta del Sol, una escultura lítica tallada en un solo bloque que en su parte central muestra un personaje antropomorfo con dos báculos, el cual parece representar al dios Wiracocha. También se debe remarcar, como uno de los emblemas de Tiwanaku, el Monolito Bennett o Pachamama.

Aproximadamente hacia los años 1000 a 1100 d.C. Tiwanaku colapsó, debido a una catástrofe medio ambiental que provocó caos social y una inminente desestructuración política que concluyó en el gradual abandono y destrucción de las ciudades de Tiwanaku; clara evidencia de ello, son la desmantelación de los complejos monumentales y la mutilación ritual y enterramiento de las esculturas líticas (Janusek 2008), dando paso a la emergencia de grupos segmentarios que constituyeron el periodo Intermedio Tardío.

Rutas de INTERCAMBIO E INTEGRACIÓN



EL PERIODO DE LOS DESARROLLOS REGIONALES

El periodo de los llamados **Desarrollos Regionales Tardíos** (1100 – 1470 d.C.), se caracterizó por la coexistencia de diferentes grupos que estaban establecidos en el Altiplano Centro-Sur y que compartían una misma lengua. Al parecer fue un tiempo muy conflictivo, por lo cual se dio paso a la construcción de fortalezas defensivas (*pukaras*). También se inició la construcción de torres funerarias (*chullpas*) como forma de entierro.

Los desarrollos más relevantes fueron los Collas, Lupacas, Pacajes, Omasuyos, Carangas y Quillacas (Bouysse-Cassagne 1987), sobre los cuales se impusieron posteriormente los Incas.

EL HORIZONTE TARDÍO

En el Horizonte Tardío (1470 - 1535 d.C.) se estableció el **Imperio Inca**, quienes instituyeron el *Qhapaq Ñan* como la ruta central que conectó el Tawantinsuyo desde su capital, Cuzco. Esta ruta fue irradiada hacia el Norte, hasta llegar a Quito, y hacia el Sur, hasta el río Maule en su proceso de conquista (Hyslop 1992). Los datos históricos (Pease 1982, Presta 1995) y arqueológicos (Alconini 2008, D'Altroy 1992, Raffino 1993, Stehberg 1995) evidencian la avanzada de los incas hacia los Andes del Sur. Por ello, se postula que la inmensa red vial del *Qhapaq Ñan* conformó una infraestructura de caminos, considerada como una de las más amplias y mejor construidas de su época dada la magnificencia y monumentalidad de los tramos empedrados en varios tramos de su extensión. Según Patrick (1973, citado en UNESCO 2014), la construcción de este sistema vial se dio en el siglo XV, con la siguiente cobertura:

...el Camino de los Andes, que se extendía sobre una distancia de aproximadamente 5.000 kilómetros desde Quito hasta Talca. La otra vía de importancia, aunque no tan principal, era el Camino de la Costa, que iba desde Tumbes, al norte del Perú, hasta Talca, cubriendo unos 4.000 kilómetros. En Ayaviri, al sur del Cuzco, la ruta de las alturas se bifurcaba en dos ramales que discurrían por ambos lados del lago Titicaca antes de volverse a reunir al sur de Oruro en Bolivia. Pasando por Tupiza, se adentraba en Argentina hasta Tucumán, donde doblaba al oeste y, cruzando los Andes, se encontraba con el Camino de la costa en Copiapó, al norte de Santiago (Patrick 1973: 30, citado en UNESCO 2014).

Las evidencias materiales asociadas al *Qhapaq Ñan* son bien conocidas; por ejemplo, los tambos¹ y centros administrativos que cumplían funciones de núcleos de conexión de redes camineras y lugares de descanso. Este tipo de infraestructura es típica de este período y permite demarcar una red vial y de movimiento económico de la época.

De acuerdo con los primeros documentos españoles e investigaciones arqueológicas, el *Qhapaq Ñan* se dividía en dos ramales cuando pasaba por el lago Titicaca; ambos son nombrados por Vaca de Castro (1908 [1543]) como Urco y Uma. Los ramales provenían de Cuzco, pero cuando se dividían, el ramal Urco pasaba por las actuales poblaciones de Puno, Acora, Ilave, Juli y Zepita, pueblos incaicos reunidos por el Imperio con base en las poblaciones Lupaca (Espinoza 2006, Hyslop 1992). Posteriormente, se internaba a territorio boliviano por el río Desaguadero, cruzando un puente de totora (descrito por Charles Wiener 1993 y George Squier 1973), para dirigirse a un gran centro inca instalado en Guaqui; desde allí seguía en dirección a Tiwanaku. El cronista Cieza de León (1553) indica la continuación de la ruta desde Viacha hacia Caquiaviri, Caquingora y Mallana, en territorio Pacajes. Esta información fue confirmada en el campo, aunque se advierte también su parcial destrucción (Ballivián et al. 2010). Como se puede observar, las descripciones tienen mucha relación con la evidencia identificada en el subtramo Desaguadero – Viacha, el cual forma parte del Expediente de Declaratoria del *Qhapaq Ñan* como Patrimonio de la Humanidad.

Por su parte el ramal Uma transitaba por el lado Este del Titicaca, partiendo de Ayaviri en el lado peruano, e ingresando a Bolivia por las poblaciones de Puerto Acosta, Carabuco, Achacachi, Huarina y Laja. Ya en este sector, la actual carretera La Paz – Oruro parece sobreponerse al camino, pues continúa por Calamarca, Ayo Ayo, Sica Sica y Caracollo (Bouysse-Cassagne 1986). La posible continuación del *Qhapaq Ñan*-Uma en Bolivia, estaría presente desde Pacajes y orientada hacia Caracollo y Paria, ingresando al actual departamento de Oruro. Dicha información es considerada en el listado de tambos que presenta Vaca de Castro (Vaca de Castro 1908 [1543]). Los datos existentes sobre la región Sur del Poopó muestran que el Imperio Inca organizó una extensa red económica y política que estructuraba el comercio y las relaciones sociales, ya que existían varios tambos y una compleja red de caminos reutilizados. De acuerdo con Lima (2003) el tambo de Quillacas aportó con su estratégica posición central al sur del Poopó, constituyéndose en el centro de

¹ Edificios de diferentes tamaños, sistemáticamente construidos cada 15 a 20 Km de distancia, a lo largo de los principales caminos del *Qhapaq Ñan* (Hyslop 1984, 1992).



la gran confederación Quillacas – Azanaques. Este hecho pudo facilitar el control del Sur del Imperio y la extensión del comercio hacia los valles orientales y la costa.

Otros tambos y centros administrativos de importancia en la región se superpusieron a los sitios ya existentes –por ejemplo, Sevaruyo y San Miguel de Huruquilla–, o se crearon en sectores estratégicos, como es el caso de Soraga. En varios de ellos se registraron evidencias preincaicas que denotan la superposición mencionada. Por tanto, las rutas que marcan los tambos parecen haber sido rutas o caminos preexistentes que fueron reutilizados y formalizados por los Incas, para lo cual se intensificó la mano de obra local.

Raffino y sus colaboradores (1991) realizaron el seguimiento del camino en este trayecto mediante el análisis de las crónicas españolas y prospecciones arqueológicas; lograron así el registro de varios sitios al Sur del lago Poopó, entre ellos, varios tambos relacionados a segmentos del *Qhapaq Ñan*, visibles en algunos sectores.

Sin embargo, la continuidad del camino principal está ampliamente documentada en las inmensas estructuras y restos registrados en la región de Tupiza. La disposición de estos asentamientos demarca una ruta que termina en Calahoyo, el último tambo inca al Norte de Argentina, a solo 100 metros del límite fronterizo entre Bolivia y Argentina (Raffino et al. 1986). Todos estos hallazgos muestran la validez de los datos históricos, los cuales fueron, desde un punto de vista arqueológico, parcialmente refrendados. La presencia del *Qhapaq Ñan* en territorio boliviano es fundamentada a partir de esta información.

LAS RUTAS: REDES DE PRODUCCIÓN, INTERCAMBIO Y CULTURA

La información documental sistematizada permitió la generación de una nueva perspectiva de interpretación de la red del Sistema Vial Andino. De esta manera, se identificaron redes de caminos –consideradas rutas– que cruzan transversales en el paisaje y unen diferentes ambientes ecológicos. Al parecer, y como se verá más adelante, la ma-

yor parte de estas rutas fue anterior a la presencia inca en este territorio. Algunas de las rutas transversales denotan su importancia desde el periodo Tiwanaku, en virtud a las relaciones y contactos que ese Estado tenía con otros desarrollos. Por tanto, la red troncal del *Qhapaq Ñan* o Camino Real fue establecida sobre las antiguas rutas, transversalizando y direccionando el movimiento de productos e información a la capital del Imperio. Dicho aspecto no solo señala su relevancia como patrimonio arqueológico andino, sino que también exalta la importancia del movimiento anterior a los Incas como parte de la herencia cultural del pasado.

Otra particularidad que le da valor a este movimiento y a la estructuración de las rutas prehispánicas, es que son utilizadas incluso contemporáneamente, implicando la existencia de un patrimonio cultural vivo asociado al movimiento de poblaciones. Los ritos de los viajeros, las fiestas de las regiones y otros elementos inmateriales asociados otorgan un valor excepcional a los caminos, como canales de transporte de cultura. Como menciona Erickson (2000), los caminos encauzan y dirigen la actividad humana de una manera cultural apropiada. Los caminos son «un modelo de» y «un modelo para» una sociedad, puesto que son un elemento de la fisonomía permanente del ambiente. En este sentido, los caminos no son un simple «reflejo» de las instituciones sociales, políticas, económicas y culturales, sino que más bien, cumplen un papel activo en la estructura de la vida diaria de las personas y de los grupos.

Por último, desde una perspectiva de aprovechamiento sostenible de dichos recursos, se encuentran los atractivos turísticos y emprendimientos asociados a las rutas. En consecuencia, con el objetivo de fomentar la revalorización patrimonial y cultural, también se observa la generación de alternativas para las poblaciones locales. El turismo es una de las vías y puede ser utilizado para el disfrute de estos antiguos caminos. En los siguientes capítulos se presentan las rutas identificadas.

Ruta de los MÉDICOS HERBOLARIOS





Ruta de los MÉDICOS HERBOLARIOS

CHARAZANI Y LOS VALLES DEL NORTE DE LA PAZ EN LA ÉPOCA PREINCAICA

La región de Charazani constituye desde tiempos preincaicos un punto estratégico por ser el paso hacia las tierras bajas; formó parte de una antigua ruta de intercambio de productos, tanto al interior de la región como a nivel interregional. Durante el Horizonte Medio (400 d.C. – 1100 d.C.), la región fue considerada como un centro de control del Estado Tiwanaku para la extracción de recursos de toda la zona, incluido el pie de monte amazónico (Alconini 2011, Martínez 2008).

Uno de los hallazgos arqueológicos más relevantes realizados en la región fue el entierro Tiwanaku de Niño Corín. Al respecto, Bastien (1985) indica desde la etnohistoria que [...] *el ayllu de Niño Corín, tuvo restos arqueológicos que demuestran vestigios de entierros preincas, de la fabricación médica de antiguos kallawayas y restos de culturas anteriores*. En ese sentido, complementa mencionando que:

Los antepasados de los kaateños, envueltos en tejidos, eran enterrados en estas cámaras sepulcrales y las momias eran paseadas por los campos durante los ritos dedicados a la tierra. Posteriormente, los misioneros quemaron las momias, pero dejaron los cubículos de piedra, que continuaron siendo lugares rituales y santuarios a los antepasados de los kallawayas. Los adivinos rocían sangre y grasa dentro de estos nichos en las rocas donde antiguamente los cadáveres miraban hacia la cima de la montaña (Bastien 1985: 27).

El hallazgo de este entierro Tiwanaku fue realizado en Villa General Pérez (Charazani), en la provincia Bautista Saavedra del departamento de La Paz, en el sitio denominado Niño Corín. La colección recuperada consta de algunas tabletas de rapé, un mortero redondo de madera, una cucharilla de hueso, un tubo de inhalación, una calabaza

recipiente, una flauta pirograbada y flechas rotas (Cordero 1967). De acuerdo con los resultados de estudios radiocarbónicos realizados a muestras del conjunto funerario, se pudo comprobar que estos fueron depositados entre 650 d.C. y 850 d.C. Por otro lado, en un reconocimiento del contexto y artefactos asociados, Wassen (1973) le otorgó un significado mágico-religioso a este contexto funerario.

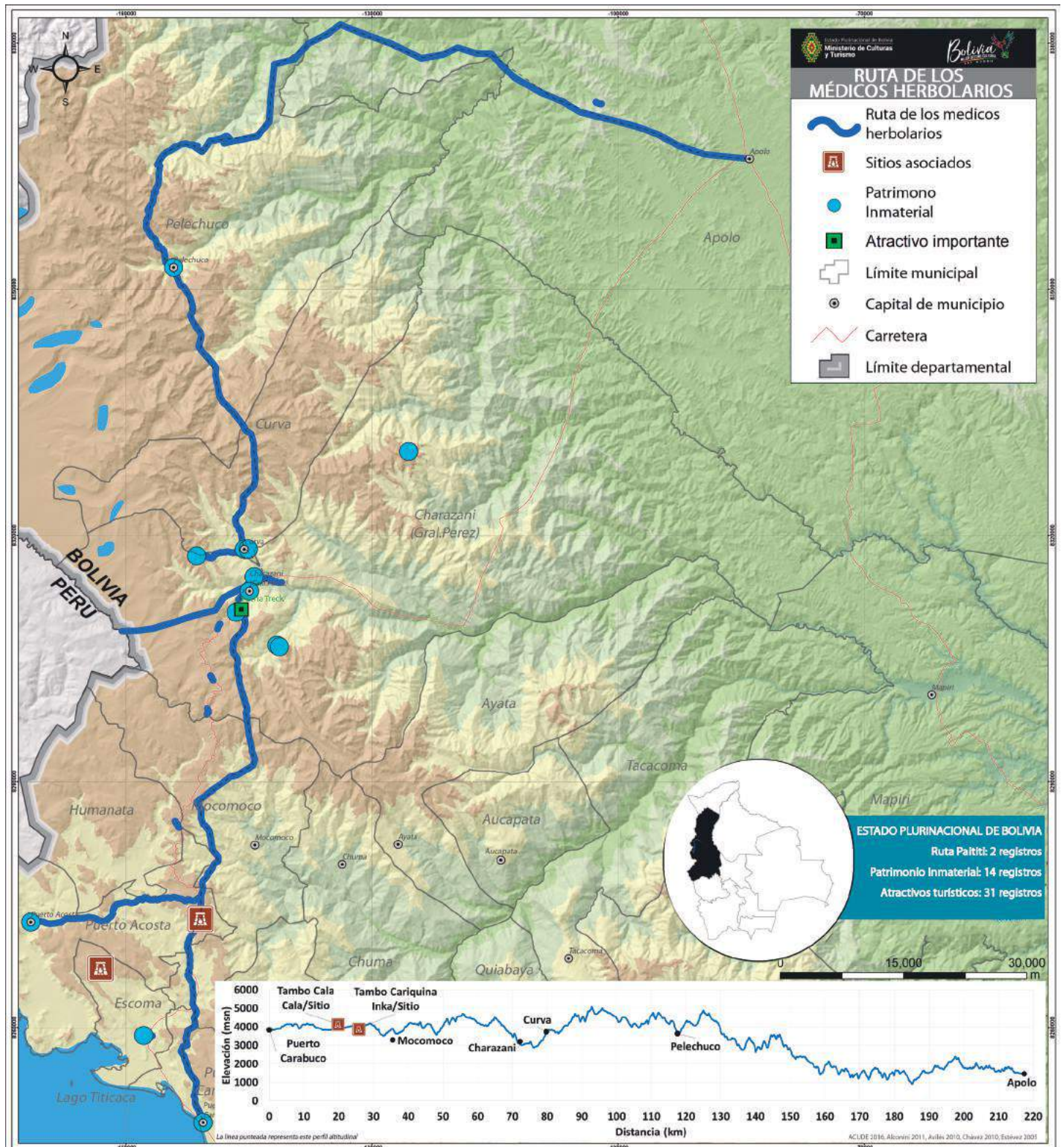
Investigaciones recientes (Alconini 2011, Chavez 2010) sobre la presencia Tiwanaku en el territorio kallawayas, identificaron restos de cerámica del Horizonte Medio en sitios como Pata Kaata y Kallan Kallan, ubicados en el valle de Curva.

PRESENCIA INCA EN LA REGIÓN

La expansión del Imperio Inca abarcó un amplio mosaico de territorios, estructuras políticas, económicas, lenguas y religiones. Logró unir grupos diversos mediante diferentes estrategias de control, tales como el registro de actividades en quipus, los empadronamientos administrativos, la organización política en ayllus, o los rituales ideológico-políticos como la Capacocha. Su presencia se hace evidente también en los valles del Norte del departamento de La Paz que, al encontrarse entre la Amazonía y el Altiplano, adquirieron un carácter de frontera y punto de partida de expediciones hacia tierras bajas durante la expansión y el dominio del Imperio.

Para contextualizar lo mencionado anteriormente, se describen brevemente tres sitios importantes, los cuales, de acuerdo con las investigaciones arqueológicas realizadas en la región, fungieron como centros administrativos provinciales: Charazani Pata, Karilaya y Pukarani.

Mapa de la ruta de los MÉDICOS HERBOLARIOS



- Charazani Pata, es un sitio compuesto por espacios públicos y habitacionales. Posiblemente el patio semisubterráneo fue un área donde se dejaban momentáneamente productos o animales. Algunas *kallankas* también habrían servido como galpones para resguardo de productos. El resto de las estructuras rectangulares (*Kanchas*) quedarían como espacios de hospedaje para los viajeros. En la parte Norte de la plaza, también se pueden observar torres funerarias que presentan un estilo constructivo Inca, lo que permite advertir el grado de influencia en la zona. El rol principal del sitio habría sido administrativo-ceremonial (Martínez 2011).



Paisaje de la cordillera de Apolobamba – La Paz.
(Foto: Archivo MUSEF)

- En el caso del sitio de Karilaya, la disposición en general no responde a un planeamiento habitacional Inca como tal, sino que más bien presenta un estilo constructivo con mayor influencia local. Se puede apreciar un aumento en la cantidad de lajas y bloques alargados en los muros, lo que sugiere la posibilidad de que Karilaya hubiese sido un espacio público ceremonial, compuesto por entierros, una plaza grande y otra pequeña, en la cual se encuentra una torre funeraria de dos pisos; dicho espacio, en relación a su función, pudo asemejarse a un *ushnu*² (ibíd.).
- En el sitio de Pukarani, se hace evidente la importancia otorgada por los incas a la región, dada la diversidad de recursos que podía ofrecer por su gran producción agrícola en andenes construidos sobre las laderas de las serranías. Es por ello que el tema del almacenaje fue crucial y estuvo relacionado con el movimiento de productos a nivel regional. La característica arquitectónica principal de las estructuras de almacenaje es la ausencia de puertas en los cimientos, tratándose de muros continuos

(circulares y cuadrangulares). Arqueológicamente, para distinguir la presencia de *qollcas* o depósitos incas, se toma en cuenta el carácter de sus puertas, que son muy pequeñas y que, muchas veces, pueden aparecer a modo de ventanas ubicadas cerca del piso (Earle 1989, Morris 1992). Además, los sistemas de almacenamiento inca generalmente se muestran en grupos y alineados (D'altroy y Earle 1985, Earle 1989, Morris 1992).

Con base en estas características, se plantea que los emplazamientos de Charazani Pata y Karilaya conformaron un gran centro administrativo provincial. La arquitectura presente, el estilo constructivo y el material cerámico registrado, son indicadores que definen lo anteriormente mencionado. Este centro habría sido ocupado por autoridades locales, pudiendo tratarse de caciques que tenían cargos de jefatura desde tiempos preincaicos (Martínez 2011).

Para concluir, cabe recalcar que el objetivo principal de estos sitios fue acceder a los productos y administrar las riquezas naturales de la región. Al parecer, esta zona estuvo siempre relacionada con actividades de intercambio continuo. Se advierte el carácter macroregional de interacción socioeconómica, favorecida por su posición geográfica y la característica multiétnica existente. De tal forma, estos intercambios pudieron darse tanto al interior del valle como hacia el altiplano para luego ser redistribuidos en las grandes ferias (Meyers 2002).

LOS CAMINOS DE CHARAZANI

En los alrededores de Charazani existen numerosos caminos locales y entre localidades, los cuales se hallan asociados a terrazas de cultivo muy bien construidas. Avilés (2010), menciona que estos caminos se pueden observar en el recorrido de Aukapata a Charazani, a través de las laderas de los cerros. Estos caminos presentan elementos constructivos formales como muros de contención.

En esta dirección, Bengtson y Avilés (2002) señalan que:

[...] en varios caminos se nota la presencia de muros laterales a ambos flancos. En cuanto al piso es tierra apisonada, probablemente el pavimento de piedra se ha perdido con el tiempo. Los caminos se encuentran bien mantenidos, pues siguen siendo utilizados. Es de notar que por Charazani existen caminos antiguos que se dirigen a tierras bajas (Bengtsson y Avilés 2002: 7).

² Según Hoopes (2009: 248), el significado y forma precisa del *ushnu* inca es complejo durante el Horizonte Tardío. Representa un Axis Mundi, el centro metafísico del mundo asociado con orígenes, experiencia y destino. Diferentes fuentes se refieren al *ushnu* como un trono, un asiento, un santuario, una fuente o un hoyo. El *ushnu* también ha sido identificado como un observatorio astronómico. Existen razones para creer que fue todo ello, en un nivel de representaciones rituales.



Llamas como medio de transporte de intercambio, Pelechuco – La Paz.
(Foto: UNODC)

Charazani es un paso en la ruta mayor Apolobamba - Lago Titicaca, que integra la Amazonía con la región circunlacustre. Según los registros de Avilés (2010), la ruta es la siguiente: Apolobamba - Santa Cruz del Valle Ameno - Pata - Bella Vista - Raquirahui - Motosolo - Sumpulo - Puente Grande - Cuti - Callcan - Pelechuco - Hilo Hilo - Chiata - Proupuu - Canuma - Curva - Charazani - Inca - Humarete - Hilata - Tambrani - Pocama - Chuma - Liani - Chacamba - Ambaná - Timisi (camino con dirección Noreste – Sudoeste, Sudeste – Sur).

Charazani - Tambillo (con dirección de Noreste a Sudoeste), es también un tramo importante por cuanto podría conducir a sitios arqueológicos destacables, como tambos o tambillos³. Al parecer, la conexión con el lago Titicaca se dio a través de Apolobamba, llegando a la bahía de Escoma en la parte Norte del lago. La actual carretera hacia Charazani se sobrepuso a una de las vías prehispánicas. En esta región se identificaron trazos de camino asociados a la actual carretera, siendo significativos algunos de esos segmentos (Acciona – Octágono 2015).

Se debe mencionar también que en la comunidad de Kanlaya se presenta un segmento de este camino prehispánico

ubicado en la parte alta de la zona, por la serranía, en la cuenca del río Chajaya. Los pobladores locales, aseveran que dicha vía conecta Puerto Acosta con Charazani, pasando por la comunidad de Amarka, constituyéndose en la vía de ingreso a Charazani en tiempo de lluvias. Al parecer, es una vía que fue utilizada por los llameros durante la Colonia y que se emplea aún en la actualidad como camino para mulas. El camino no presenta características formales, pero se advierte su trazo claramente en el paisaje; en las proximidades se observan pequeños refugios naturales de piedra.

Un sitio muy relevante en esta comunicación con la cuenca circunlacustre fue el Tambo de Cariquina, el mismo que fue retomado por una ocupación Colonial. Sobre las estructuras prehispánicas se registraron los restos de una antigua casa de hacienda, la misma que ahora se encuentra desocupada. En el sitio se evidencian restos de estructuras rectangulares, que en su mayor parte fueron removidas, quedando solo parte de los cimientos y algunos muros con hornacinas. Al parecer, existía también un santuario en el cerro, debido a la orientación de las estructuras.

³ Según Hyslop (1992), habría existido una de estas estructuras aproximadamente cada 35 Km. Es una hipótesis que se debe verificar con nuevas investigaciones en campo.

Asociado a las estructuras, se encuentra un camino prehispánico de la época Inca, mismo que presenta restos de empedrado de vía imperial con alrededor de 5 m de ancho. El camino bordea el sitio y se divide en dos, una parte continúa hacia el Norte (hacia Charazani) y la otra gira alrededor del cerro, probablemente para llegar a algún santuario ubicado en esa elevación (Acciona – Octágono 2015).

La conexión evidente al Lago Titicaca fue a través de Escoma, donde se registró un camino prehispánico paralelo a un camino de herradura actual. El camino está ubicado en la falda media de la serranía que ingresa a la mencionada población y está delimitado por un gran muro cuyo estilo constructivo es ciertamente Inca. El muro baja paralelo al camino y, aunque no se registran otras evidencias, es posible que se hubiera tratado de un sitio probablemente importante durante ese periodo.

Se debe mencionar también que en la comunidad de Kanlaya se presenta un segmento de este camino prehispánico ubicado en la parte alta de la zona, por la serranía, en la cuenca del río Chajaya. Los pobladores locales aseveran que dicha vía conecta Puerto Acosta con Charazani, pasando por la comunidad de Amarka, constituyéndose en la vía de ingreso a Charazani en tiempo de lluvias. Al parecer, es una vía que fue utilizada por los llameros durante la Colonia y que se emplea aún en la actualidad como camino para mulas. El camino no presenta características formales, pero se advierte su trazo claramente en el paisaje; en las proximidades se observan pequeños refugios naturales de piedra.



Camino prehispánico asociado al Tambo de Cariquina, municipio de Pelechuco – La Paz.
(Foto: UNODC)

PATRIMONIO INMATERIAL DE LA REGIÓN

El patrimonio cultural inmaterial asociado a esta ruta está vinculado a un grupo cultural muy particular y concreto: la cultura Kallawaya, declarada por la UNESCO en el año 2003 como *Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad*.

Según Saignes (1983), en la época preincaica, Kallawaya fue una entidad territorial que comprendía Carabaya Chica y Carabaya Grande. En la época de la expansión Inca, ésta última fue adjudicada a la jurisdicción de Cuzco, en consecuencia, el límite de los dos Carabayas se encontraría en la actual frontera entre Perú y Bolivia. Carabaya Chica abarca la región actual de Pelechuco (provincia Franz Tamayo), Charazani (Bautista Saavedra), Momomoco (Muñecas), Ambaná (Larecaja), Umanata (Camacho) y Carabuco (Omasuyos). Los lugares más importantes de acceso a los Yungas eran Carijana y Camata (provincias Bautista Saavedra y Muñecas, respectivamente).

Histórica y culturalmente, la población forma una etnia propia, que se conoce como Kallawaya. En un sentido más estricto, en la actualidad este nombre se reserva exclusivamente para los conocidos médicos itinerantes pertenecientes a esta cultura.

Los comunarios mantienen vivo el recuerdo de su pasado en puntos esenciales y con ello refuerzan considerablemente la conciencia de su identidad histórica y cultural, es decir: 1) su ascendencia y función en el incario como etnia privilegiada de médicos y cargadores de la litera del Inca; 2) la violenta dominación y reorganización de su territorio bajo la Colonia; 3) su situación desmedrada por efecto de la expoliación colonial y explotación posterior por parte de españoles y vecinos (Van Kessel 1993).

El mencionado autor, señala que la provincia Bautista Saavedra sería el territorio correspondiente al «país de los Kallawayas», que tiene por capital administrativa a Charazani. Este nombre antiguo fue también cambiado por los gobernantes y figura actualmente en documentos oficiales como «Villa General Pérez». En esta Provincia, conocida como la región de los kallawayas, se usa predominantemente el idioma quechua, pero existen en su territorio dos islas de grupos diferentes: la comunidad de Upinaya, que es aymara hablante, y la capital, Charazani, donde la mayoría (55%) son «vecinos» que no se identifican con los indígenas y prefieren expresarse en castellano, a pesar de dominar bien el quechua. Más allá de esta puntualización, su territorio correspondería a un espacio geográfico mayor: desde las faldas de los Andes orientales de las cordilleras de Carabaya y de Apolobamba, hasta la colina cálida del Alto Beni (Schulte 1999: 95).

Desde la época temprana, los grupos tropicales mantuvieron redes de comercio con los Yungas Kallawayas; los primeros proveyeron de coloridas plumas de animales exóticos, frutas, madera de todo tipo, miel, colorantes y una variedad de pieles

de animales que fueron empleadas en la artesanía de Milliraya, y los intercambiaron por productos vallunos y altioplánicos. Fue en esta población donde se desarrolló la producción artesanal instituida por el Inca Huayna Cápac, quien asentó a mil tejedoras y artesanos en plumería y cerámica, convirtiéndola en el centro artesanal más importante de la región. Con ellos se fueron rehabilitando y abriendo nuevos caminos para el tránsito de bienes, entre el altiplano y la región Kallawaya, caminos que también fueron importantes para el tráfico de maíz y coca desde el oriente. Estos pasos permiten evidenciar la existencia de trueque e intercambio de productos entre las zonas altioplánicas, Yungas y la Amazonía (Alconini 2013). Para la artesanía en tejidos fue de mayor importancia la lana de alpaca; en este caso, Ulla Ulla es la región más importante en la producción de esta fibra (Schulte 1999: 99).



Paisaje de bofedales y áreas de pastoreo de camélidos.
(Foto: Archivo MUSEF)

Durante el siglo XIX, Pelechuco se convirtió en puerto seco para el comercio internacional. En la zona baja, en los Yungas alrededor de Apolo, se producía goma, quina, coca y café, productos que luego eran transportados a Pelechuco, donde se encontraban casas comerciales de extranjeros que exportaban los mismos a Europa y Norte América. De Pelechuco se cruzaba la cordillera rumbo a Cojata, frente a Ulla Ulla, en el lado peruano de la frontera, y luego a Arequipa, desde donde se embarcaban dichos productos a ultramar. La otra vía de comercio fue desde Pelechuco hacia Puerto Acosta, en el Lago Titicaca; de ahí continuaba por barco hasta Guaqui para llegar a La Paz (Schulte 1999: 98-99). Estos son los puntos de comercio internacional y regional que corresponden al sector del lago.

En tiempos contemporáneos, las andanzas de los médicos itinerantes Kallawaya y las ferias regionales aseguran un sistema autóctono de intercambio con las regiones adyacentes, principalmente el sur andino peruano, los Yungas y La Paz. En los últimos tiempos, este sistema se abrió a la economía monetaria, controlada por los pocos vecinos de las principales poblaciones. Por tanto, en la región existe una economía dual –autóctona de canje y vecinal monetaria– con un área de intersección que va en crecimiento (Schulte 1999).

LOS KALLAWAYAS Y EL IMPERIO INCA



Ceremonia Kallawaya.
(Foto: Ministerio de Culturas y Turismo)

Según señala Wassen sobre la medicina [...] *es altamente especializada y consecuentemente tiene grandes y muchas categorías de practicantes [...] vienen principalmente de Curva y Charazani* (citado en Oblitas 1978: 529-530). De acuerdo con ello se puede postular que, desde épocas preincaicas, los Kallawayas se habrían asentado en ese espacio geográfico formado por diferentes pisos ecológicos, entre los 1000 y 5000 m s. n. m., logrando controlar sus tierras de una ma-

nera excepcional y poniendo en práctica el control vertical de pisos ecológicos. Debido a ello, habrían tenido acceso a una gran variedad de plantas medicinales provenientes de los llanos, valles, yungas, altiplano, serranías y la costa (conchas marinas y guano), logrando obtener altos conocimientos de la farmacopea (vegetal, animal y mineral) para diagnosticar y tratar múltiples enfermedades.

Alconini (2011) señala que la región fue un importante enclave para la expansión Inca hacia el piedemonte tropical, y para la economía estatal en lo referido a la crianza de camélidos y producción de maíz y coca. Otro aspecto que se destaca en los documentos etnohistóricos es el reconocimiento de los conocimientos de los médicos Kallawayas, aspecto que implicó un estatus preferencial en la pirámide social Inca (Martínez 2011). Se plantea que llegaron a tal grado de relación, que habrían asimilado el idioma secreto de los Incas (*machaj juyai*), aquel perteneciente solamente a la nobleza (Martínez 2011: 84), mismo del que se hablará más adelante.

Por otro lado, en el caso específico de Curva, se ha destacado la cultura Kallawaya, considerada junto a su territorio como la tierra de los médicos herbolarios o la tierra sagrada de la medicina. Este grupo desarrolló un conjunto de creencias, mitos, rituales, valores y expresiones artísticas que proporcionan una visión particular del mundo.

Guamán Poma (1660) menciona que los Incas habrían llegado a Charazani para luego llevarse consigo hasta Cuzco a algunos hombres que les sirviesen a los miembros de la nobleza, a quienes, para ganarse su confianza, les dieron el privilegio de llevar en hombros al Inca (Oblitas 1978: 19). Fueron considerados «familiares de mayor confianza» y «médicos de cabecera», ya que no estaban solamente a cargo de curar las enfermedades, sino que también podían practicar las ceremonias religiosas del culto al Sol (Trimborn y Kelm 1967: 129, citados en Oblitas 1978: 530).

Desde estudios etnohistóricos se menciona que *Juan Tome Coarete, cacique de Charazani, declaró que los kallawaya abrieron un camino hacia las provincias de los chunchos por mandato de Tupac Inca Yupanqui y Huayna Capac, adquiriendo así un trato de privilegio* (Saignes 1983: 114). Además, *los líderes de los Kallawayas eran llevados en literas al estilo de los soberanos Incas y que, en tiempos de guerra, eran ellos quienes llevaban al anda al Sapa Inca* (Alconini 2013: 280). Estos datos muestran cómo los Kallawayas adquirieron su estatus de alto prestigio en esa época.

Francisco de Ávila, en la primera década del siglo XVII en la provincia Huarochiri, también se refirió a ellos como [...] *Unos hombres que se llamaban Callahuaya eran los más escogidos del Inca y únicamente a él le servían. Estos hombres vencían en pocos días distancias que requerían muchos más días para el caminar de otras gentes* (Ávila, citado en

Arguedas 1966: 133). Aquí se resalta la importancia de los caminos como conexión entre diversas regiones, pero también para el acceso de los Kallawayas a plantas medicinales y rituales de diversas regiones, con los que configuraron una tradición cultural medicinal que pervivió a través del tiempo.

Un aspecto que merece ser resaltado es que los Kallawayas controlaron importantes redes de intercambio que cruzaban a lo largo del altiplano y piedemonte tropical. Debido a este rol, fueron actores centrales en la anexión de varios grupos tropicales, como la conquista de los territorios Chunchus hacia el oriente. Cabe recalcar que la región de los Carabayas o Kallawayas, desde la época Tiwanaku hasta la Colonia, fue un lugar de refugio y de paso de muchas culturas, como los aymaras, quechuas y europeos, y fue el lugar de contacto entre los pueblos de los Andes y la Amazonía, siendo el centro transversal de esa integración ecosistémica (Alconini 2013).



Segmento de camino prehispánico en el municipio de Escoma – La Paz.
(Foto: Archivo MUSEF)

EL IDIOMA KALLAWAYA

La etnolingüística menciona que en estas regiones denominadas antiguamente como Umasuyos, se tenía como idioma el pukina, hablado hasta el siglo XVI. Los pukina hablantes compartían su territorio con los aymara y quechua hablantes. Se dice que los Kallawayas hablaban un idioma emparentando con el pukina (Bouysse-Cassagne, 2017: 19-20), lengua que todavía se puede rastrear en algunas palabras expresadas por los habitantes del lugar y especialmente por los médicos kallawayas. Un ejemplo de ello es la palabra *Coac*, que designa al dios serpiente en pukina (Bouysse-Cassagne 2017: 21).

Cabe mencionar que los famosos médicos herbolarios itinerantes de la provincia Bautista Saavedra, en el Norte de La Paz, elaboraron a lo largo de siglos una «lengua de familia» en el seno de su grupo de parentesco o *ayllu*, dentro del cual transmitieron su saber medicinal holístico de genera-

ción en generación. Esa lengua, denominada *machaj juyai* o «lengua de la gente», todavía es hablada por los ocho *ayllus* de los Kallawayas en una provincia donde el idioma principal es el quechua (Loza 2009: 13). Este hecho es el elemento lingüístico más notable a resaltar.

Los idiomas que actualmente hablan los pobladores de la región para su comunicación cotidiana son el aymara, en las alturas, y el quechua, en los valles. Como señala Schulte (1999: 142), el aymara es hablado por los ganaderos de la puna y el quechua es hablado por los agricultores del valle. La lengua *machaj juyai* se emplea exclusivamente en el trabajo ritual y medicinal.

EL OFICIO DE LOS MÉDICOS ITINERANTES KALLAWAYAS

Según el relato de Guamán Poma de Ayala, en la época de los incas, los Kallawayas eran ya reconocidos como los *hechiceros idólatras* (Guamán Poma [1778 - 1792] 1980: 184). Entonces, desde el punto de vista de la naturaleza de sus servicios y especialidades, pueden ser nombrados como curanderos, hechiceros o brujos.

Rösing (1992: 212) señala que los Kallawayas tienen conocimientos sobre prácticas curativas con base en ciertas hierbas y las asocian con las prácticas rituales. Por ende, su sabiduría y conocimiento curativo tiene carácter dual: el conocimiento de hierbas y el conocimiento religioso y ritual. Así, los Kallawayas tienen una doble función, a veces simultánea, en el ejercicio de sus oficios.

También se mencionan los aspectos socioculturales de los médicos kallawayas, quienes perfeccionan su conocimiento en plantas medicinales y en virtudes curativas. Este conocimiento es transmitido de padres a hijos desde épocas antiguas. En la época Inca, según Saignes, *los conocimientos fueron aportados también por los conocimientos de los chachapoyas, que venían del norte de los andes orientales, y de los numerosos grupos de mitimaes y emigrantes de la puna que se refugiaban de la mita minera de Potosí* (Saignes 1984: 119, citado en Schulte 1999: 110). Al parecer, los conocimientos son traspasados de generación en generación y a través de las influencias de otros especialistas; todo ello se desarrolla a través de la historia oral y las prácticas efectuadas. Sus conocimientos sobre creencias, rituales, mitos, valores y expresiones artísticas se enmarcan en una visión del mundo que relaciona lo natural y lo espiritual, la persona y la sociedad.

En cuanto a la ritualidad los Kallawayas, se debe mencionar que respetan a la naturaleza y a los astros; su fe se asienta en la *Pachamama* (madre tierra) y en el *Tata Inti* (dios Sol). *Esto significa que los Kallawayas tienen una profunda relación con el 'mundo sobrenatural' [...] Por otro lado las fiestas y los ritos religiosos están estrechamente vinculados a*



La importancia de los camélidos en la región Kallawayá de Apolobamba.
(Foto: Ministerio de Culturas y Turismo)

las relaciones sociales y estas al acceso a los recursos (Schulte 1999: 139). Es decir, las relaciones sociales se manifiestan en vínculos de compadrazgo y por el acceso a las tierras.

RITUAL DE INICIACIÓN KALLAWAYA

Para poder ejercer estas funciones existen dos vías: mediante el conocimiento transmitido de generación en generación o por el toque del rayo. Al respecto, el ritual de iniciación de los kallawayas, se fundamentaría en un mito, llamado *makita qona* o «entrega de mano». El proceso de los kallawayas para entregar la *makita qona* al elegido se explica en el siguiente párrafo:

[...] un kallawayá muy conocido y respetado hizo entrega a su aprendiz, un joven curandero de «su mano». Se trata de la entrega, formal y de hecho, no del poder ni del espíritu del maestro, sino de su mano, de la mano que sabe curar, que sabe preparar pagos y sacrificios para los seres sagrados (Rösing 1992: 206-207).

Este proceso ritual se debe realizar en un *lugar sagrado*, al borde de un alejado lago, el *Pachaqota*, cuya orilla esta bordeada de *chan* o *cabildos*, lugares de sacrificio (ibíd.: 207).

También, señala que el ritual de entrega de la mano es acompañado con largas oraciones. Se entiende como un ritual de transferencia de conocimiento y de habilidades curativas por los expertos y sabios de la medicina kallawayá a nuevas generaciones que tienen vocación o aptitudes para tal profesión.

En el segundo proceso, el del elegido por el toque del rayo, según Cristina Bianchetti (2008) se da del siguiente modo: [...] *San Santiago es la representación del rayo [...] que es la divinidad protectora de los sacerdotes prehispánicos [...] que le otorga su poder a través de una descarga o centella* (citado en Flores 2017: 92) para designar al tocado como descendiente de los curanderos. En este caso, quien le provee el conocimiento y la sabiduría es el Tata Santiago, representado por un rayo.

Estos dos pasos rituales son los que portan directa y legítimamente las tradiciones de los grandes curanderos. Además, se entiende que los kallawayas son los *portadores de la sabiduría y del poder de curar* (Rösing 1992: 208), ya que no se puede ser especialista o sabio sin haber pasado por estos pasos rituales, los cuales son necesarios y primordiales. El ritual de iniciación denominado *ankari* es importante, ya que es el lugar de origen cultural y religioso de los Kallawa-

yas, ubicado en las orillas del lago Titicaca (Rösing 1992: 211). Es decir, estos médicos curanderos adquieren su especialización en un centro ubicado en el Titicaca y este ritual de iniciación debe ser realizado en un espacio sagrado.

RITOS DE CURACIÓN

Varios tipos de ritos son practicados: *ritos terapéuticos de tipo profiláctico y de tipo curativo [...] también practican ritos de tipo integrador y de tipo ordenador* (Van Kessel 1992: 53). Los primeros están vinculados con las causas de la brujería, asaltos, o de algún espíritu maligno. Para tratar estos casos, se hace un tratamiento de recuperación que consiste en la expulsión del elemento intruso; si la brujería no es tratada, la persona puede enfermar y al final podría llegar a morir, *a tal efecto, este devuelve al espíritu enfermante de su paciente al Laika que lo envió guiándose por los mismos caminos y principios rituales del brujo* (ibid.: 53). Para este tratamiento es importante la «izquierda mesa» que emplea la lana hilada al revés, usa el revés de la hoja de coca, realiza vueltas de izquierda a derecha y el manejo en general lo hace con la mano izquierda. Es un tratamiento simple, en el que el paciente debe descansar, tener un amuleto y un trato de mayor atención.

tin, es cargado con el espíritu maligno intruso, luego lo llevan a la huaca a que pertenece el espíritu y lo sueltan allí mismo. En cambio, el ánimo perdido es buscado en el lugar donde pasó el susto (ibid.: 54). Para ello se usa la ropa del enfermo que es como un arma o vehículo para recuperar el ánimo; se lo ubica en su lugar, es decir en el cuerpo del enfermo, y se expulsa al espíritu maligno.

Otro ritual está relacionado con la «enfermedad de pecado». La solución se da mediante el ritual de confesión, expiación y reparo. En la confesión se pueden realizar baños rituales y penitencia. En el reparo se da la «salud misa», y en la expiación puede darse el peregrinaje a un lugar sagrado o santuario. Este ritual se da más a nivel de la comunidad, cuando el *ayllu* quiere ofrendar la «salud misa» para reintegrar la salud de la plenitud geográfica - ecológica del territorio del *ayllu* y la plenitud del *ayllu* - comunidad.

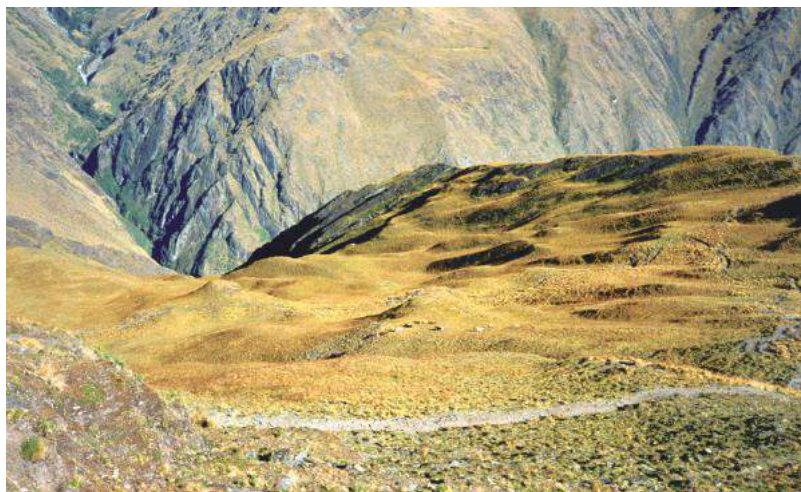
Otros aspectos de los médicos Kallawayas tienen que ver con rituales curativos reintegradores (Van Kessel 1992), o con «curación simbólica» que consiste en la utilización de amuletos y hierbas medicinales. Para estos médicos, la psiquiatría consiste en la cura con medicamentos y elementos físicos y la psicoterapia consiste en el uso de elementos simbólicos (ibid.). La curación simbólica tiene que ver con la producción agrícola y el trabajo de las personas.

También los médicos *kallawayas* intervienen en el problema del *karisiri*⁴; según un testimonio:

La persona afectada por el *karisiri* tiene presión [...] muy caloroso [...] calor, tiene diarrea, no tiene valor, en la cama se acuesta, ya no se puede levantar más. Para eso nosotros, ¡cosa sencilla! No es mucho. Podemos preparar grasa o una oveja negra [...] el panza le abrimos [...] su grasa ese hay que sacar, su telita, eso colocando [...] hacemos colocar [...] después huevo batido blanco, también puede limpiar con cuatro huevos o también puede tomar [...] pero sin azúcar [...] hay también otra forma prepara habas rojas, sebo de llama, su líquido que bota se prepara⁵ (Severino, citado en Fernández 2001: 263).

Por otro lado, también diagnostican las enfermedades de las personas mediante el uso de animales, como el conejo. Según Girault (1987: 29),

para ciertas enfermedades se recurre al cuy conejo de indias, examinando sus entrañas para determinar el estado de gravedad y el remedio adecuado



La cumbre como espacio ritual de paso.
(Foto: Archivo MUSEF)

En el caso de «espíritu maligno», la enfermedad que aparece puede ser *manchariska* (susto), entre otras. El susto se da a causa de un impacto que ocasiona la salida del ánimo del cuerpo y cuyo lugar es ocupado por un espíritu maligno. Para su cura, el ritual consiste en expulsar al espíritu maligno y recuperar el ánimo perdido, y para ello se realiza la «terapia de la succión» (ibid.: 54). Otra versión de la terapia contra el susto (*manchariska*), es por medio de la *soba* o ran-

⁴ El *karikari* también llamado *karisiri* o *lik'ichuri* (palabras en aymara), o *ñakaj*, *ñakaju* o *pishtaku* (palabras en quechua), significa «el que corta». Este término hace referencia a un ser que ataca a cualquier persona, especialmente cuando está sola, y le saca la grasa del cuerpo. Este hecho puede producir la muerte si no es tratado a tiempo. Al parecer, es una especie de mito generado en la Colonia, pues se dice que ese personaje estaba asociado a los curas y sacerdotes. Dicho mito quedó en el imaginario andino, considerándose ahora un mal que puede aquejar a cualquier persona.

⁵ El testimonio de un médico Kallawayas, recogido por Gerardo Fernández (2001).

[...] algunas enfermedades son determinadas con ayuda del plomo o estaño en fusión que se precipita en agua herviente; según las figuras que formen estos metales las causas y remedios son deducidos. Actualmente, los tipos de diagnóstico más evolucionados son el examen de las pupilas, de los cabellos, las ingles, las uñas.

Estas son algunas de las formas que los Kallawayas han utilizado para diagnosticar enfermedades graves en las personas.

En síntesis, la actividad de curación de los Kallawayas consiste en evaluar los males de los seres humanos tomando en cuenta tres aspectos importantes: alma, ánimo y cuerpo; para ello tratan de

[...] armonizar la vida de sus semejantes, de darles los alimentos que necesitan, de curar sus males, proporcionar tranquilidad psíquica y espiritual y de equilibrar los tres componentes del hombre: alma (jatun ajayo), cuerpo astral o anémico (jachchui ajayo) y cuerpo material (Dorado 1996: 15).



Ceremonia Kallawayas en la comunidad de Niño Corín.
(Foto: Gobernación de La Paz)

FARMACOPEA VEGETAL

La farmacopea, definida como el arte de preparar medicamentos, es una especialidad de los Kallawayas:

[...] se revelan como sorprendentes expertos, tanto en el plano estrictamente farmacológico como en el botánico y ecológico. Sus áreas de aprovisionamiento son extensas y de las más variadas; conocen perfectamente las plantas medicinales del altiplano como las de Cordillera y las de los Yungas; conocen igualmente la flora medicinal de los valles de la región de Charazani, Sucre y Cochabamba y la de las regiones tropicales de la selva (Girault 1987: 29).

Por otro lado, ellos aprovechan sus viajes a las costas peruanas y chilenas, a las pampas argentinas y a las llanuras del Chaco para adquirir plantas. Con esta diversificación se han ampliado sus conocimientos farmacológicos.

Las plantas de origen peruano son: Huancor, Curicacha, Mamey, Canela, Cabalonga, Pacha maki, Palo de huaco, Pishaa, Espingo, Casa huarako, Huanqueyorkko wanarpo, Alcanfor, Puchirin, Chuchuasi, Charero, Sanguinario, Bálsamo del Perú, Ashango. La planta de origen chileno es: Boldo. Las plantas de origen argentino son: Venal, Khuti Khuti, Chilka, layu, trifoliun, familia baccharis (ibíd. 1987: 30).

Por lo observado, la mayor cantidad de plantas medicinales es obtenida en Perú y Argentina, al margen de la gran variedad de plantas que son recolectadas a nivel local y regional. Algunas de las plantas regionales más importantes son: *wachanqa*, *Andrés walla*, *coca*, *konkona*, *wiñay killa*, *sacha konkona*, *china matiku*, matico hembra (Yungas), *kita konkona*, *orkko chullku* (Charazani), *tuna konkona* (Cruzpata) y matico de regiones tropicales de Santa Cruz.

Todas las plantas son clasificadas y utilizadas de acuerdo con el tipo de enfermedad (Girault s/f). Por ejemplo:

Las plantas cálidas, es utilizado para sacar el calor, consideradas como las mayores causas de las enfermedades [...] es para afección y dolores, sudores, fiebres, causadas por la insolación. Las plantas frescas son para la fiebre, debilidad, anemia, relajamiento y distorsión muscular, casos menores, afección consideradas poco graves. La mixtura es la composición de diversas plantas, empleada para las enfermedades del estómago, riñones y vejiga, son consideradas como más eficaces las mezclas, dosis de plantas cálidas con otras frescas muchas veces con un intermediario, el templado. En cuanto a las plantas templadas, son exclusivamente empleadas en la composición de mixtura, solas tienen poca o ninguna eficacia. El aire es para las afecciones producidas por el aire, debidas a cambio de temperatura son: náuseas mareos, migraña, dolores de cabeza, dolores de los ojos, semi-ceguera, dolores de oído-incluido la otitis, dolores de hueso, agujetas, reumatismos, paros cardiacos, congestiones y apoplejías (Girault 1987: 31).

Cabe mencionar que, *los kallawayas, conocen perfectamente el terreno, el lugar exacto donde crecen las plantas, saben sobre el clima adecuado, así como el grado de humedad, la posición en relación al viento y la exposición al sol* (ibíd. 1987: 30). Se entiende que tienen un conocimiento bastante amplio sobre las plantas y sobre sus espacios de creci-



Apacheta Cumbre de Sánchez, relacionada a una torre funeraria prehispánica en el camino Pelechuco – Queara, La Paz.
(Foto: Cecilia Ganem)

miento. Estas son recolectadas a nivel local en las pampas, valles y montañas, actividad realizada especialmente por las personas adultas y conocedoras. Se dice que las plantas recolectadas tienen una duración de solo un año, después de eso pierden sus propiedades o cualidades terapéuticas o mágicas (Op. cit.).

Otro de los elementos importantes para los kallawayas son los amuletos y talismanes. Estos son instrumentos específicos que fabrican y venden, cuyos signos y figuras geométricas, zoomorfas o antropomorfas, tienen un significado simbólico o metafórico. Por ejemplo, el «triángulo equilátero» es un amuleto de gran fuerza mágica; es un poderoso medio de protección contra la mala suerte en general y contra los malhechores (ibíd. 1987: 31).

LOS VIAJES DE LOS KALLAWAYAS

Como se mencionó previamente, el término «Kallawayas» está relacionado específicamente con los médicos herbolarios, *curanderos* o *sacerdotes*, *especialistas en plantas y amuletos* (Dorado 1996: 14), quienes recorrían el *Qhapaq Ñan* pasando fronteras, con la finalidad de cumplir con actividades de curación en distintos lugares. Así llegaron a *Perú*, *Quito*, *Chile* y *las Pampas de Buenos Aires* (Montaño Aragón 1992: 26). Para Rösing (1992: 212), el Kallawayas es un *médico itinerante* que viaja de un lugar a otro, con el fin de curar.

Por su parte, Girault (1987: 39) detalla los meses de viaje de los Kallawayas a diferentes lugares, ya que hasta hace 50 años estaban enmarcados en el siguiente calendario:

En marzo, se efectuaba los viajes para Chile; vuelta a fines de mayo. En junio-julio se efectuaba los viajes para el Perú; vuelta septiembre octubre. En julio, era la vuelta de los países lejanos (Ecuador, Colombia y Panamá); los viajes no excedían más de 6 meses. Todos habían vuelto para año nuevo. Los kallawayas de Curva, partían por dos o tres años, a veces, pero los de Chajaya solamente por tres meses, seis o máximo un año.

Esta referencia, nos muestra que los Kallawayas viajaban, no solo con la finalidad de realizar las curaciones, sino también con el fin de recolectar las plantas medicinales para incluir a su farmacología ecológica. Asimismo, lograron adquirir conocimientos importantes sobre la medicina tradicional en diferentes regiones.

Llevamos nuestra medicina molida y, a veces también, a veces, muchas veces sufrimos también en los caminos. No hay comida, muchas veces, no hay agua al sol, o nos hace pasar frío. ¡Tantas cosas nos ha pasado! [...] Cuando tenía 12 años ya estaba empezando, cuando viajábamos a Cochabam-



Pastora de ovejas en el municipio de Charazani – La Paz.
(Foto: Archivo MUSEF)

ba a Santa Cruz también a Muruchata, después Quillacollo [...] ¡Todos los sectores!, Potosí salíamos hasta Oruro caminando ¿no? Los kallawayas habían sabido caminar lejos; un mes perdía casa por casa, con medicina andábamos. Llevábamos medicinas para el «aire», para reumatismo, para la *katxa*, para matriz (Severino, citado en Fernández 2001: 257).

Este testimonio evidencia los viajes que realizan los kallawayas con ciertas dificultades climatológicas, llevando sus medicinas en la *ch'uspa* o botiquín para atender las enfermedades, dolencias o problemas de las personas que lo requieran.

MÚSICA Y DANZA DE LOS KALLAWAYAS

La danza de los Kallawayas es una representación simbólica de los médicos herbolarios del mismo nombre, aunque tiene un alto componente folklórico. La danza se realiza en diferentes festividades locales y regionales de las provincias Muñecas, Bautista Saavedra y Franz Tamayo, en los municipios de Charazani, Curva y Apolo en el departamento de La Paz (Gobierno Autónomo Departamental de La Paz 2012).

Esta danza es bailada por varones y mujeres con pasos sincronizados, que expresan el símbolo de la media luna y

el caminar del médico itinerante. Según Siegl y Mendoza (2012), su atuendo consiste en una vestimenta blanca con *sombrerillos*, *agios* como adornos, *ch'uspa* de monedas que significan el comercio de ollas de barro que antiguamente traían de su zona y una sombrilla.

Otra expresión significativa son los *qhantus*:

Qhantus es una danza netamente identificada con la cultura kallawayaya y por lo tanto con la región de Charasani. Ahí las comunidades fuertemente asociadas con el *qhantus* son Niño Corin, Kaata, Kamata, Kalaya; Chilaya, Quiabaya y Chullina (Siegl y Mendoza 2012: 445).

La música se toca en la época seca, como lenguaje para comunicación con la *Pachamama* (Llanos 1990: 25, citado en Romero 2016). De tal manera, la danza de los *qhantus*, no solamente es una forma de bailar, sino que representa toda una simbología ritual expresada en diferentes acontecimientos sociales dentro de las comunidades mencionadas. Es así que los *qhantus* se relacionan con las acciones curativas de los Kallawayas, como se observa en la siguiente entrevista:

Es una forma de vivir, a través de la danza se busca la armonía, digamos, la armonía espiritual, nosotros practicamos la medicina tradicional, entonces

la medicina tradicional de alguna forma nos ayuda al aspecto físico, ¿no?, pero al aspecto emocional nos ayuda la danza y pero es pues la danza se complementa con la medicina, porque es de alguna forma, a través de la música se cura, se cura, se hace tratamiento y es ¡bellísima! (bailarín de *qhantus*, 15-10-2009, citado en Siegl y Mendoza 2012: 445).

Esto quiere decir que la danza ayuda en la curación espiritual y emocional; es como un tratamiento que se realiza al ser parte de la danza.

Cuando tocamos el *qhantus* con bombo [...] el sonido ya desarrolla la Pachamama, la pacha, en realidad cuando están enfermos, cuando están medio caídos, le da buena salud también eso, uno que está enfermo con este sonido se sana también, su salud también mejora, tocando el *qhantus* (Máximo Calle Condori, Alberto Zapana y Luis Hernán Zapana Callupa, 16-10-2009, citado en Siegl y Mendoza 2012: 445).

Por otro lado, se dice que el *qhantu es música, danza, ritualidad y terapia ejecutada durante el ciclo festivo* (Romero 2016: 4). Entonces, la música y la danza de los *qhantus* están estrechamente vinculadas a la ritualidad y a los actos curativos de las personas, también en momentos específicos. El *qhantu* es una:

[...] danza ceremonial, ligada a diferentes ritos que en el pasado ejecutaban y realizaban los kallawayas. La melodía que la caracteriza está considerada como música de terapia, ya que en sus inicios fue utilizada como parte de un proceso curativo llevado adelante por los kallawayas, como remedio de los sufrimientos, traumas y otro tipo de males de la gente (Gobierno Autónomo Departamental de La Paz 2012: 102).

Recorrido TURÍSTICO



ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA
Ruta Pañiti: 2 registros
Patrimonio Inmaterial: 14 registros
Atractivos turísticos: 31 registros

LEYENDA:
 Ruta de los médicos herbolarios
 Sitios asociados
 Atractivos turísticos
 Atractivo importante
 Límite municipal
 Capital de municipio
 Carretera
 Límite departamental

Perfil altitudinal:
 Elevación (msn) vs. Distancia (km)
 Puntos clave: Tambo Cala Cala/Sitio, Tambo Cariquina Inka/Sitio, Puerto Carabuco, Mocomoco, Charazani, Curva, Pelechuco, Apolo.

PACHA TRECK



Foto: Julio César Rengel



La ruta denominada Pacha Trek «Caminando con los Kallawayas» es un llamativo producto turístico que involucra a cuatro comunidades de origen kallawayas: Quta Pampa, Caluyo, Chacarapi y Chari, que pertenecen al Municipio de Charazani (provincia Bautista Saavedra, departamento de La Paz) y se encuentran dentro del Área Natural de Manejo Integrado Apolobamba. El objetivo que persigue este emprendimiento turístico comunitario es el de brindar una experiencia de turismo que vincule la cultura local con la conservación de la biodiversidad, contribuyendo a mejorar la economía de las comunidades involucradas.

A diferencia de otras iniciativas, el recorrido no solamente ofrece el disfrute estético de paisajes de montañas, nevados, lagunas y extensas praderas que caracterizan a la región alto - andina de Bolivia, sino que además es un reencuentro con la historia, el legado cultural y las tradiciones de comunidades que formaron parte del antiguo señorío Kallawayas y que aún mantienen sus prácticas culturales, festividades, rituales, tradiciones culinarias y manifestaciones artísticas.

En cada etapa de la ruta se ofrece al turista distintas actividades culturales y posibilidades de recreación en la naturaleza, entre ellas:

- Caminatas por senderos para disfrutar de la belleza paisajística y observar animales emblemáticos de la fauna andina, como el cóndor y la vicuña, y una diversidad de aves.
- Visitas a sitios arqueológicos como antiguas edificaciones de piedra, terrazas agrícolas y caminos prehispánicos.
- Apreciación de la producción textil que se realiza con fibra de camélidos y que despliega una variedad de diseños que representan a animales con significación simbólica para el mundo Kallawayas, de modo que es considerada una de las más relevantes de Bolivia.
- Contacto directo con la tradición de los médicos Kallawayas, expertos herbolarios y especialistas en el conocimiento y el uso de diversidad de plantas medicinales, tradición que cuenta con un merecido reconocimiento en el país y fuera de él.

Como el turista puede constatar por sí mismo, la ruta Pacha Trek (tramo de 80 Km con 4 a 5 días de caminata de exigencia física) le permite compartir con las familias de las comunidades una experiencia única de convivencia en la vida cotidiana. El caminante siente la tranquilidad, la paz, el contacto con la naturaleza, además de la mágica cultura ancestral.

El Trek Curva - Pelechuco es una ruta de trekking por las faldas de la parte sur de la Cordillera de Apolobamba a una altura media de 4000 m s. n. m. El recorrido brinda la posibilidad de disfrutar del paisaje andino y conocer la flora y fauna de la región. Se habilitaron dos albergues para facilitar la realización de la ruta, uno en Lagunillas (Curva) y el otro en Aguas Blancas (Pelechuco).

ÁREA NATURAL DE MANEJO INTEGRADO APOLOBAMBA



El ANMI Apolobamba está ubicado en el extremo Oeste del departamento de La Paz, colinda con el Perú en su límite Oeste y con el PN-ANMI Madidi hacia el Norte. Políticamente abarca las provincias Bautista Saavedra, Franz Tamayo y Larecaja, con los municipios de Pelechuco, Curva, Charazani y Guanay. Es Reserva Nacional de Fauna Ulla Ulla desde 1972 y Reserva de la Biósfera desde 1977, reconocida por la UNESCO por ser el reservorio más importante de vicuñas de Bolivia. En 1997 fue constituida como ANMI con una extensión territorial de 483.743 hectáreas. El área forma parte del corredor biológico binacional Villcabamba-Amboró, considerado el hotspot de los Andes tropicales más diverso del mundo.

Cuenta con una importante diversidad biológica concentrada en animales típicos de las zonas de altura como la vicuña, el jukumari (oso andino), la taruca o venado andino, el ciervo, el puma, el gato andino, la choca (pato silvestre) y el emblemático cóndor.

Se estima que la flora regional cuenta con alrededor de 1 500 especies, una de las especies emblemáticas es la queñua (*Polylepis tarapacana*). Posee una atractiva belleza natural principalmente por los imponentes nevados que se yerguen en la cadena montañosa como Akhamani, El Presidente y Katantica. En las estribaciones se tienen lagunas e impresionantes glaciares como el Chaupi Orcko. La presencia de recursos paisajísticos, biológicos y culturales, convierten al ANMI Apolobamba en un lugar con un potencial turístico ventajoso y de interés particular.

La experiencia en el ANMI Apolobamba es incomparable. Para los turistas que buscan sensaciones fuertes, existen innumerables rutas de ascenso para andinismo y ríos torrentosos aptos para el rafting. Para los turistas atraídos por experiencias más contemplativas, existen caminos precolombinos habilitados y numerosos sitios arqueológicos, así como sistemas de riego preincaicos e históricos, además de algunos edificios coloniales.

(Gobierno Autónomo Departamental de La Paz 2013)

Ruta de la COCA





Ruta de la COCA

LOS YUNGAS EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA

Para hablar de la importancia de la coca en tiempos prehispánicos, es necesario hacer referencia al valle de Chunga Mayu, ubicado en la zona de Yungas del Departamento de La Paz (Di Cosimo 2014). Se trata de una zona estratégica y de paso entre los llanos amazónicos y el altiplano. Entre los productos que se cultivaban y producían allí están la hoja de coca, frutas, maderas, ají y maíz, los cuales eran transportados a otras regiones.

Este valle permitía también que los productos especiales fuesen obtenidos por medio de intercambios con las poblaciones de las tierras bajas. Algunos de los más importantes eran las piedras preciosas, las pieles de animales sagrados –como el jaguar–, gran variedad de plumas –con las que se confeccionaban tocados y máscaras–, además de plantas psicotrópicas, que fueron imprescindibles en los rituales andinos a través del tiempo.



Cosecha de la hoja de la coca.
(Foto: Agencia de noticias FIDES 2017)

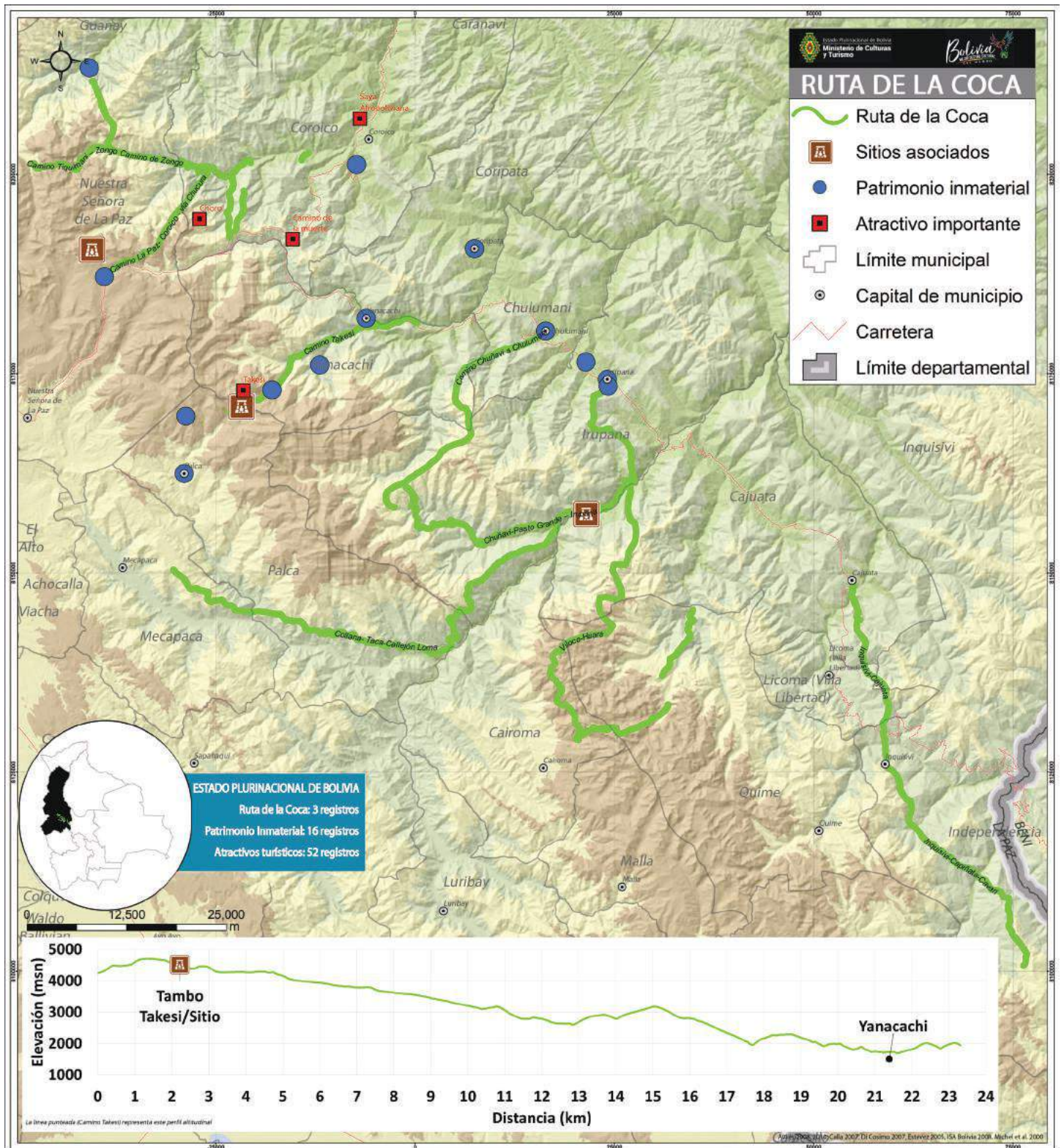
Uno de los primeros referentes patrimoniales regionales es el importante asentamiento de Pasto Grande. Con relación a las rutas prehispánicas, esta zona corresponde a uno de los paisajes arqueológicos de mayor relevancia en Bolivia. El Instituto Nacional de Arqueología efectuó reconocimientos de prospección arqueológica en la zona y un proyecto de rehabilitación de terrazas de cultivo (Di Cosimo y Castellón 2012; Estévez 1988, 2005; Ticlla 1993). Por su carácter monumental, este sitio fue declarado Monumento Nacional mediante Decreto Supremo N° 23228 de 1992.

El área consta de diferentes conjuntos arquitectónicos compuestos por plataformas anchas que cubren la cima de Pasto Grande. A este sitio llega el camino prehispánico de Chuñavi. La ladera Sur fue trabajada con una andenería que asemeja a un enorme anfiteatro. Las plataformas son irrigadas por canales. En el sector superior Noreste existen cuatro habitaciones cuadrangulares, las que posiblemente sirvieron como depósitos y/o área administrativa (Ticlla 1993).

Los trabajos realizados, tanto en Pasto Grande como en los valles aledaños, muestran una ocupación preponderante de la cultura Tiwanaku, expresada en piezas típicas del estilo del Horizonte Medio (400 d.C. – 1100 d.C.). Al parecer, luego de Tiwanaku, esta región fue ocupada por otro tipo de desarrollos, procedentes tanto del altiplano como de las tierras bajas, para posteriormente ser formalizada por la presencia de los incas.

Durante los diferentes periodos se observa el aprovechamiento y movimiento interregional de recursos como la coca y otros bienes, en el marco de lo que se denominó «control vertical de pisos ecológicos» (Murra 1972). Sin embargo, los incas fueron quienes aprovecharon al máximo la capacidad productiva de la región, principalmente la de Pasto Grande (Estévez 1992). Todos estos eventos confirman la importancia de la región de Yungas en diferentes periodos de tiempo.

Mapa de la ruta de la COCA



PUEBLOS QUE ABRIERON LOS CAMINOS DE LOS YUNGAS

Aunque las rutas en estas regiones parecen haber sido implementadas por el Estado Tiwanaku para el traslado e intercambio de productos, estas fueron formalizadas durante el periodo Inca. Sin embargo, en cuanto al componente poblacional, la documentación etnohistórica advierte sobre la existencia de un grupo étnico local. Loza (1984) hace referencia a los Quirua, cuya identidad podría estar ligada a los denominados Yunga o pueblos originarios de esta región. Los Quirua son identificados como los habitantes de los valles superiores del Bopi, pudiendo haber tenido esa palabra dos significados en aymara: *qirua* = mercader de coca y *qherua* = valles templados (ibíd.).

municación de los Quiruas con las tierras bajas, además de generar a su paso valles de agricultura mediante la construcción de terrazas de cultivo. El Río Cotacajes constituía una especie de frontera natural entre los Quirua, de la ribera izquierda, y los Cota, de la ribera derecha, (Saignes 1988; Loza 1984).

Cabe considerar que, en las formulaciones de Condarco (simbiosis inter-zonal) y Murra (control vertical de un máximo de pisos ecológicos), la causa principal para la construcción de las rutas es la movilidad socio-espacial y la utilización de diferentes espacios geográficos y pisos ecológicos. En ambos casos, los desplazamientos humanos son asumidos como una constante en las prácticas de sobrevivencia y reproducción sociocultural de los habitantes andinos. Desde la base misma de Tiwanaku hasta los posteriores señoríos aymaras, y con mayor énfasis durante el Imperio inca, el control de pisos ecológicos por parte de poblaciones trasplantadas (*mitimaes*) con fines económicos, sociales y militares, fue fundamental (Condarco y Murra 1987).

Este manejo ecológico podía abarcar zonas como la costa del océano Pacífico, pasando por la región andina hasta llegar a la zona de Yungas. Allí principalmente se aprovechaban los cicales, los cuales quedaban a muchos días de camino de los núcleos de poder (Murra 2002). Estas zonas eran manejadas por unas 200 unidades domésticas que habitaban principalmente los valles alrededor de Zongo (ibíd.). Esta población, visitada en 1568, era aymara hablante, controlaba grandes cicales y cultivaba productos para el autoconsumo. Como efecto de los tiempos precedentes, la coca adquirió gran importancia en la economía colonial debido a su valor ritual y económico.

El registro de ramales del *Qhapaq Ñan* prueba el movimiento de poblaciones en esta región. Motivado por el acceso a la coca o porque era una región de paso y contacto con las tierras bajas, ese movimiento se dio de manera continua a través del tiempo, desde la época de dominación Tiwanaku hasta la actualidad.

PRINCIPALES VÍAS PREHISPÁNICA EN LOS YUNGAS

Una de las rutas mejor conservadas y más conocidas en la región es el camino del **Takesi**, ubicado entre el Abra Takesi (entre las montañas de Takesi y Mururata) y la mina Chojlla, en Sud Yungas; el camino llega hasta Yanacachi, Villa Aspiazu y Chirca. La plataforma de la vía es empedrada y bien trabajada, algunos sectores presentan muros laterales. La piedra usada es granito gris de gran tamaño y también existen sectores de piedra pizarra. En la ruta se puede observar la presencia de una *apacheta*⁶ principal y un tambo



Calzada prehispánica en buen estado de conservación, camino de Takesi, Provincia Sud Yungas – La Paz.
(Foto: Luisa Alvarado)

Al parecer, los Quirua estuvieron constituidos como un señorío con cabecera en el valle de Uyuni hacia el Sur de La Paz. Controlaban un cruce ecológico desde las altas pendientes de la cordillera Real hasta los Chapi Yungas de Chulumani, control desarrollado a través del camino del Takesi y el de Yunga Cruz, entre otros (Rodas 2006). Dos zonas de penetración fueron identificadas: una hacia el Bopi y otra a la región del valle de Suri. Ambas fueron las rutas de co-

⁶ Altar o adoratorio creado en las encrucijadas de caminos o en sitios solitarios por los viajeros indígenas de la región andina, y en el que ocasionalmente se depositan ofrendas.

Inca. El ancho del camino es de 6 metros en la mayor parte, presentando secciones bien conservadas. En el trayecto se advierte la presencia de puentes: algunos improvisados de troncos y otros, de piedra. También se encuentran canales de drenaje.

Por otra parte, el camino de **Yunga Cruz** se constituye en otra de las vías prehispánicas importantes del departamento de La Paz. Se encuentra en la provincia Sud Yungas, en los Municipios de Irupana y Chulumani, iniciándose en la población de Chuñawi. Las investigaciones de Calla (2007: 20) respecto del camino, señalan que:

[...] existen evidencias suficientes para afirmar que el área de influencia del camino prehispánico Yunga Cruz presenta un largo proceso de asentamiento, que tuvo su mayor esplendor durante la época de dominación Tiwanaku e Inca en la región y sin duda mantuvo vigente las relaciones de intercambio como vía integradora de zonas productivas durante la Colonia y la República. La característica principal de la ruta fue la construcción de sendas con infraestructura formal como muros de contención, rellenos artificiales, plataformas de piedra, graderías, canales abiertos y cerrados, puentes y excavaciones en ladera.

El camino del **Choro**, ubicado en una zona de frontera y tránsito, delimita dos ambientes: al Oeste, el altiplano y valles iniciales o cabecera de Yungas y, al Este, los Yungas bajos y la entrada a la Amazonía. Se trata de una zona de tránsito para el acceso a los recursos como la coca, el oro, los alucinógenos, las plumas y la miel. Por otro lado, también posibilitaba la movilización de productos de occidente como la sal, la lana, la carne de ganado camélido y el pescado seco.

El camino inicia en la Cumbre (La Paz) y finaliza en la localidad de Chairó (provincia Nor Yungas). Sonia Avilés, quien realizó un estudio de este camino, indica:

La ruta evidencia construcción y planificación muy elaboradas que hacen del camino una obra de ingeniería mayor. El camino presenta pavimento de piedra, muros de contención o retención, muros de protección al viajero, tratamiento de las curvas horizontales, gradas, alcantarillas, canales de drenaje transversales, puentes (con estructura de piedra, madera y colgantes) y un ancho del camino promedio de 4.5 m (Avilés 2008: 273).

Otra vía que es parte de esta extensa red, es el camino de **Chunga Mayu**. José Estévez (1992) realizó una descripción del mismo; menciona que se trata de un acceso a los Yungas, que parte de Chuñawi con dirección a la población de Lambate y continúa hasta el valle de Chunga Mayu. El camino hacia arriba se dirige al complejo arqueológico de Pasto Grande, para continuar hacia Iquirongo, Vila Vila, y la comunidad de Lavi (Estévez 1997, 2007).

Por otro lado, Di Cosimo (2007) describe la construcción formal del camino:

El Camino del Chunga Mayu conserva su construcción formal solo en algunos tramos, debido a la fuerte erosión ocasionada por las lluvias, por las actividades agrícolas y el continuo tránsito de ganado. Aún con ello, identificamos largas grade-rías, muros de contención de la calzada y de contención y protección a monte para resguardar de la caída de tierra...

Como se puede observar, el registro arqueológico denota una región de alto flujo para el movimiento y contacto de diferentes tipos de poblaciones en una secuencia bastante amplia de tiempo. Este hecho también resalta la importancia de la coca como recurso de gran importancia cultural, relevancia mantenida hasta hoy, dando a las rutas antiguas vigencia hasta nuestros días.



Hato de llamas transitando por un camino para vehículos. Provincia Nor Yungas – La Paz.
(Foto: MUSEF)

LA COCA EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA: UNA APROXIMACIÓN ETNOHISTÓRICA

El mayor espacio productivo de la hoja de coca, que fue y es empleada para todo tipo de prácticas, relaciones y acontecimientos sociales, culturales y rituales, fue la región intermedia entre los valles y las tierras bajas: los Yungas. En las crónicas de Cieza de León (1553) se identifica como «Yunga» a los espacios cálidos y húmedos, ubicados en las cercanías de los ríos; zonas abrigadas y calientes que tienen tierras aptas para la producción de coca.

Las Crónicas de Garcilaso de la Vega (1609), Guamán Poma de Ayala (1615), Betanzos (1576), Fray Bartolomé de las Casas (1566) y Cieza de León (1553), hablan sobre el uso y empleo de la hoja de coca en la época de los Incas y durante la Colonia y permiten conocer cuáles fueron los usos y funciones de la hoja en la época prehispánica.

Según Bartolomé de las Casas (1566: 146),

[...] acostumbran los hombres traer en la boca cierta hierba todo el día mascándola que teniendo los dientes blanquísimos comúnmente se les pone una costra en ellos más negra que la más negra azabaja que pueda ser; traen esta hierba en la boca por sanidad y fuerza y mantenimiento.

De este fragmento se infiere la importancia de la coca para mitigar el hambre e incrementar la energía, conocimiento que los indígenas poseían antes del dominio español.

En las crónicas de Garcilaso de la Vega (1609: 78) se señala que, en las apachetas o cumbres

[...] echaban la yerba llamada cuca (coca), que llevaban en la boca, que ellos tanto precian, como diciendo que le ofrecían lo más preciado que llevaban.

Este hecho denota que la coca también fue usada para prácticas rituales en las apachetas desde ese tiempo.

Por otro lado, el estudio de Rostworowski (1973) hace referencia a las actividades productivas de la hoja de coca en la época prehispánica en los valles del Pacífico. Identifica la existencia de coca de primera calidad, denominada «del día», con hojas verdes secadas en un solo día; la de segunda (*huanta*) es verde oscuro de una sola volteada; y la de tercera calidad (*cañupa*) casi negra, se emplea solo como abono. La coca de primera calidad fue la de mayor importancia en la época de los Incas (Rostworowski 1973: 203). Este valor otorgado a la coca en las *vertientes del Pacífico* hizo que la mayoría de las chacras pertenecieran a los dioses y a los señores encumbrados (ibíd.: 203). Eso significa que la mayoría de los cocales pasaron a poder de los Incas del Sol y de las Mamaconas.

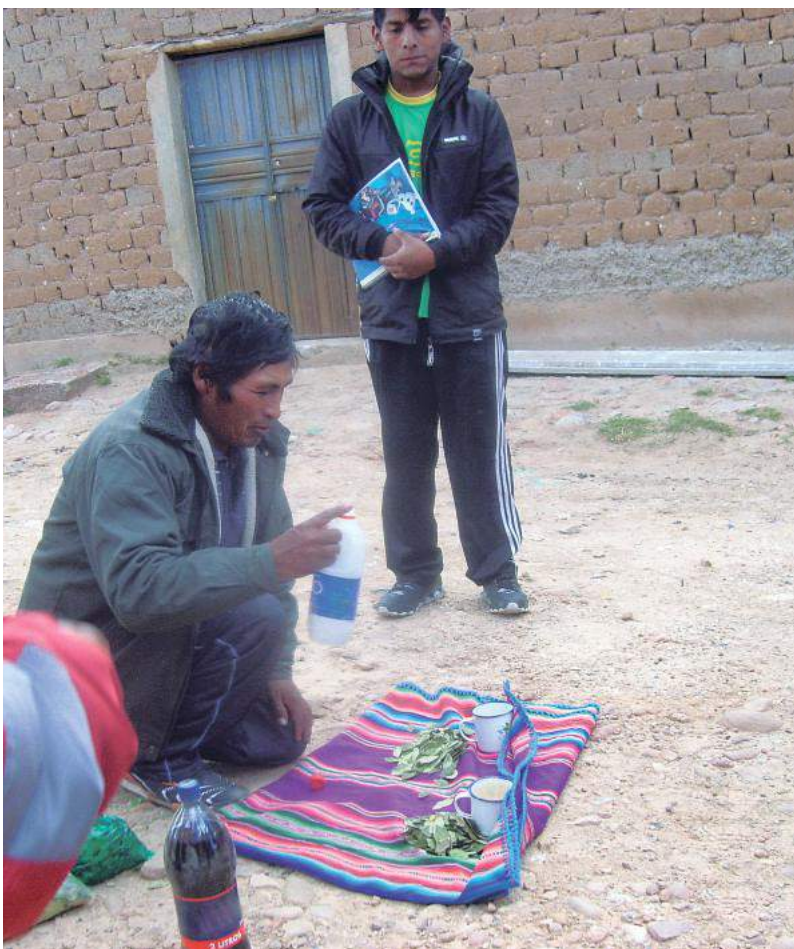
La presencia de los Incas consolidó el sistema de intercambio de productos tomando en cuenta el espacio geográfico, a partir de la interrelación entre la periferia con el centro y de la costa con el altiplano. Por otro lado, Platt (1976) refleja que el *sistema de relaciones se basa bajo el control directo de recursos*, es decir los recursos fueron importantes para cumplir con el sistema social y político. Esto significaba –en diferentes espacios de tiempo– la movilización de grandes tropas de llamas para transportar los recursos de necesidad y de prestigio, sobre todo para el trueque o intercambio en distintos espacios regionales y fronterizos. Olivia Harris habla también de la «economía étnica», la que corresponde con la subsistencia en relación con los pisos ecológicos; especifica que hubo ese intercambio entre puna y valle para la subsistencia de productos (Harris 1987: 9).

Como ya fue mencionado, el uso de la coca se remonta a tiempos anteriores al Inca, ya que fue producida en las *regiones selváticas o de los llanos* (Rostworowski 1973: 95).



Cocal, Provincia Sud Yungas – La Paz.
(Foto: Luisa Alvarado)

Tomando como referencia al cronista Murúa (1946), Rostworowsky señala también que la coca menuda «*tupa coca*» era un gran regalo, muy requerida por el Inca (ibíd. 1973: 95). Entonces, se evidencia que, entre la coca grande y la coca de hoja menuda, esta última tuvo mayor preferencia.



Ch'alla y ofrenda a la Pachamama, con hojas de coca, en la región del lago Titicaca.
(Foto: Luisa Alvarado)

Con el fin de justificar el porqué de la coca menuda, se menciona que coca significaba «árbol», pero estéril y sin frutos «*suma coca*» (Rostworowski 1973: 193). También Bertonio (1612: 124) se refiere al fruto de «árbol» con el término ay-mara «*cocana achupa*» que significaría fruto del árbol. Entonces, se entiende que la coca es el fruto del árbol, y como señala Rostworowski, «*suma coca*» sería coca dulce o buena, es decir la más sabrosa; razón del consumo de la hoja de coca menuda. Sin embargo, la hoja de coca grande es también consumida –según Rostworowski– por los indios del altiplano, mientras la menuda es preferida en el llano. La hoja de coca grande es considerada como «*mama coca*» (ibíd.); en este caso la «*maca coca*» se interpreta como la madre de todos los árboles, vinculándola a una divinidad.

También se puede evidenciar que existía un monopolio sobre la producción de coca, que trata de quienes trabajan en los cicales y, por lo tanto, la mano de obra empleada (Rostworowski, 1973: 213). Es decir, los señores Incas eran

los dueños de las tierras productivas de coca, tomando en cuenta el sistema del control de pisos ecológicos o archipiélagos. Sin embargo, en la Colonia estas antiguas formas de producción, fueron sustituidas por el régimen de la hacienda y la coca pasó de ser un bien de consumo y de intercambio, a ser una mercancía, que llegó a representar la segunda fuente de ingreso de la corona, después de los minerales (Quiroga 1990: 12).

Por su importancia, los Incas cobraban tributos en hojas de coca, entre otros bienes de consumo, lo cual se convirtió en una costumbre. La coca en esta época era utilizada como *planta mágica y divina* y estaba destinada a los nobles y a las castas superiores, quienes la usaban para recompensar los servicios y para ritos religiosos. Su uso en esta época era restringido; era de mayor importancia para los que representaban a la «nobleza»; así como señala Berdonces [...] *estaba reservado a los nobles y a las castas superiores, y estaba prohibido su uso por el pueblo llano* (Berdonces 2015: 58).

La hoja de coca fue consumida en todo el

[...] mundo indígena latinoamericano [...] ya que ha demostrado sus bondades sociales, culturales, alimenticias, rituales y medicinales» [...] también la hoja de coca [...] tuvo una gran importancia como símbolo religioso dentro de la espiritualidad andina (Tucupa 2012: 15-16).

La hoja de coca ha sido utilizada desde tiempos prehispánicos para los rituales al muerto, y como ofrenda para las distintas deidades, [...] además la coca se reconfigura como elemento simbólico del poder estatal y de la clase élite [...] de los sacerdotes, quienes la utilizaron como oráculo para guiar las estrategias del imperio (Flores 2016: 141).

De la misma forma, según Acosta (1968: 145-160), *los señores ingas usaban la coca por cosa real y regalada, y en sus sacrificios era la cosa que más ofrecían, quemándola en honor a sus ídolos*. También se menciona que la coca se arrojaba en los cruces (*apachetas*) y era utilizada en los sacrificios; esta referencia esclarece la importancia de la coca en aspectos rituales y ceremoniales.

Como se puede observar, la hoja de coca fue un elemento importante en tiempos prehispánicos, dado el valor intrínseco social, cultural y económico. Por tal situación, se extendieron los cultivos de coca, en beneficio de los señores Incas, lo cual demandó la mano de obra de los indígenas, quienes transportaban cargas de coca en el lomo de animales.

LA COCA DURANTE LA COLONIA

En la época colonial, la coca se constituyó en uno de los productos más importantes de América del Sur. *Según los historiadores, concuerdan en que la coca fue uno de los primeros productos que ingresó plenamente en la circulación...* En el siglo XVI, *las principales zonas productoras que abastecían de coca eran los Yungas, Valles sub tropicales del Cuzco y los yungas de Pocona en Cochabamba* (Speeding 2005: 56). Estas zonas abastecían de coca a la ciudad de Potosí, Uyuni, Challapata, Oruro y Tupiza; además, la hoja salía a hacia Puno y a las provincias del Norte de Argentina y Chile (Quiroga 1990: 7).

Por su parte, la zona geográfica de los Yungas, ubicada en la vertiente oriental de los Andes, entre Cuzco y Chuquiago (La Paz), y que fue aprovechada desde la época prehispánica, es considerada la zona productora de coca más importante bajo el control español durante la Colonia. Por ende, desde los territorios que hoy conforman la La Paz, se estableció el circuito de comercialización dirigida hacia el centro minero de Potosí, a mediados de la década de 1540 (Cieza de León [1553] 1974).



Deshierbe de sembradío de coca, parte del proceso productivo de la sagrada hoja.
(Foto: Archivo ADEPCOCA)

Pedro Cieza de León (1553: 86) menciona a los mitimaes del Callao, quienes fueron enviados a las sierras de los Andes para sembrar coca, donde

[...] se producía una elevada mortalidad entre los indios, no acostumbrados a esas regiones, [...] también hacen notar sobre el valor económico que representaba el comercio de la coca, sobre todo cuando llegaba a Potosí [...] también hacen referencia sobre vencer la fatiga, el hambre y la sed (Castro 2003: 49).

Guamán Poma (1980: 258) señala que *ansi la pena y afrenda de los borrachos y coqueros han de ser probándolo con cuatro castigos*, refiriéndose como «mamoy» a la gente que vio coqueando. Al parecer, durante la Colonia se trató de evitar el consumo de coca en los indígenas, pero no se logró. Al contrario, según menciona Garcilaso de la Vega (1609), vieron la importancia de ese producto y ampliaron su producción, organizando a más *mitimaes* para ese efecto.

Durante este régimen se extendió el uso de la hoja de coca para el pago de impuestos⁷, sustituyendo a la moneda. Muchos estudios hacen referencia a las plantaciones de coca y su uso en el trueque o intercambio de productos, otorgándole un valor simbólico y económico. Al respecto, Bartolomé de las Casas se refiere al uso de la coca como moneda, *en lugar de moneda que usan en ciertas yerbas que llaman en su lengua coca* (de las Casas 1909: 181, citado en Castro 2003: 36). Por otro lado, Acosta (citado en Castro 2003: 50), señala que *la coca se extiende sobre su valor económico dando cifras de su comercio en Potosí*. Rostworowski (1973: 95) también señala que en la época colonial los españoles se habían dado cuenta muy pronto *del valor económico de la coca en el mercado indígena*. Un claro ejemplo de ello se observa en Platt et al. (2006: 354-355), quienes remarcan la existencia del tributo con coca en Sacaca en 1572-1578, aspecto que refleja el valor económico que este producto tuvo en la época.

Al parecer, los españoles tomaron el control de la producción y de la comercialización de coca en la región andina, en cuanto vieron su potencial para mitigar el hambre, la sed y la fatiga. De acuerdo con los estudios señalados, la coca tenía un valor intrínseco, por lo cual el *rey Felipe II lo solucionó declarando las hojas de coca como un producto esencial para el bien estar de la colonia y estableció una tasa real del diez por ciento para el comercio de la coca* (Bertonces 2015: 58).

Considerando el valor de la coca como moneda, para la realización de rituales y ceremonias, además de detener el hambre, la sed y la fatiga, era necesario asegurar la mayor cantidad de producción y almacenamiento de este productopreciado por los Incas, indígenas y españoles. Por esta situación, como propone Murra (1975), el control vertical de pisos ecológicos era una forma de asegurar el abastecimiento del producto. El *carácter mercantil y alimenticio de la hoja de coca, se fundamenta ante todo en las importaciones [...] al distrito minero de Charcas (Alto Perú), donde hay la concentración de un gigantesco mercado de trabajo y de consumo* (Saignes 1988: 208). De esto se desprende que el mercado más importante de la hoja de coca fue la mina de Potosí, dado el masivo consumo de los trabajadores indígenas en la mina.

⁷ Berdonces (2015) especifica la importancia y el uso de la coca en la época del Inca y la Colonia.

USOS DE LA COCA

De acuerdo con la tradición oral, la coca fue traída por el Inca Manco Kapac (hijo del Dios Sol) para los hombres del altiplano, y era utilizada para las ofrendas a los dioses de la naturaleza. En este caso, la coca *representaba la fuerza, la vida, es un alimento espiritual que les permite entrar en contacto con sus divinidades, Apus, Achachilas, Tata Inti, Mama Quilla y Pachamama* (Troyano: 87)⁸. Desde una perspectiva antropológica, esta planta maestra es definida también como *medicina tradicional, utilizada por los médicos-sacerdotes, que sirve para establecer contacto con lo sagrado y para el diagnóstico y la cura de enfermedades* (ibíd.: 21). Entonces, cuando los *yatiris, amautas* o sabios leen la coca, ponen en práctica una manifestación ritual, cultural y de comunicación. Según Flores (2016), esto se convierte en una «textualidad táctica» entendida como un «acto o práctica» por las personas especializadas o practicantes de rituales. Una evidencia de ello se observa en los *kallawayas* (médicos errantes tradicionales), quienes realizan la lectura de coca, considerándola un oráculo que tiene respuestas para quienes la consultan (Flores 2016: 142).

llico es también momento privilegiado para la búsqueda de augurios (Absi 2005: 53). El uso de la hoja de una manera tradicional incrementa la resistencia al trabajo y el aprovechamiento del oxígeno, fundamentalmente en lugares de altura donde la presión es baja. Berdonces (2015) especifica el tema indicando que *la coca produce incremento de la energía, euforia, acción antidepresiva, felicidad, aumento de la actividad psicomotora, reducción del apetito y midriasis* (2015: 60). Entonces, se nota claramente que la coca tiene una función importante y efectiva en la generación de energía, mitigación del hambre, además de aliviar las fatigas de forma rápida.

Aunque en los documentos etnohistóricos no se menciona el *akhulliku*, muchos cronistas señalan los efectos del «coqueo» que significa mascar o *pijhear* coca, acción que se hace con el fin de vencer la fatiga, el hambre y la sed. En consecuencia, el *akhulliku* es representado y comparado simbólicamente con una madre espiritual, que remplace a la madre biológica, explicado de la siguiente forma:

La acción del *akhulliku*, es comprendida con el acto de amamantar. El bolo de la coca se succiona suavemente en la boca, se absorbe lentamente y por un tiempo continuo. El zumo de la coca es un alimento tan completo como la leche materna: contiene todos los principios nutricionales necesarios para la vida. [...] la coca es como una madre, también por sus efectos. Cuando el bebé amamanta no solo se está alimentando. Está recibiendo calor y bienestar, se siente protegido contra cualquier amenaza externa. El extracto que fluye del bolo, como la leche materna, no solo nutre calmando el hambre y la sed, también protege, tranquiliza e inmuniza. Reconforta, aconseja y da fuerza para cumplir cabalmente con las tareas y responsabilidades. En este caso [...] la madre biológica es reemplazada por una madre espiritual (Feldman 2011: 200-220, citado en Flores 2017: 94).

El *akhulliku* es también importante dentro de las familias o reuniones; es comprendido como una ceremonia que permite compartir virtudes y aspiraciones. Al respecto Yampara (2001: 107) señala que la coca es básica y primordial, *sin ese elemento no se entablan las relaciones sociales [...] para cualquier conversación, la coca está siempre en la casa y con las familias aymaras, sin la coca*

Asamblea comunal en la región del Títicaca, donde se observa el uso de hojas de coca como parte del protocolo.
(Foto: Luisa Alvarado)

El consumo de coca permite mitigar el hambre y dar fuerza. Por ejemplo, en la mina de Potosí el *akhulliku* es importante, un trabajador no puede entrar sin ese elemento, [...] *es imprescindible entrar a la mina con coca, cuyas hojas dan fuerza y mitigan el hambre [...] el acu-*

⁸ Troyano, Dora. «La coca elemento fundamental de la cultura andina» pág. 87. En: Pueblo de montaña, digamos quienes somos. http://www.almedio.fr/fileadmin/user_upload/Documentos_anexos/APMMpartie2.pdf

no podemos hablar, no podemos mencionar ni una palabra, si la coca está es otra cosa. Se pixcha y entabla las relaciones, donde todos podemos conversar serena y meditadamente. De esta manera, el *akhulliku* se convierte en un sistema de interrelación y socialización, a nivel de las familias, trabajo y ritual. Además, se dice que *forma parte de la diplomacia y el protocolo indígena que existía antes de la colonización, [...] con estas prácticas entran a un proceso sagrado o ceremonial, [...] es decir, con el akhulliku se tenía que agotar la conversación dentro de los marcos amistosos, dejando de lado los odios y resentimientos*⁹. En resumen, el *akhulliku* es entendido como un medio de comunicación y resolución de problemas.

En el pensamiento ideológico de los pueblos andinos, la hoja de coca es sagrada y considerada también como *mamacoca* que representa el espíritu benéfico de las hojas de coca, entidad divina (Berdonces 2015: 57). Conecta al hombre con lo sagrado, ya que establece comunicación con los poderes sobrenaturales que pueden liberar de brujerías, de enfermedades y de desgracias. Otros la denominan como *planta maestra y de espiritualidad andina* (Feldman 2011: 19), porque se piensa que la coca contiene espíritu, encanto, poder o virtud, capaz de transmitir mensajes y enseñanzas a las personas especializadas en su uso ritual (ibíd.).

Para tener una aproximación a la realidad simbólica y espiritual de la hoja de coca, la entrevista realizada por Feldman brinda algunos datos sobre la hoja sagrada:

La sagrada hoja de coca, como alimento, como medicina, va llegar hasta el último rincón de la tierra, debemos entender y comprender que la hoja de coca no es una simple hoja, es mucho más allá de lo que nosotros creemos, y es una diosa. Cuando nuestros maestros los amautas antiguos nos cuentan cómo antes, desde el inicio de los tiempos, la sagrada hoja de coca estuvo hasta en el último rincón de la tierra, como alimento, como medicina, se considera como una diosa, o diosa de todas las plantas medicinales, por lo tanto, el hombre ...no puede enfrentar a una Diosa. Si nosotros nos enfrentamos [...] la naturaleza nos va azotar... entonces más va que nos reconciliemos con nuestra madre coca, y llevar como debe ser, y dar uso adecuado [...] (Tahuiro, 16-09-08, citado en Feldman 2011: 280).

En esa cita se resalta que la gente que *pijchea* se alimenta espiritualmente con la coca sagrada para dar fuerza a su cuerpo. Por tanto, la hoja de coca debe ser respetada y utilizada adecuadamente; al no cumplir con ello, la persona se hace pasible a un castigo de la naturaleza.

Flores (2016: 141) señala que la hoja de coca está *vinculada al mundo de los dioses (diosas madres), que representa a la tierra y su fertilidad*. En este caso, se advierte el establecimiento de una relación recíproca con los dioses de la fertilidad; por esta razón, los viajeros, los *amautas* o sabios convidan el puñado de coca en lugares sagrados, cumbres y *huacas*. Esto debido a que la coca es utilizada como *ofrenda a los antepasados, a la Pachamama, a la Virgen para agradecer la buena cosecha, la salud y la prosperidad, es dado a los animales en ritos de prosperidad o, por el contrario, como ofrenda en momentos de sequía, heladas o cualquier desastre natural, es también ofrendado al tío de las minas y a los difuntos* (Flores 2016: 145). Por todo lo descrito, la presencia de la coca se torna vital en los ritos y ceremonias, porque se entiende que es la intermediaria o el vínculo entre el ser humano y los dioses.



El *tari* y la coca como eje central del *akhulliku*.
(Foto: Luisa Alvarado)

Sin embargo, a pesar de la importancia de la coca a nivel simbólico y ritual para el mundo andino – aspecto documentado tanto a nivel histórico como etnográfico –, es importante notar que el origen de la planta es amazónico (Speeding s/f). Al parecer, y desde periodos muy tempranos, su producción fue adaptada a condiciones subtropicales, terminando en las regiones de Yungas (ibíd.). Por tanto, es posible asumir que el movimiento

⁹ Ministerio de Relaciones Exteriores, Academia Diplomática Plurinacional, Aprendiendo nuevos protocolos: El *akhulli*. Hoja de coca en la diplomacia. 2009.

del producto también articuló las tierras bajas con los Andes y la costa desde tiempos inmemoriales.

En ese entendido, la ruta de la coca intenta establecer ese vínculo ecológico que tuvo repercusiones culturales a través del tiempo. Su producción implica niveles de maestría y arte, como menciona Speeding (s/f), pues el trabajo es muy especializado. Según la investigadora, una vez obtenidas las hojas de coca, su secado es la actividad más riesgosa, pues de ella depende la calidad del producto. El secado se realiza en un espacio denominado *kachi* en los Yungas de La Paz y *tendales* en las regiones subtropicales de Cochabamba. A este proceso se debe la conceptualización de las distintas calidades de coca, como se mencionó anteriormente.

La hoja clasificada como ‘de primera’, para el consumo tradicional, debe tener hojas entre menudas y medianas (de 2 a 3 centímetros de largo), delgadas, de color verde claro, sin manchas negras ni mordeduras o descoloración debido a plagas. Además, deben ser intactas, no rotas o resquebrajadas por un manejo torpe. En adición debe tener el olor y sabor que los consumidores llaman ‘dulce’, es decir ser aromática. (Speeding s/f: 15).

Al parecer, el tamaño de la hoja sigue siendo un indicador de calidad de la coca, como en tiempos pasados. Esta característica ha logrado que poblaciones del Oriente también sean altas consumidoras de coca, en un acto que se denomina «boleo». Para ello, se machaca la coca de buena calidad con otros aditamentos como café y estevia, para lograr extraer al máximo el alcaloide de la hoja. El uso de esta nueva producción tiene como fin la resistencia a pesadas jornadas de trabajo en altas temperaturas, por lo cual su uso fue masificado en lugares como Santa Cruz y Beni. Ya sea por influjo de la gran población andina en esos lugares, o por tratarse del rescate de una tradición muy antigua del consumo de coca, el boleó se ha convertido en una actividad muy usual en el Oriente.

Son muchas horas de trabajo que realizo en la empresa y para no dormirme y permanecer toda la noche despierto hago mi bolito y trabajo bien toda la noche (Javier Sevilla, Santa Cruz 2018).

En los Andes el uso de la coca tiene un rol también social (Carter y Mamani 1981), ya que enfatiza en el relacionamiento de la gente en una especie de acto ritualizado, pero no del todo ceremonial. Todas las autoridades del área andina llevan coca en una bolsa (*chuspa*) que cuelga del cuello, y tiene como fin ser compartida cuando se encuentran en alguna reunión. Para la lectura de la hoja, que aún se considera como oráculo, se utiliza también un textil especial (*tari*) para depositar las hojas que caen al azar. De la misma forma, la coca juega un rol preponderante en la realización de ceremonias y rituales en el área andina (Fernández 2000).

Por otra parte, el *akhulliku* es un acto protocolar que implica el consumo de cada hoja de forma pausada, para crear una mezcla que se mantiene en la boca y nunca debe ser tragada. El «boleo» en cambio no considera ese protocolo, formando también la mezcla, pero para la obtención del alcaloide y sus beneficios.

A pesar de ello, el intercambio cultural con comunidades orientales parece tener en la coca un bien de prestigio de alto valor. Es posible observar ahora que comunidades guaraníes realizan sus propios rituales con coca y alcohol, a la usanza andina, pero con sus particularidades culturales. Esta importancia hace que, como en el pasado, la coca sea un bien de intercambio –ritual y comercial– requerido en las tierras bajas.

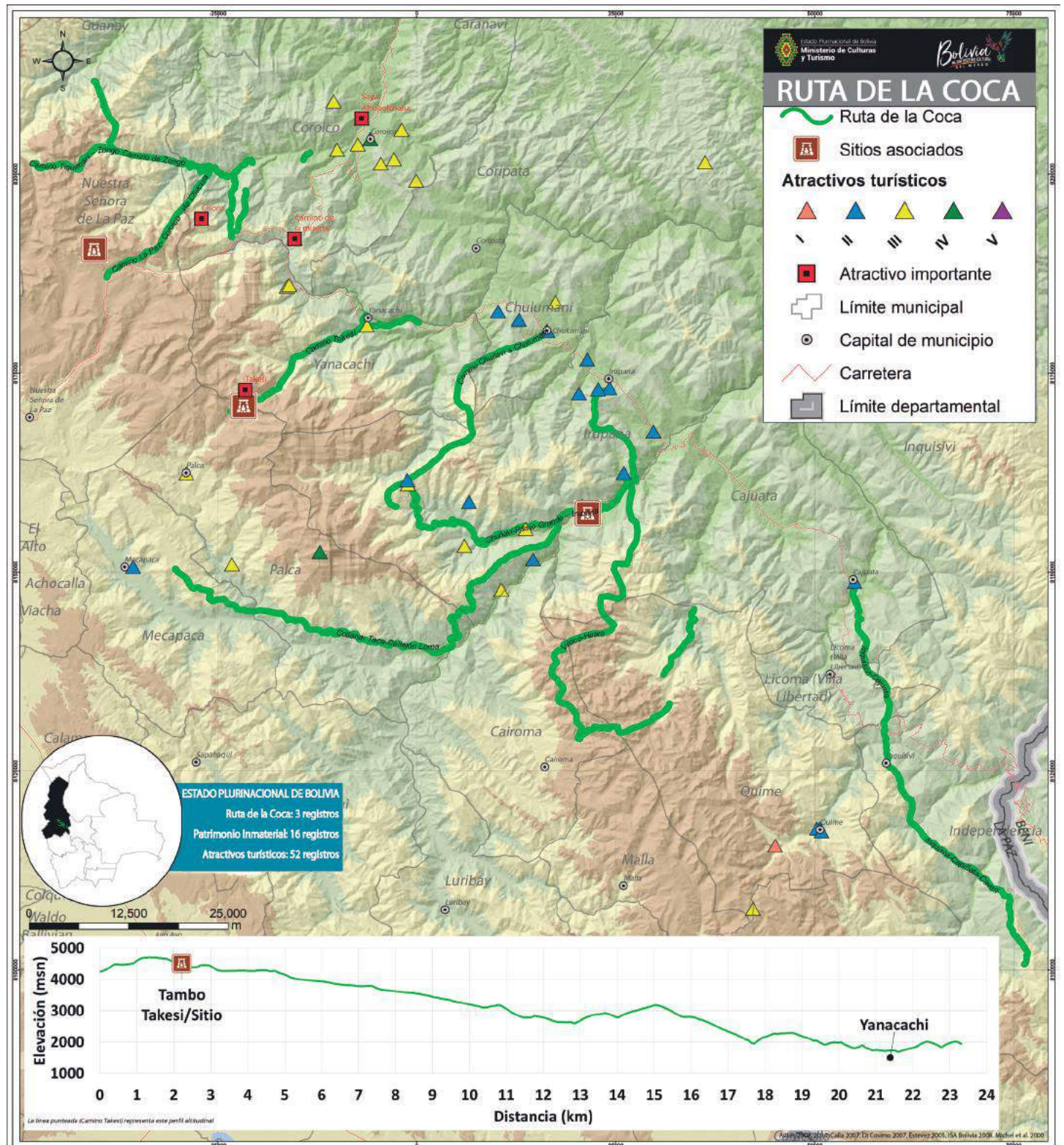
Todos estos datos muestran que la coca, como producto de consumo ritual y social, sigue siendo un articulador interregional. Su espacio tradicional de producción se encuentra en las zonas de Yungas, pero el área de consumo rebasa el área andina, llegando en mayor cantidad hoy en día a las tierras bajas. Un dato publicado por la Dirección General de la Hoja de Coca e Industrialización (DIGCOIN), señala que Santa Cruz es el departamento con el mayor consumo legal de coca a nivel nacional (El Día, 12 de enero de 2017).

Estos hechos llevan a recalcar la importancia de los caminos antiguos y del *Qhapaq Ñan*, los cuales son testimonios visibles de siglos de movilización de personas, recursos y productos, como la coca. Como se observó, el uso cultural, económico, político e ideológico de la coca enmarcó la dinámica social en la cotidianidad y las diversas prácticas socioculturales en el mundo andino, desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad.

Recorrido TURÍSTICO



Atractivos turísticos en la Ruta de la COCA



CHORO Y TAKESI



Como ya fue mencionado, tanto a nivel arqueológico como histórico, la coca fue transportada por distintos caminos hacia los Andes y el Cuzco en tiempos de los Incas. Algunas de estas vías se pueden apreciar hasta la actualidad, siendo una de ellas el camino prehispánico Apacheta-Chucura. Más conocido como «El Choro», este camino empieza en la Cumbre (4700 ms.n.m.) que se encuentra a 25 kilómetros de la ciudad de La Paz. Por su proximidad a esta, es un camino concurrido y en buen estado. Tiene una longitud aproximada de 65 kilómetros, cuya caminata a pie requiere de 3 a 4 días de viaje. Durante el trayecto, se transita por las comunidades de Lama Khuchu, Samaña Pampa, Chucura, Challapampa, Choro, San Francisco, Bella Vista, Sandillani y Chairo, mismas que se dedican mayormente a la producción agrícola de subsistencia y cuyos productos principales son la papa, la oca y sus derivados. La mayoría de las comunidades mencionadas ofrecen áreas para acampar y venta de víveres básicos. En el último tramo (Chairo-Coroico) se prestan servicios de transporte hacia Coroico.

Otra de las vías prehispánicas es el camino del Takesi, ubicado entre las Provincias Murillo (Ventilla) y Sud Yungas (Chaguara). Recorre una distancia aproximada de 45 kilómetros atravesando la Cordillera Real de los Andes en el Abra del Takesi, a 4570 ms.n.m. aproximadamente, siendo este el punto más alto del camino. Esta ruta es una de las muchas que unían los diferentes pisos ecológicos -las zonas altas con las cálidas-, y que eran transitadas desde tiempo inmemorial por personas que intercambiaban productos tropicales con productos del altiplano. En su trayecto, que empieza en la región de Palca y Yanacachi, se pueden observar diferentes ecoregiones y paisajes que harán rememorar las antiguas caminatas y caravanas de transporte de productos.

El estado de conservación de la plataforma, del empedrado y de las escaleras que forman parte de esta vía, además de las obras hidráulicas asociadas, hacen de este camino uno de los caminos prehispánicos más llamativos de La Paz. Por su importancia y monumentalidad, el camino del Takesi tiene la Declaratoria de Monumento Nacional Arqueológico, según R. S. N° 12717 de 1975.

(Gobierno Autónomo Departamental de La Paz 2013)

CAMINO DE LA MUERTE





El Camino a los Yungas también conocido como «Camino de la Muerte» es un camino de aproximadamente 80 kilómetros de extensión que une la ciudad de La Paz con la región de los Yungas. Debido a sus pendientes pronunciadas, el ancho de un solo carril (3 metros en algunos tramos) y la falta de guardarraíles, se torna en un camino extremadamente peligroso. Además, en la zona son habituales la lluvia y la niebla –que disminuyen notablemente la visibilidad–, el piso embarrado y las piedras sueltas que caen desde las montañas. Todo esto hace que sea célebre por su peligro extremo; a esto se suma el alto índice de muertes en accidentes de tránsito al año (un promedio de 209 accidentes y 96 fallecidos al año).

Parte de esta carretera fue construida con mano de obra de prisioneros paraguayos, durante la Guerra del Chaco, en la década de 1930. Se dice que una vez concluida la vía, estos fueron arrojados al precipicio. Ahí surgió el nombre de «La ruta de la muerte». Una leyenda cuenta que todos los prisioneros paraguayos maldecían esta carretera y prometieron llevar almas a la muerte con ellos. Desde esta manera, quienes son muy supersticiosos, se explican las muchas muertes en este camino a través de incontables accidentes.

El camino fue construido para el tránsito de movilizaciones pequeñas. Sin embargo, por la necesidad de enlazar comercialmente con el centro urbano paceño, fue abierto a la circulación de camiones de alto tonelaje convirtiendo a esta ruta en un riesgo para los visitantes que la recorrían. El 24 de Julio de 1983, un autobús se desbarrancó del camino, precipitándose en un cañón, lo que produjo la muerte de más de 100 pasajeros, siendo este el más grave accidente vial registrado en Bolivia. En 1995, el Banco Interamericano de Desarrollo lo bautizó como el camino más peligroso del mundo.

La norma local para el tránsito de vehículos indicaba que el conductor que iba subiendo la cuesta (en dirección a La Paz) tenía prioridad por sobre el que bajaba (en dirección a Los Yungas), por lo que el vehículo que descendía debía detenerse cuando subía otro, para poder cederle el paso. Al conducir por este camino, los choferes debían mantenerse a la izquierda (es el único lugar de Bolivia donde se conduce conservando la izquierda, al igual que en países como el Reino Unido o Australia), para que, en caso de cruce, se vea con mayor facilidad el borde del camino, ya que el terreno accidentado cuenta con abismos de hasta 800 metros de profundidad prácticamente vertical.

Al presente, se cuenta con una carretera más moderna y segura que conecta La Paz con los Yungas. El sector más antiguo y peligroso para los vehículos se usa actualmente para ciclismo. El peligro que supone esta ruta la convirtió en un destino turístico popular a partir de la década de 1990. En particular, los entusiastas de la bicicleta de montaña la utilizan por sus descensos pronunciados y la exquisitez de los paisajes.

El descenso supone aventura y adrenalina extrema, condimentada con los impresionantes paisajes y espectaculares precipicios. A lo largo de la ruta es posible apreciar la fauna y flora, puesto que existe una buena cantidad de miradores (Chuspipata y San Juan son los más importantes). También se puede apreciar cascadas o caídas de agua (El Velo de la Novia) y disfrutar de emprendimientos turísticos comunitarios que ofrecen alimentación, hospedaje y actividades recreacionales.

(Ministerio de Culturas y Turismo 2013)

SAYA AFROBOLIVIANA





La comunidad de Tocaña se encuentra ubicada a 18 kilómetros de Coroico (Provincia Nor Yungas) y es una comunidad compuesta por habitantes afrobolivianos. Es conocida por ser la cuna de la danza de la Saya afroboliviana, y por ser el lugar donde se formó el Movimiento Cultural de la Saya afroboliviana, que revaloriza y recupera la memoria colectiva de la gente de color que llegó a estas tierras hace más de 150 años.

La danza tiene origen africano; su denominación surge a partir de la deformación del vocablo «saya» de origen Kikongo que significa: trabajo en común bajo el mando de un cantante principal. La música que acompaña la danza se compone principalmente del canto de los participantes. Los hombres entonan coplas, con sus potentes voces, que las mujeres repiten con bellos matices en registro de soprano. Las letras de algunas de las composiciones hacen referencia al maltrato al que fueron sometidos sus antepasados; lo hacen a través del uso de la sátira y la metáfora.

Su vestimenta posee particularidades aymaras, especialmente en las mujeres. Los atuendos empleados son de color blanco. Las mujeres visten polleras con varias tiras de colores, blusas de mangas cortas, bordadas y adornadas de cintas, un sombrero en la mano y una manta colgada en el brazo izquierdo. Es la mujer quien lidera el baile con su canto y el movimiento de sus caderas. La danza se organiza mediante la formación de dos hileras y se inicia con el sonar del cascabel del capataz o caporal, cuya indumentaria se ve complementada con el látigo que representa su autoridad. La música es percutiva y está compuesta por el sonido sincronizado de diferentes tamaños de tambores y la cuancha o reco-reco.

La organización del grupo promueve presentaciones artísticas en las ciudades capitales del país, especialmente en La Paz, y dentro de su jurisdicción, durante las fiestas patronales del municipio.

(Ministerio de Culturas y Turismo 2013)

Ruta del LAGO SAGRADO





Ruta del LAGO SAGRADO

EL LAGO TITICACA: ORIGEN DE UNA PRÁCTICA IDEOLÓGICA

La península de Copacabana, ubicada en el sector Suroeste del lago Titicaca, constituye una región estratégica desde tiempos prehispánicos, tanto por su geografía como por sus recursos naturales y, principalmente, por ser considerada como un paisaje cultural complejo y diverso. Este hecho es atribuido a toda la carga simbólica, ritual e ideológica que posee esta región.

Al mismo tiempo, se observa una sobresaliente arquitectura prehispánica, tanto monumental como habitacional, la cual fue edificada desde el periodo Formativo hasta tiempos tardíos. El tipo de arquitectura más notable y visible de las estructuras en Copacabana y en las islas del Sol y de la Luna posee típicos rasgos inca-cuzqueño, como las portadas trapezoidales y los nichos exteriores (Bauer y Stanish 2001, Stanish 2003).



Panorámica del lago Titicaca orientada a la península de Puerto Acosta - La Paz.
(Foto: ACUDE)

LAS ISLAS DEL SOL Y DE LA LUNA

Las investigaciones de Bauer y Stanish (2001) documentaron que las islas del Sol y de la Luna –conocidas como Titicaca y Coati, respectivamente–, tuvieron una ocupación muy temprana que se remonta hasta el periodo Arcaico Tardío (aproximadamente 2000 a.C.), continuando durante el Formativo (2000 a.C. – 400 d.C.) con el establecimiento de pequeñas comunidades aldeanas y el inicio de actividades rituales en el sector de la Roca Sagrada.

Durante el Horizonte Medio (400 d.C. – 1100 d.C.), fue más intensa la ocupación en la Isla del Sol y se dio inicio a la construcción de un centro ceremonial en el sitio de Chucariupata, sitio ubicado en los alrededores de la Roca Sagrada (Seddon 1998). En el periodo siguiente (1100 d.C. – 1400 d.C.), esta ocupación continuó dentro del territorio del señorío Lupaqa, no existiendo evidencia sobre la continuidad del sentido sagrado de la Roca. Más aún, Cieza de León refiere que Cari, el señor de los Lupaqa, invadió la isla y dio muerte a sus habitantes (Cieza [1553] 1967: 7).

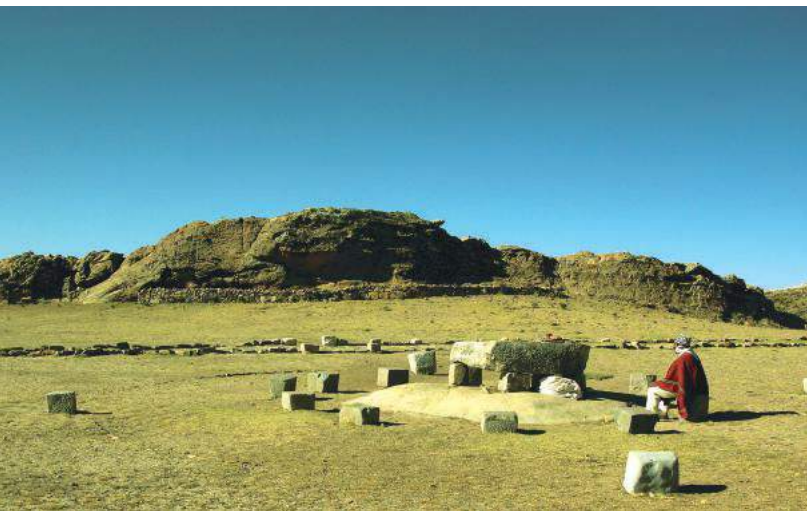
En el periodo Inca, las islas del Titicaca fueron incorporadas al Imperio bajo la administración de Cuzco. Es decir, las autoridades incaicas se apropiaron de estos lugares sagrados y los convirtieron en un lugar de peregrinaje dentro de ese proceso de consolidación regional (Bauer y Stanish 2001). Las islas fueron el destino final de una de las peregrinaciones más importantes del imperio, ya que ocupaban el tercer lugar en reputación y autoridad, después de los santuarios de Coricancha y Pachacámac (Cobo [1653] 1956: 189, ver también Bandelier 1910; Bauer y Stanish 2001; Seddon 1998).

Mapa de la ruta del LAGO SAGRADO



Son varios los sitios y edificaciones de culto importantes. El Palacio de Pillkokayna está constituido por un templo con paredes de piedra unidas con mortero de barro, donde se aprecian nichos trapezoidales que sirvieron para depositar a las antiguas huacas (figuras o elementos sagrados). La plaza de la Roca Sagrada, que es el lugar más importante de la Isla del Sol, es un sitio sagrado de donde salieron los fundadores del imperio Inca y a donde se dirigían los antiguos peregrinos. Contiguo al sitio se encuentra la Chinkana, complejo laberíntico que tiene la peculiaridad de mostrar pequeños recintos que están interconectados entre sí a través de puertas y ventanas; por su disposición, se piensa que su uso fue ritual (Bauer y Stanish 2001).

Según el cronista Bernabé Cobo ([1653] 1956: 191-194), fue el Inca Tupac Yupanqui quien convirtió a las islas en uno de los más reconocidos e importantes centros de culto Inca. El mencionado monarca en persona realizó una peregrinación, durante la cual instituyó con su ejemplo diversos aspectos del ritual, tales como el ayuno (de sal, carne y ají) y el caminar descalzo antes de llegar a la Roca Sagrada (ibíd.). Por tanto, todos los sitios mencionados y los caminos que llegaban desde la actual Copacabana a la Isla del Sol eran parte del *Qhapaq Ñan*, con vías formalizadas y sacralizadas durante el periodo Inca.



Área de la Roca Sagrada que, según dice el mito, es el lugar de origen del Imperio Inca.
(Foto: Proyecto del Lago)

PARITI: UN CASO EXCEPCIONAL DE CULTO PREINCAICO

Si bien el lago Mayor tiene connotaciones rituales, *Wiñaymarka* o «Pueblo Eterno» también tuvo relevancia en el ámbito ritual. El centro de ese movimiento fue la isla de Pariti, que se encuentra en el lago Menor. Las primeras evidencias arqueológicas que se reportaron fueron a partir de los trabajos de Bennett en 1934, quien excavó el sitio y halló una tumba Tiwanaku que contenía artefactos de oro.

Un equipo finlandés - boliviano (Pärssinen y Korpisaari 2005), realizó trabajos de excavación en la isla de Pariti que permitieron el hallazgo de una importante colección de cerámica. La colección está compuesta por formas típicas de *kerus*, *ch'alladores*, tazones, escudillas, botellones, fuentes con pedestal, *huaco* retratos, tinajas y sahumerios. Estas investigaciones [...] han brindado evidencias de que *Tiwanaku* tenía asimismo lugares de carácter fuertemente sacro en la porción meridional del Titicaca o lago Menor, específicamente en la isla de Pariti (Korpisaari, et al. 2012: 247). Al parecer, los contextos excavados eran ofrendas religiosas, bolsones en que los fragmentos de recipientes quebrados intencionalmente se depositaban después de una ceremonia/fiesta (ibíd.).

De acuerdo con estas evidencias, hay fuertes indicios de la presencia de Tiwanaku en Pariti, posiblemente como un espacio de alta ritualidad.

De cualquier manera, el 'sacrificio' simultáneo de tanta cerámica y animales tras un posible evento ceremonial en la pequeña isla de Pariti, nos hace pensar en su carácter sacro para el Estado tiwanakota, o al menos para los habitantes locales de la porción menor del Titicaca (Korpisaari et al. 2012: 262).

COPACABANA: UN LUGAR SAGRADO EN EL TIEMPO

Al igual que las islas del Titicaca, la península de Copacabana muestra evidencias de ocupación continua desde el periodo Formativo hasta la actualidad. Un claro ejemplo de ello es el sitio de Cundisa, ubicado en el actual y moderno mercado del pueblo. De acuerdo con las investigaciones realizadas en el sitio, se encontraron indicios de una estructura ceremonial (templo) correspondiente a la tradición Yaya Mama (200 a.C. – 300 d.C.), además de entierros asociados a este periodo. También se registraron tumbas asociadas al periodo Tiwanaku (Chávez 2004).

Otro sitio en el que se evidencia ocupaciones anteriores a tiempos Inca es Kopakati. En ese sitio se encuentran pinturas rupestres que principalmente muestran una cruz cuadrada parecida a una bandera, por lo que el sitio se conoce también como Inca Banderani. Al parecer, estas muestras en roca corresponden a tiempos más antiguos que la evidente presencia Inca, lo que vuelve a evidenciar una continuidad que probablemente se dio desde la época Tiwanaku hasta el incario (Stanish y Bauer 2004; Strecker y Taboada 2008). Por su parte, Capriles y Flores (2002), como resultado de sus investigaciones mencionan el cruce de tres caminos:

[...] cerca al cruce hay un par de casas arruinadas, que tienen rasgos inkaicos. Parecen directamente asociadas a los caminos, y por eso los caminos de-



Tambo de Wila Wila, ubicado en el Lago Menor o Wiñaymarka – La Paz.
(Foto: UNODC)

ben haber sido utilizados en la época incaica. Eso no excluye la posibilidad de que hayan sido construidos en alguna época anterior (Capriles y Flores 2002: 229).

Copacabana es conocida histórica y arqueológicamente como uno de los centros rituales más importantes del Imperio Inca desde su dominio en el área, entre 1440 y 1475 (Seddon 1998; Bauer y Stanish 2001; Stanish 2003; Stanish y Bauer 2004). Investigaciones recientes han documentado una masiva presencia incaica en la cuenca del lago Titicaca y el impacto político que causó su incorporación al nuevo sistema (Hyslop 1984; Julien 1983; Albarracín-Jordan 1996; Stanish 1997). La población local fue reorganizada, ampliaron el sistema vial y se construyeron numerosas instalaciones estatales, incluyendo templos, almacenes y tambos. Cabe considerar también que los asentamientos fueron desplazados, se trasplantaron colonias de mitimaes y las economías regionales se vieron alteradas. Algunos grupos fueron excluidos, en tanto que las elites locales quedaron incorporadas a su administración (Stanish y Bauer 2004).

Las amplias instalaciones en la península tenían por objeto acoger a los masivos grupos de visitantes que se concentraban en las poblaciones de Copacabana, Lokha y Yunguyo. Las construcciones imperiales como templos, estructuras de almacenaje (*qollqas*), hospedaje para peregrinos, caminos formales y rocas talladas, estaban diseminadas en los espacios del santuario de Copacabana (Intinkala, Baño del Inca, Inca Banderani y otros), constituyendo símbolos físi-

cos del control Inca sobre la península (Rivera Sundt 1984; Escalante 1997). En Copacabana también se emplazaron las casas del Sol y de la Luna; en el lugar donde se encuentra el convento, se veían aún en 1618 piedras labradas del famoso edificio del Sol, en cuya puerta había dos pumas y dos cóndores, cerca de un estanque donde se bañaba el Inca (Ramos Gavilán [1621] 1976).

Existen evidencias de ritualidad en el área desde el periodo Tiwanaku, tiempo en el que se adoraba a un ídolo de piedra de color turquesa (Ramos Gavilán [1621] 1976). Esta ritualidad fue consolidada con la llegada del imperio, dándole a la península y a la Isla del Sol un alto estatus ritual y ceremonial. No se debe olvidar que la Roca Sagrada era el lugar de origen de los incas, ya que Manco Cápac y Mama Ocllo habían emergido ahí, recibiendo el mandato del dios Sol para fundar ese gran imperio. La mitología presente en el imaginario colectivo prehispánico dio a la región una importancia desde tiempos antiguos, mantenida hasta la actualidad.

La construcción de un santuario católico durante el periodo Colonial refuerza la relevancia ritual y ceremonial del área. En la actualidad, la imagen de la Virgen de la Candelaria reemplaza a los antiguos ídolos, resaltando la construcción de *un retablo mayor, incluso más importante que las otras capillas de Sucre y Cochabamba* (Costilla 2008: 8), que además posee un carácter milagroso. Este hecho se dio como parte de la extirpación de idolatrías que impuso la Colonia española a las creencias del mundo indígena (De la Calan-



Segmento prehispánico documentado en la localidad de Ancoraimes – La Paz.
(Foto: Cecilia Ganem)

cha 1639), suceso que parece haberse dado antes también con los Incas, en relación con la huaca antigua.

Cronistas como Guamán Poma (1615), Antonio de la Calancha (1639) y Ramos Gavilán (1621), mencionan la leyenda de Copacabana haciendo referencia a la realización del milagro en favor de los indígenas (Costilla 2008). Entre los años 1582 y 1583 se presentaron problemas de sequía y helada, razón por la que la población sintió la necesidad de poner en manos de un «santo intercesor» la suerte de sus cosechas. Por ello, decidieron elegir una imagen entre Aransaya y Urinsaya. Los habitantes de Urinsaya querían instituir al Santo San Sebastián, mientras que los de Aransaya proponían a la Señora de la Candelaria, en definitiva, no lograron llegar a un acuerdo. En ese entonces, Francisco Tito Yupanqui decidió tallar una imagen de la Virgen de la Candelaria, idea con la que no estaban de acuerdo los de Urinsaya, quienes decidieron vender la imagen al corregidor de Omasuyos y Copacabana.

Es así como la mencionada imagen fue llevada a la Capilla de Tiquina y permaneció hasta la víspera de la fiesta de la Candelaria y recién el 2 de febrero de 1583 se la llevó a Copacabana. En el transcurso del tiempo, se cuenta que la

mencionada Virgen hizo varios milagros; su primer milagro fue cuando una cruz de bronce le cayó al corregidor sin ocasionarle daño alguno. Su segundo milagro ocurrió cuando el cura mandó a modificar la imagen para añadirle una corona, de tal suerte que ésta tapaba el rostro del niño Jesús; pero al bajar la imagen del altar para corregir esa situación, descubrieron que el niño había cambiado de posición. Este hecho conmovió al Padre Montoro, quien consagró a la imagen sirviéndose de dicho milagro. Para Ramos Gavilán, el primer milagro fue cuando el niño Jesús cambió de posición (Ramos Gavilán [1621] 1976: 129).

Como testigos de estos milagros, los pobladores de Aransaya hicieron la siembra en nombre de la Virgen y, a pesar de la sequía, se vieron beneficiados por una lluvia inesperada; mientras que los de Urinsaya no corrieron con la misma suerte. En la segunda sequía, los de Aransaya le hicieron una misa pidiendo socorro, llovió sobre su tierra y no así en las tierras de Urinsaya. Por esta situación, la gente de Urinsaya decidió reconocer los milagros de la Virgen y así llovió en ambas parcialidades (Costilla 2008). Posteriormente, se fueron suscitando milagros individuales y colectivos.

En la Colonia, en la huaca de Copacabana, *María triunfa sobre la huaca, pero pierde su advocación de Virgen de la Candelaria para asumir el nombre pagano* (Rostworowski, 2003: 6). Así, la religión católica se apoderó de los dioses y huacas andinas. Se fueron insertando las creencias católicas

con las prácticas de catequización a los indígenas. Como consecuencia de ello, para recibir el milagro de la Virgen, los devotos debían cumplir con la peregrinación, considerada una manifestación religiosa.



Virgen de la Candelaria, patrona de Copacabana - La Paz.
(Foto: Gabriela Candia)

LA PEREGRINACIÓN: LA ESENCIA DE LA RUTA DEL LAGO SAGRADO

Esta ruta se caracteriza por la manifestación de una fuerte carga mitológica, ritual y de expresión de su carácter religioso; por ello, el Titicaca, es considerado como un «lago sagrado» o «fuente sagrada» (Baltazar de Salas 1618: 7).

Costilla (2008) sugiere que, *durante la etapa previa a la expansión del Imperio Inca, el Lago se convierte en el centro religioso de los señoríos collas o aymaras, quienes desarrollaron en torno a él sus cultos al sol, a la luna y a huacas, como la peña sagrada en la Isla Titicaca...* Por su parte, Baltazar de Salas (1618: 1-3) menciona que fueron [...] *Manco Capac y Mama Occlo, quienes reedificaron los más célebres y famosos monumentos existentes de los años de cristo y floreció hasta los 666 en estas regiones [...] luego destruidos y abandonados hasta los años 888, a partir de ese año [...] sobre esos promontorios, [...] construyeron la [...] 'Isla del Lago de los Intis', [...] consagrada al sol.* Es así como se manifiesta la importancia de la religiosidad, antes y después de los Incas. Es decir, se convierte en *el centro espiritualidad del imperio, del mundo y el lugar del origen del universo* (Costilla 2008: 3).

En la época Inca, al convertirse la Isla del Sol en el centro principal de la ritualidad, los incas sometieron a los indios de Copacabana como mitimaes (poblaciones trasplantadas) enviándolos a distintas provincias. Quedaron sin embargo las huacas locales, como Copacati (piedra con figuras de culebra, ubicada entre Yunguyo y Copacabana) y Copacabana (huaca, imagen de piedra azul vistosa, con rostro humano, con cola de pez y destroncado de pies y manos, que miraba hacia el templo de sol), como principales deidades ligadas al agua, a la fertilidad, a los peces y a la sensualidad (Ramos Gavilán 1621, citado en Costilla 2008: 3). Estas dos huacas, representan la dualidad *entre un sentido de oposición y de complementariedad, pues ambas estaban relacionadas con el agua. [...] Copacabana presentaba las aguas de abajo y Copacati representaba a la lluvia o sea a la deidad del agua de arriba* (Rostworowski 2003: 6).

Los Incas movilizaron una gran cantidad de poblaciones hacia Copacabana, que en algún momento fue considerada un territorio multiétnico, pues allí coexistían poblaciones provenientes de todo el imperio. Las peregrinaciones que se daban a la Roca Sagrada –lugar de origen de los Incas– implicaban el movimiento de gente que llegaba desde distintas partes de los Andes. Todo ello motivó la construcción de santuarios, en medio de una red de caminos que convergían en el estrecho de Yampupata, considerada la entrada ritual al lago Titicaca. An-



Capilla de Huancané ubicada en el Lago Menor o Wiñaymarca, municipio de Batallas – La Paz.
(Foto: Ministerio de Culturas y Turismo)

tes de llegar a esa entrada, los peregrinos debían pasar por otras puertas para purificarse a través de ayunos y rituales, lo cual los facultaba a ingresar a las sagradas aguas del lago. Desde allí, y pasando por Pillkokayna, la última de las puertas, se dirigían a la Roca Sagrada (Ramos Gavilán [1621] 1976).

Algunos de los caminos transitados hace varios siglos aún están vigentes para las poblaciones actuales de la Isla del Sol. Dichas vías fueron conservadas y acondicionadas, permitiendo el tránsito a través de las diferentes comunidades que allí se encuentran. Sin embargo, el camino que existía desde Copacabana hasta Yampupata fue ampliado para dar paso a un camino carretero. Aunque los referentes prehispánicos no son visibles, la devoción de los peregrinos hacia la Virgen de la Candelaria hace que la ritualidad perviva en el imaginario colectivo local.

Actualmente las peregrinaciones hacia Copacabana ya no se realizan por motivos estrictamente religiosos como antiguamente se hacían, ya que combinan el interés religioso con el turismo cultural o la recreación familiar. Sin embargo, lo que actualmente se observa es una tradición de viaje que pasa de generación en generación, para pedir los favores de la Virgen Morena. A ello se añade la belleza escénica del lago Titicaca, que invita a disfrutar de su paisaje y naturaleza, además de su historia y de su cultura.

EL CULTO AL SOL

Es importante mencionar que, para los Incas, el Sol fue objeto de veneración, realizándose muchas ceremonias en su honor. Al respecto, Frontaura (1935) observa cómo se constituye en una relación importante entre los Incas y las poblaciones indígenas, *el inti (sol) es enviado del hacedor (Dios), para con la Mama Tierra (Pachamama), para alimentarnos durante nuestra vida; y la luna, para presidir las noches y el descanso*, por eso se habla del Tawantinsuyu o Imperio del Sol. El Inti es entendido como el hacedor eterno que brindó las leyes a los sabios incas y poderosos. *Inti es Dios mismo, supremo creador, omnipotente* (ibíd. 1935: 12).

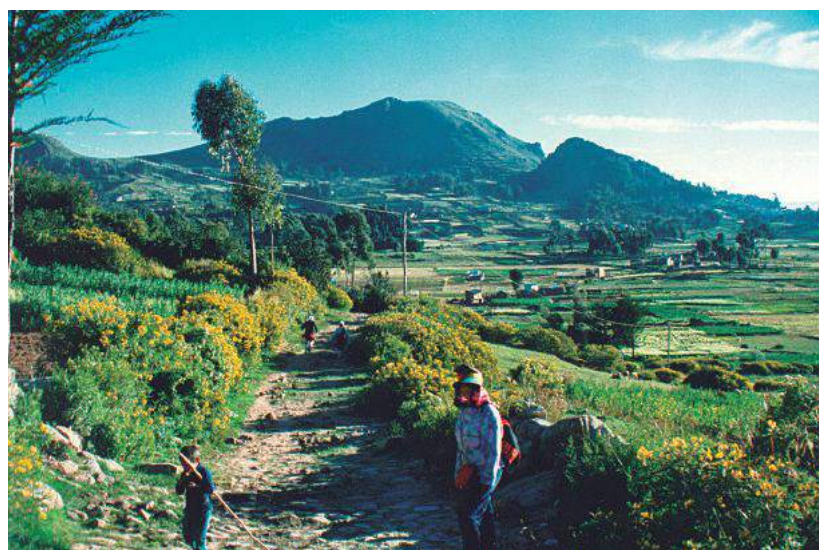
Bajo el pensamiento de los pueblos antiguos, todos los dioses son criaturas de Inti, enviadas por él para regir el destino humano. Desde una interpretación simbólica y mitológica, el Dios *Wirakocha* era considerado como el supremo creador de origen, reapareciendo en el culto del Inti, como humano y divino [...] *enviado por el Inti para bienaventuranza de sus prosélitos. De la espuma pura e inmaculada del Lago Sagrado, surgió y reveló a los sacerdotes el culto de sus designios* (Frontaura 1935: 12). Es decir, reveló a los hombres que eran dignos de llamarse hijos del dios Sol y de representar una forma de gobierno en nombre de él.

Este hecho está muy relacionado con las peregrinaciones,

entendidas como prácticas de procesiones rituales. Un claro ejemplo de ello es el ritual de Capacocha, que es una peregrinación que involucra también sacrificios humanos practicados por los Incas; *el objetivo de la Capacocha parece haber sido más bien asegurar al soberano una protección contra la adversidad. Estos ritos de peregrinaciones, también son entendidos como ritos de purificación [...] de las pestes y enfermedades* (Rostworowski 2003: 7). Al respecto, algunos cronistas de la Colonia testificaron sobre este tipo de peregrinación y sacrificio humano realizado en tiempos del Inca.

Para tal sacrificio eran elegidas las doncellas, niñas o mayores con la finalidad de ofrendar a la deidad, enterrando vivas, con pomposas fiestas y ceremonias. Además de los sacrificios humanos, se enterraban llamas, bebidas, comidas en el tiempo de la luna. Sacrificios, realizados en honor al Inca y el Dios Sol, con el objetivo de limpiar la ciudad de todos los males y enfermedades (ibíd. 2003: 11).

En algunos lugares, en los ritos o ceremonias se realizaban sacrificios con la sangre de camélidos, en lugar de sangre humana, muy posiblemente con la finalidad de no espantar a los hispanos (Rostworowski 2003). Actualmente, este tipo de sacrificios persiste en los rituales del mes de agosto y en las fiestas ceremoniales y rituales andinas de importancia.



Peregrinación al Calvario de Copacabana, espacio místico-religioso.
(Foto: Proyecto del Lago)

Recorrido TURÍSTICO



Atractivos turísticos en la Ruta del LAGO SAGRADO



PENÍNSULA DE COPACABANA



Copacabana, cuyo nombre proviene de «Kota Kahua-na» o Mirador del Lago, también significa «mirador de la piedra preciosa». A orillas del Lago Mayor o Chucuito, al sudeste del majestuoso Lago Titicaca, es una bella población ubicada en una península muy cercana a las islas del Sol y de la Luna. Copacabana fue fundada por el Inca Túpac Yupanqui, quien se distinguió por ser un gran constructor de templos en honor a sus antepasados.

Copacabana es famosa por el Santuario consagrado a la Virgen de la Candelaria, conocida también como la «Virgen Morena» o la «Mamita de Copacabana». Allí se realizan diversas celebraciones religiosas y es el sitio de peregrinación de miles de fieles, especialmente en Semana Santa. Los peregrinos son generalmente pobladores de las urbes más cercanas de Bolivia y Perú, aunque también se observan poblaciones del interior de Bolivia y turistas internacionales. En puertas del templo es costumbre esperar la bendición de vehículos para la buena fortuna de los poseedores.

No solo tiene importancia el centro poblado, sino también los múltiples lugares de entretenimiento como las playas, bahías y cerros por donde se pueden hacer recorridos para disfrutar del paisaje circundante, con alto valor cultural y arqueológico.

La espectacular **Basílica de Copacabana** está ubicada en la Plaza 2 de Febrero. Aunque la estructura actual data de 1805, fue construida en 1550 sobre los predios de una huaca o lugar sagrado. Es un conjunto arquitectónico que conserva la Capilla de Indios para el oficio al aire libre y, en el atrio, cuatro capillas menores. Al interior del templo, las bóvedas son de cruz, destacando el altar con un retablo dorado que alberga a la Virgen de la Candelaria, imagen de maguey y terminada en estuco. La imagen fue tallada en 1583 por Francisco Tito Yupanqui, quien era descendiente del Inca Huayna Cápac. En 1913 se erigió el actual camarín de la Virgen y en 1949 la Iglesia de Copacabana recibió el nombramiento de Basílica.

La magnífica **Bahía de Copacabana** es, después del Santuario, uno de los lugares más concurridos por los visitantes. La playa tiene aproximadamente 5 Km de longitud, un puerto lacustre que es utilizado para el embarque y desembarque de personas y bienes, además de la Capitanía de Puerto perteneciente a la Armada Boliviana. Desde allí salen las embarcaciones, generalmente muy temprano por la mañana, hacia las Islas del Sol y de la Luna y regresan por la tarde. La visita a la playa es parte del circuito turístico urbano de Copacabana, mismo que incluye la visita al templo, el calvario, el paseo hacia las islas vecinas, y visita a sitios arqueológicos preincaicos, incaicos y coloniales.

La bendición y *ch'alla* de vehículos nuevos o recién comprados es considerada una de las tradiciones y expresiones culturales de la sociedad paceña y boliviana. Existe la creencia de que una vez que alguien compra un automóvil, es menester solicitar su bendición en la puerta principal del Santuario de Copacabana para que la Virgen Morena y la *Pachamama* le brinden protección contra accidentes y robos. Esta celebración comienza con la realización del primer viaje rural, viaje en el que la confiabilidad del vehículo es puesta a prueba. El acto continúa con el decorado de las movilidades con serpentinatas, banderines, flores y adornos. Al medio día salen los sacerdotes del templo para otorgar la bendición los propietarios y motorizados con agua bendita. Se aprovecha la oportunidad para disfrutar de un momento de recreación y distracción con la familia en lugares cercanos al centro poblado de Copacabana.

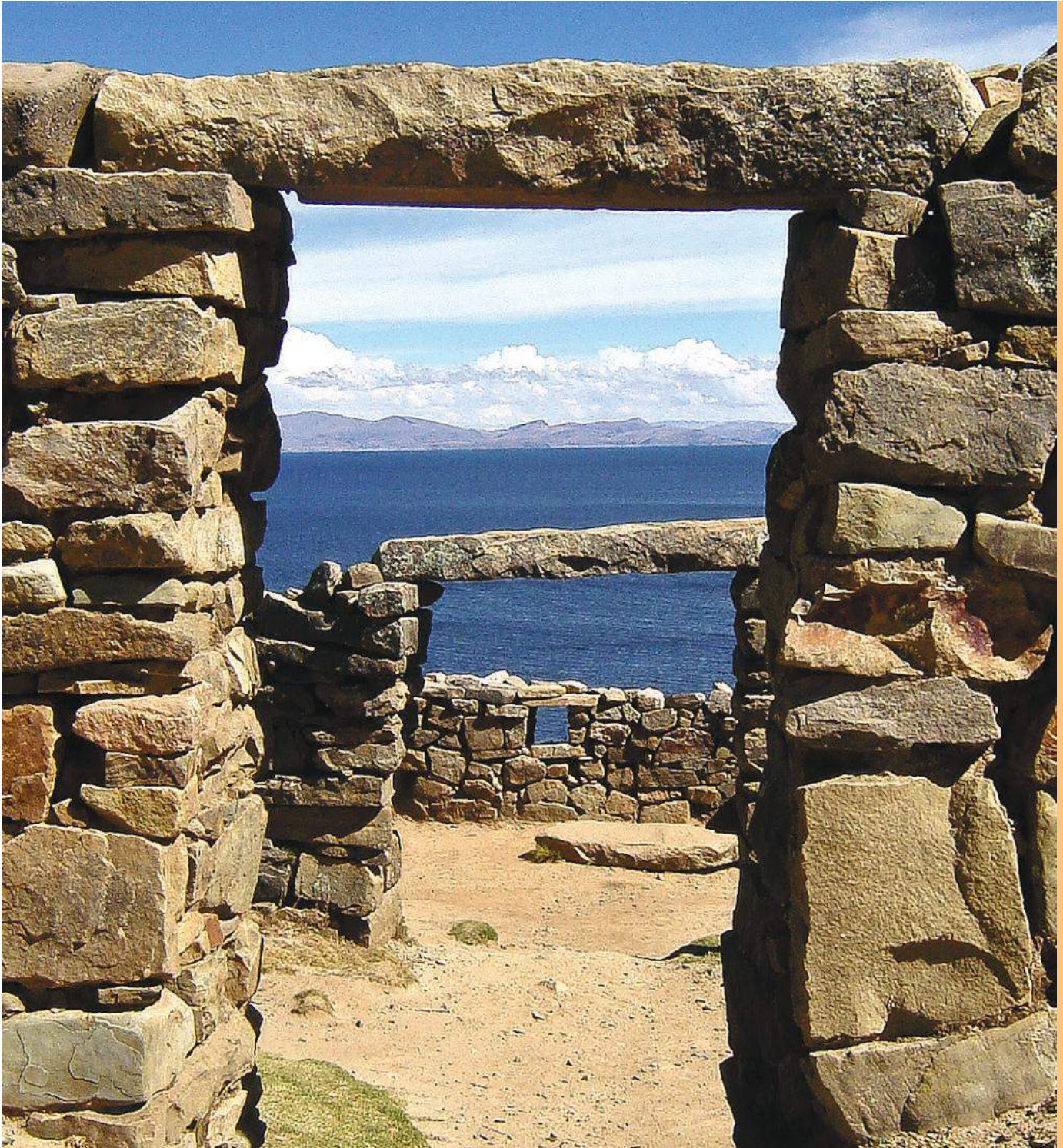
El solemne cerro del **Calvario de Copacabana** se ubica al noroeste de la población y es un terreno escarpado de naturaleza rocosa con una altura aproximada de 120 metros. En el sendero de acceso se ubican las estaciones del *Vía Crucis* que rememoran los pasos de Jesús hacia su crucifixión y muerte en el Gólgota. Durante la época precolombina era considerado como lugar sagrado o *huaca*. Posteriormente, en 1946 Fray Leonardo Claure, con el propósito de desplazar las prácticas de la religiosidad andina, mandó a construir las 14 cruces y los misterios de la Virgen María. Además de su significado católico, tiene un componente cultural importante ya que durante el trayecto y al concluir las estaciones en el área denominada «Misterios del Santo Rosario», se ubican los *yatiris* (sacerdotes andinos), quienes leen en hojas de coca el futuro de los fieles y disponen para la venta casas, vehículos, parcelas y dinero en miniatura. Estos bienes son bendecidos mediante ofrendas o sahumerios (*ch'allas*) que se realizan con el fin de que se cumplan las peticiones realizadas en el ascenso.

Comunidades aledañas con importante potencial turístico están desarrollando emprendimientos turísticos comunitarios que ofrecen servicios de hospedaje, alimentación, transporte lacustre, guía y venta de artesanías. Entre ellas se destacan la Isla del Sol (Yumani, Challa y Challapampa), Isla de la Luna (Coati), Chañi, Sahuíña, Sampaya, Copacati, Titicachi, Yampupata, Chissi y Cusijata; mientras que otras, como Sampaya y Yampupata, son parte de los caminos de peregrinación prehispánica. El pueblo de Sampaya conserva sus antiguas estructuras, mostrando una imagen congelada en el tiempo para quienes deseen rememorar las antiguas peregrinaciones.

Las fiestas más relevantes en Copacabana tienen lugar el 2 de febrero (festividad de la Virgen de la Candelaria), el 3 de mayo (festividad del Señor de la Cruz - Colquepata), el 5 de agosto (festividad de la Virgen de las Nieves) y, entre noviembre y diciembre, cuando llegan romerías de La Paz, Oruro y Cochabamba para celebrar la Novena del 8 de diciembre (festividad de la Inmaculada Concepción). Todas estas tradiciones además de rescatar la ritualidad antigua, representan un importante movimiento de habitantes de las urbes. Los fieles llegan desde distintas partes de Bolivia y del extranjero para bailar y libar en honor de los santos católicos, los que paralelamente están representando a las divinidades prehispánicas.

(Ministerio de Culturas y Turismo 2013)

ISLA DEL SOL



La Isla del Sol se encuentra en el Lago Mayor del Titicaca (provincia Manco Cápac, departamento de La Paz). Es considerada una de las formaciones más altas del mundo, pues se encuentra a 3814 m s. n. m. Cuenta con una superficie aproximada de 77 Km² (9.6 Km de largo por 6.4 Km de ancho), siendo en superficie una de las más grandes de la Ruta del Lago Sagrado.

Antiguamente, la Isla del Sol era conocida con el nombre de Intikala, palabra que debe su nombre a los vocablos quechua inti que significa sol y kala que significa peñasco; o sea, «lugar de la Gran Roca» donde nace, se oculta y vive el dios Sol. Dicen las leyendas que de sus entrañas salieron los primeros incas hijos del Sol, Manco Cápac y Mama Ocllo, para enseñar a su pueblo los secretos de la vida. Desde allí partieron a fundar Cuzco. Con base en este mito, se organizaron los pueblos andinos y actualmente la leyenda es reivindicada como fuente de la identidad originaria.

Es un destino de gran belleza paisajística con terrazas de cultivos y el lago azul a su alrededor. En la Isla del Sol habitan tres comunidades: Yumani, Challa y Challapampa. Existen iniciativas de emprendimientos turísticos comunitarios que ofrecen servicios de hospedaje, alimentación, transporte lacustre y guía.

Entre sus principales atractivos resaltan la **Chincana** (el Laberinto), que es una edificación laberíntica construida en la época Inca, ubicada en la Comunidad de Challapampa, en la parte Norte de la isla. Consiste en una construcción que bordea la ladera del cerro con una serie de túneles y pasillos que conducen a dos patios interiores. En uno de los muros se aprecian ocho nichos trapezoidales internos y ocho externos, por lo que se le atribuye un carácter ceremonial y religioso. Según los cronistas, era una «despensa del sol» o conjunto habitacional donde se almacenaban alimentos, materiales y herramientas; además sirvió de morada para personas relacionadas con el culto. En el acceso desde la bahía, que asciende por una senda hasta la cima del cerro, es posible apreciar plantas nativas como la *Khoa* o chirca. Cerca de la Chincana, se encuentra la **Roca Sagrada**, también denominada como la «Roca de los Orígenes» de donde se cree que emergieron Manco Cápac y Mama Ocllo. Dicen

que fue el refugio del Sol y de la Luna en los días del diluvio y el tiempo de la oscuridad (*Chajmapacha*). Es, en consecuencia, un lugar de reverencia al dios Sol.

A unos metros de la orilla del desembarcadero de Yumani se encuentra una escalinata embalsada con piedras que asciende desde la orilla del lago hasta aproximadamente 60 m. Allí se halla la famosa fuente realizada con piedra canteada en la que confluyen tres venas de agua, motivo por el cual actualmente se la denomina la *Fuente de las Tres Aguas*. El imaginario popular afirma que cada uno de sus chorros tiene un sabor diferente. También se la conoce como Fuente de la eterna juventud o Fuente de la vida. Según los pobladores, dicha fuente tiene un significado relacionado con los principios éticos rectores en la cultura andina: *ama sua*, *ama llulla* y *ama khella* que significan «no seas ladrón», «no seas mentiroso» y «no seas flojo», respectivamente.

El Templo del Sol, también conocido como el **Palacio de Pillkokayna**, es uno de los sitios arqueológicos más importantes de la Isla del Sol. Su nombre significa «el sitio donde descansa el Ave». Esta edificación está situada a 40 minutos a pie desde el puerto y escalinatas de Saxamani o también conocido como Yumani. Su estructura física está compuesta por piedras unidas con mortero de barro de tecnología Tiwanaku. Esta obra toma los principios de la cosmología andina como, por ejemplo, el de la dualidad. La obra tiene dos pisos con siete espacios habitacionales, con un patio de uno y otro lado. En su interior, las paredes tienen varios nichos trapezoidales que servían como altares para el colocado de figuras sagradas conocidas como *huacas*. Los techos de la construcción son de falsa bóveda y un elemento que destaca es la puerta principal, con su triple jamba que podría simbolizar la división del espacio andino en *Alax Pacha*, *Aka Pacha* y *Manqha Pacha*, que representa al mundo de arriba o celestial, el mundo de abajo donde habitan los espíritus malignos y el mundo en el que habitamos. Esta puerta se encuentra ubicada hacia el noreste con dirección al nevado Illampu –importante pico de la Cordillera Real, considerado gran protector o *Achachila*–, con el fin de que el Inca pudiese comunicarse con sus ancestros y dioses.

(Ministerio de Culturas y Turismo 2013)

MISTERIOS DEL TITICACA



El recorrido denominado Misterios del Lago Menor del Titicaca pasa por las comunidades de Pata Patani, Quehuaya y Pariti (municipio Puerto Pérez, provincia Los Andes, departamento de La Paz). Estos lugares, además de paisajes, cuentan con impresionantes hallazgos arqueológicos de las culturas Tiwanaku e Inca.

Para llegar a **Pata Patani**, que da inicio a la ruta, se ingresa por el antiguo puente Tiwanaku denominado Yayas – Cumaná. En Pata Patani, los pobladores muestran el museo donde se aprecian los utensilios utilizados en tiempos prehispánicos, tales como platos, cubiertos, vasos y ollas. En otra de las vitrinas se encuentra la Momia Tani, exhumada en 2003, que cuenta con más de 500 años de antigüedad, acompañada de restos de su vestimenta, una bolsa, un par de sandalias, peinetas y objetos que utilizaba para alimentarse. En la comunidad de Pata Patani se encuentran también las ruinas de Taramaya, sitio que aún conserva torres funerarias con restos de la época prehispánica. Un cúmulo de estructuras de piedra, que en su mayoría aparentan solo montículos, rodean al turista. Antiguamente eran tumbas en forma de torres, razón por la que, en la literatura arqueológica, se las denomina torres funerarias o *chullpas*.

A una hora de Pata Patani, sobre un camino de tierra, se encuentra **Quehuaya**, el segundo punto del recorrido de los Misterios del Lago Titicaca. Allí, los lugareños reciben a los visitantes dándoles una gentil bienvenida. Las mujeres salen de la cocina con un *buffet* que incluye truchas al horno, quinua, papas negras y ensaladas. Quehuaya es denominada también *Kalauta*, que en aymara significa «Casa de Piedra»; recibe este nombre por la ubicación del sitio arqueológico. En ella sobresalen más de 20 construcciones hechas en piedra a manera de torres, las cuales son conocidas con los nombres de Kayun Amaya, Quqa Wati y Yacancachi. Presumiblemente constituían un lugar ceremonial donde se

realizaban rituales de agradecimiento y petición a los dioses andinos, debido a que se considera que en este sitio se cobijan las fuerzas telúricas que proveen y protegen la vida. En los escasos vestigios encontrados en el lugar sobresalen instrumentos de trabajo, cerámica y objetos domésticos. Los comunarios son también custodios del sitio. Su actividad productiva se basa en la pesca, siendo su principal medio de subsistencia; además, elaboran artesanía con tallos de totora.

Pariti se ubica a 37 Km de Puerto Pérez y pertenece al cantón Cascachi, que traducido de la lengua aymara significa «Ciudad Eterna». En 2004 se excavaron más de un centenar de piezas de cerámica pertenecientes a la cultura Tiwanaku. Estos hallazgos dan cuenta de que Pariti fue un centro ceremonial donde acudían poblaciones de diferentes regiones. Su museo alberga una colección de 368 piezas arqueológicas excavadas cuando se construía la cancha deportiva de la isla. Estas piezas tienen un extraordinario valor cultural, porque permiten comprender parte de la vida, costumbres, valores y cosmovisión de las culturas que allí se establecieron, así como su relación con otros pueblos, el intercambio comercial y los procedimientos utilizados para acceder a otros pisos ecológicos. De los vestigios encontrados, sobresale el Señor de los Patos, una de las piezas más notables de la extraordinaria exposición que se encuentra en exhibición.

Para llegar a Pariti es necesario viajar desde Quehuaya en botes que atracan cerca del bosque de totoras. La isla está formada por un peñón rocoso de aproximadamente 1.5 Km de largo. Desde la parte más alta se puede contemplar un bello paisaje del Lago Titicaca, con impresionantes vistas de la isla de Suriqui, los *chullpares* de Quehuaya y la orilla colindante con Perú.

(Ministerio de Culturas y Turismo 2013)

Ruta de la SAL





Ruta de la SAL

LAS RUTAS DE LA SAL Y LA PRÁCTICA DEL CARAVANEO DE LLAMAS

Las investigaciones que se realizaron en el área del Salar de Uyuni y el altiplano de Lípez en Bolivia, sugieren el desarrollo de procesos de interacción en la región y las áreas circundantes; tales como la puna de Jujuy, San Pedro de Atacama y el río Loa. Las condiciones ambientales de esta extensa región no permitieron la actividad agrícola; sin embargo, tales limitaciones no impidieron que las poblaciones locales adecuaran algunas de sus actividades como el pastoreo y el movimiento caravanero, con el objetivo de transportar principalmente sal y así generar excedentes.

Siguiendo esa premisa, varias de las rutas regionales e interregionales fueron objeto de investigación (Nielsen, Berenguer y Sanhueza 2006). De esta manera, se describen tramos de dos ramales del *Qhapaq Ñan* que comunican el desierto de Atacama (región de Antofagasta - Chile) con el altiplano de Lípez (Potosí - Bolivia):

- El primero, que se extiende entre el volcán Licancabur y la laguna Chojlla, formaba parte de una vía que vinculaba el nodo Inca de San Pedro de Atacama con los valles Chichas y la puna argentina.
- El segundo ingresa a Bolivia por el portezuelo del Inca, procedente de la cuenca del río Salado y se dirige directamente hacia la zona de Chiguana - Colcha K. Parece haber operado como eje del dominio Inca sobre el altiplano de Lípez (Nielsen et al. 2006).

LA RUTA DE LOS SALINEROS: DESDE EL ALTIPLANO HACIA LOS VALLES

Una ruta descrita anteriormente por Hyslop (1992) y Gutiérrez (2012) es la ubicada al Este de la población de Paria. Se identificó solamente un sendero que fue conservado por

uso continuo, mismo que no presenta elementos constructivos formales. El inicio del ascenso está señalado por una plataforma conformada por piedras planas de 2 a 3 m de ancho, la cual se prolonga durante varios cientos de metros. En opinión de los investigadores, se trata de un camino principal que comunicaba el altiplano con el valle de Cochabamba (Hyslop 1992). Como parte de un trabajo de campo realizado el año 2018 por el equipo *Qhapaq Ñan*, se hizo el reconocimiento de algunos puntos importantes del tramo Paria - Tapacarí, una importante vía de conexión interregional entre el altiplano y los valles de Bolivia, vinculada al intercambio de productos, principalmente de la sal.

En el municipio de Sorocachi - Oruro, se encuentra la población de Paria; se divide en Paria la India (o la Vieja) y Paria. El área cuenta con un conglomerado de varias épocas de asentamiento desde el Formativo, pasando por Tiwanaku hasta el periodo Inca (Condarco et al. 2002).



Iglesia de Paria - Oruro.
(Foto: Peter Ríos)



Vista de camino de los salineros, región de Paria - Oruro.
(Foto: Peter Ríos)

En este lugar se pudo identificar el camino de los salineros (transportadores de sal), mismo que se halla ubicado en la región de Paria. Se presenta como un camino de tierra, de aproximadamente 3 Km de longitud y 5 m de ancho, cuya filiación cultural corresponde al periodo preincaico, ya que desde ese tiempo esta vía se hallaba en uso. Las fuentes de agua cercana son el río Paria, el Jacha Uma y el Iru Uma. El camino se visualiza desde el centro de Paria, localizado en la planicie de Pampa Collo, y se dirige hacia la población de Conchiri, conectando con Chungara. También se registró un camino secundario que se halla emplazado en una planicie, con una longitud de 200 m y de 4 m de ancho.



Apacheta ubicada en el camino a Cochabamba, municipio de Tapacarí.
(Foto: Peter Ríos)

En esta zona se identificaron algunos sitios arqueológicos asociados, tales como el Tambo de Paria -Koto Chullpa, donde si bien no hay evidencia de estructuras, existe información arqueológica e histórica sobre su importancia (Con-

darco 2001; Condarco et al. 2002). Al parecer, era un lugar de paso y descanso, siendo el área donde se unen los ríos Paria, Jacha Uma e Iru Uma.

Siguiendo el recorrido de la ruta, se registró el tramo La Cumbre - Apacheta a una altura de 4479 m, como paso entre las poblaciones de Paria y Tapacarí. Se trata de un lugar ritual ubicado entre las poblaciones de Ocotavi, Colaconi y Japokasa, cerca de la laguna Chaupikota.

Estas son las evidencias registradas con relación al camino, el cual comunicaba uno de los principales tambos Inca con las poblaciones del Sur hasta López y los valles interandinos.

ARQUEOLOGÍA REGIONAL EN EL SUR DE BOLIVIA

Uno de los sitios más importantes en esta zona es el conocido Tambo Licancabur, situado en la falda del cerro del mismo nombre. Se trata de un sitio Inca, identificado en las inmediaciones de Laguna Verde. Es posible que, además de sus funciones vinculadas al santuario de la cumbre del cerro, el tambo haya servido también como lugar de descanso al cabo de la primera o segunda jornada de marcha desde San Pedro de Atacama. Actualmente este sitio se encuentra en mal estado de conservación, pero los registros anteriores muestran la importancia que tuvo en la región (Gutiérrez 2005, 2006).

Por otra parte, Axel Nielsen (1999: 117) realizó trabajos de prospección en la Reserva Eduardo Abaroa e identificó dos tambos del periodo Inca.

Los tambos se encuentran separados por una jornada de marcha y son casi iguales en su trazado arquitectónico, por lo que suponemos se trata de postas de enlace sucesivas en el camino imperial. Ambos sitios cuentan con una serie de corrales cuadrangulares intercomunicados (probablemente empleados para el encierro de las tropas durante la carga y descarga) y un conjunto de dos habitaciones adosadas, con techos en falsa bóveda, que habrían cumplido funciones de albergue. Campamento del Inka posee además otros cuatro recintos.

Los Incas solo parecen haber utilizado el área de la Reserva para la circulación, construyendo los correspondientes tambos o postas de enlace. Los contrastes observados entre Campamento del Inca e Inca de Catalcito sugieren que en algunos casos se apropiaron de las jaranas (campamentos temporales) ya existentes; pero en otros, desarrollaron rutas nuevas. Estas observaciones plantean interrogantes en cuanto a la relación entre el sistema vial Inca y las redes caravaneras preexistentes (Nielsen 1999).

Sin embargo, todo el movimiento registrado arqueológicamente tiene su explicación en el desplazamiento de caravanas de llamas, con especial énfasis en la extracción de la sal como medio de intercambio primordial para el abastecimiento de toda la región.

LLAMAS Y LA PRÁCTICA DEL CARAVANEO A TRAVÉS DEL TIEMPO

En este contexto, es relevante el trabajo etnoarqueológico de Lecoq realizado en la región intersalar, en la década de los 90. Durante la prospección se identificaron sitios arqueológicos, entre los cuales destacan sitios funerarios y sepulturas al interior de cavidades rocosas y algunos entierros por debajo del suelo de las viviendas, cámaras funerarias, tumbas-pozos y algunas casas-tumbas (*chullpas*) (Lecoq 1999).

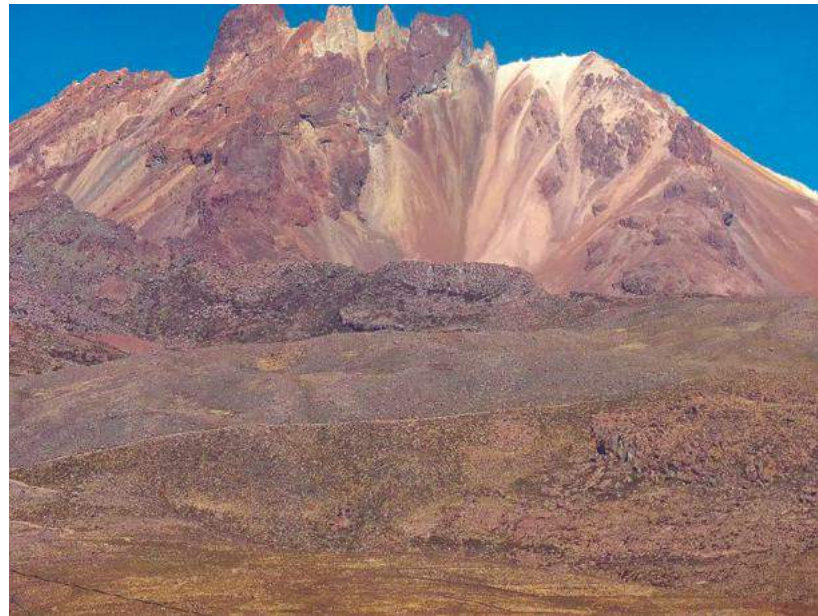
La diversidad de la cerámica, los tejidos decorados con motivos Tiwanaku y los gorros de cuatro puntas que fueron hallados en estos sitios, dan testimonio de los intercambios realizados entre esta zona, la región circunlacustre del Titicaca y los valles de Cochabamba. De la misma forma, estos indicadores dan cuenta de la interacción del Estado Tiwanaku con esta parte del altiplano. La presencia de una cerámica de tradición local en estos sitios, asociada a cerámica Tiwanaku y a aquella originaria de otras regiones, conduce al autor a pensar en un mestizaje cultural de todos aquellos grupos en torno a la explotación de las salinas.

Pablo Cruz (2001), en una compilación de los datos de Lecoq, sobre los grupos asentados en esta región, menciona:

[...] se trata en todos los casos, de sociedades organizadas y estratificadas, que poseían un perfecto control de los recursos agrícolas gracias a la construcción de adecuadas terrazas, cultivo y canales de irrigación. La presencia de numerosos depósitos y silos en los poblados sugiere un excedente de la producción que pudo favorecer el intercambio con otras regiones vecinas y reforzar los lazos intercomunitarios (Cruz 2001: 17).

El tráfico de caravanas en Lipez hoy es una actividad desarrollada a escala doméstica, principalmente por pastores «puros», que carecen de acceso directo a la agricultura. Hasta hace algunos años, esta actividad era también común en las comunidades de economía mixta, cercanas al Salar de Uyuni (Santiago, Colcha K, Alota), las que se encontraban articuladas con la vertiente del Pacífico, o ambas (Platt 1987).

En la cosmovisión andina, la llama no solo es un recurso económico, sino también un símbolo de la relación entre el hombre y la naturaleza. Etnográficamente esto es visible en rituales que expresan la estrecha relación entre el pastor y el animal (Nielsen 1999; Lecoq y Fidel 2003). La identificación de evidencias simbólicas o rituales puede indicar grupos vinculados o especializados en el tráfico prehispánico de caravanas, involucrando restos de materia prima o artefactos de piedra, minerales o metales traficados (malachita, sodalita, oro, etc.); los mismos que pueden haber sido utilizados en los rituales de los caravaneros (Medinacelli 2010, Nielsen 1999).



Cerro Tunupa, principal deidad telúrica de la región del Salar.
(Foto: Porfirio García)

Otro trabajo etnoarqueológico relevante relacionado con las caravanas de llamas es el realizado por Olga Gabelman (2015). Esta investigadora hizo un estudio del caravaneo actual, a través de una analogía para el tráfico e intercambio prehispánico en Bolivia. En ese sentido, la investigadora indica:

[...] en la época prehispánica, y probablemente hasta el siglo XIX, los pastores y caravaneros han debido gozar de un estatus más alto, debido a su cualidad de empresarios de transporte y comerciantes de bienes exóticos. Ellos actuaron como intermediarios diplomáticos entre diferentes grupos étnicos, transmisores de interculturalidad e ideología, y comunicadores. Los caravaneros tienen conocimientos de hierbas medicinales y son excelentes geógrafos (Gabelman 2015: 51).

De esta forma, el movimiento de caravanas de llamas que se desarrolla desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad puede ser considerado un rasgo cultural y económico, propio de las poblaciones de este entorno geográfico. La necesidad de acceso a productos que no existen localmente, por no ser una zona agrícola, hizo del pastoreo y del intercambio a partir de caravanas de llamas, una actividad económica de primer orden. Como se observa, todos los trabajos resaltan la importancia del movimiento caravanero, tanto como medio de intercambio de productos, como de distintas prácticas y valores políticos, ideológicos y culturales a través del tiempo en la región.



Bofedal para la pastura de alpacas, ubicado en el Parque Nacional Sajama – Oruro.
(Foto: Luisa Alvarado)

La ruta de la sal implica a toda la región de los salares, área de obtención del producto desde tiempos antiguos (Lecoq 1988, Nielsen 1999). Al parecer, existían diferentes caminos por los cuales transitaba el producto y la cultura de las poblaciones que tenían acceso a este, desde el altiplano hacia la costa y hacia los valles mesotermos a través de rutas transversales que se recorrían constantemente.

Uno de estos caminos hacia los valles es el que empieza y se vincula al sitio arqueológico de Paria, ubicado entre la comunidad de Anucariri y la comunidad Qutuchullpa. Este camino se une con el municipio de Tapacarí en Cochabamba. En este caso, los salineros viajaban hasta Tapacarí con la finalidad de intercambiar sal con maíz. Entonces, el camino fue una vía de interrelación entre dos regiones con el objetivo de complementar la producción en dos pisos ecológicos, entre los valles de Cochabamba y las zonas altiplánicas del departamento de Oruro.

LA SAL COMO BIEN SIMBÓLICO Y DE INTERCAMBIO

Es importante comprender la importancia de la sal desde una perspectiva histórica, cultural y ritual. En una primera instancia, se entiende que *es el condimento más antiguo usado por el hombre. Su importancia para la vida es tal que ha marcado el desarrollo de la historia en sus distintas etapas. Ha originado grandes cambios económicos, políticos y culinarios, que han conformado nuestra cultura y formas de vida* (Ribalta 2017: 12). De la misma forma, como señala Boza, la sal tiene destacado protagonismo en la historia del ser humano, denominado *el más básico de los minerales para Homero y como uno de los primeros componentes de la vida para Platón* (Boza 2017: 67); por tanto, se comprenderá que la sal es esencial para la vida. Asimismo, la sal fue empleada para el *intercambio de productos valiosos* (ibíd.).

Por otro lado, la sal también fue importante para la *conservación de los alimentos de origen animal [...] para evitar la descomposición, que permitió para su almacenamiento en épocas de abundancia para cuando no existieran, en los periodos de hambruna o para el transporte de mercancía perecederas hacia el interior de los países, caso del pescado* (Boza ibíd.: 82). No solo era empleada para conservar el pescado, sino que también fue empleada para macerar la carne y las vísceras (Ribalta 2017: 16). Por tanto, la sal era importante para la conservación de carnes, evitando su putrefacción y propiciando el almacenamiento para momentos difíciles y de escasez.



Los llameros y la sal, región de Kay Tula – Potosí (1986).
(Foto: Archivo MUSEF)

Desde tiempos prehispánicos, cuando la sal era trabajada de manera rudimentaria, hasta la actualidad, la sal se sigue utilizando para la deshidratación de carne de llama, de oveja y ganado vacuno, además de pescado. Hasta hace algunas décadas, la elaboración de estos productos permitía el intercambio con otros productos agrícolas del valle, y también con sal.

Por otra parte, la sal, proveniente de diferentes lugares, también tiene relación con la salud, para la *inflamación de la boca y garganta, es recomendable hacer las gárgaras con la solución de agua y sal [...] Los baños en agua salada, tanto para cuerpo entero como solo para los pies, es un buen tónico contra la fatiga* (Ribalta 2017: 53). En este caso la sal no solo es útil para el consumo e intercambio, cumple también una función medicinal. Existen muchos comentarios en las poblaciones andinas que demuestran que la sal fue de uso múltiple.

Desde un punto de vista cultural, la sal está relacionada con los rituales. Según Ribalta, se asocia con la idea de «pureza», «desinfección» o «barrera contra el mal», pues los espíritus malignos de las diferentes culturas odiaban la sal (2017: 54). El uso de la sal en el ritual significa el alejamiento de los espíritus malignos. Por todas estas características, la sal es un elemento importante en la vida de las personas desde tiempos remotos.

LA FERIA COMO ESPACIO DE INTERCAMBIO

La feria es un evento importante a nivel social, tanto urbano como rural. La existencia de diversos productos y la forma de adquisición ha cambiado con el tiempo. Los investigadores de la cultura Inca estudiaron muchos sitios administrativos a los que denominan *tambos*, los cuales se encontraban en medio de las rutas o caminos del *Qhapaq Ñan* y eran utilizados como lugares de albergue y de acopio (Hylop 1984, D'Altroy 1992). Actualmente, la palabra *tambo* es empleada para definir un lugar de acopio, principalmente de frutas, que son traídas por los mismos productores para su venta al público. Entonces, es posible suponer que los llamados *tambos* Inca fueron los lugares formalizados para la obtención de productos provenientes de diversas regiones, por lo cual también implicaban un nivel de relacionamiento intercultural (Lima 2008). La conexión de los caminos antiguos también posibilitó la emergencia de ferias, como reminiscencia de las actividades de intercambio desarrolladas en los antiguos *tambos*.



Promontorios de sal y su importancia como recurso productivo.
(Foto: Ministerio de Culturas y Turismo)

Al parecer, esa forma de intercambio dio paso a la feria como evento económico y cultural. La feria se define como un mercado [...] ubicado en lugar público y en días señalados, durante un periodo que puede ser de una semana o más, por lo regular anuales o recurrentes (Gobierno del Estado de Guerrero 2011: 20, citado en Antezana 2014). Este evento además tiene un carácter promocional y su propósito es fomentar la integración de los habitantes de la región, resaltar los valores y facilitar el intercambio cultural (Pizano 2004: 25, citado en Antezana 2014). En el altiplano, la feria se caracteriza por mantener la costumbre de *alaka*, término aymara que implica intercambio o venta de productos.

La realización de un trabajo de campo (ACUDE SRL 2018) permitió la obtención de información de algunos de estos lugares de encuentro de poblaciones, los que marcan el intercambio comercial de productos entre el altiplano y los valles. En el depar-

tamento de Oruro, las ferias de Paria y Caracollo son históricamente importantes; al parecer, Paria tuvo mayor trascendencia que Caracollo en la época prehispánica y colonial. Caracollo fue un *tambo* Inca y colonial, un lugar de descanso para viajeros y comerciantes de aquella época.

Entre las ferias anuales más relevantes de la región están la de Paria que se realiza el 15 de agosto. En esta feria participan los comerciantes de semillas, cebolla y zanahoria, que vienen desde Perú y de la comunidad de *Waikuli* (Cochabamba), trayendo cerámicas para venta o intercambio con productos agrícolas. Pero a todas luces, la feria de mayor importancia es la de Huari, considerada como la feria regional que une a los comerciantes y a los intercambiadores (CEPA 2018).

Huari es un semivalle donde se producen verduras, flores, trigo, cebada, haba y frutas. En la feria anual de Huari, antiguamente se intercambiaban los productos ya mencionados con los productores del altiplano y con los llameros. La población de Huari cambiaba duraznos, *k'isa* (fruto secado al sol) y uva por pito de trigo y *kañawa* (grano proteínico del altiplano), que se preparaba especialmente para el intercambio. También existían hierbas que traían de Condo, las cuales eran llevadas a Ivigarzama para todo el año. Actualmente siguen llevando esas hierbas a Cochabamba. La gente del Altiplano llevaba sal, charque, grasa (*lik'i*), chuño (papa deshidratada) y haba, y luego seguían hasta Qhara Qhara para intercambiar esos productos por maíz.

Esta dinámica se daba hasta hace algunas décadas; sin embargo, en la actualidad la venta comercial ha sustituido por completo el trueque o intercambio que se desarrollaba en la feria de Huari, así como se explica en la entrevista: [...] *pura uva y este durazno eso nomas era, q'isa, sabemos cambiar con pito, con quinua de pito, kañawa de grano sabemos hacer, para eso siempre sabemos hacer, con eso sabemos cambiar, harto sabemos llevar, con lejía...* (Domingo Láraro y Ermenegilda, de la población de Challapata, 17-05-2018).

De la misma forma, por su importancia, a esta feria llegaban pobladores desde regiones muy alejadas trayendo productos típicos de sus lugares. El siguiente testimonio da cuenta de ello.

[...] era la feria de Huari, aquí en Oruro, que se caracterizaba por el comercio típicamente relativo a lo que son los equinos, mulas y caballos, entonces había mucha gente que llegaba de Tucumán y Salta, con recuas de caballos y mulas, para provisionar a las haciendas y a las minas de bestias de tiro y carga (Albaro Condarco, 26-06-2018, citado en ACUDE SRL 2018).

Entonces, la feria de Huari fue el centro principal de comercio, ya que aglutinaba a diferentes sectores del departamento de Oruro, Cochabamba, Potosí y a los países vecinos como Chile y Argentina.

Actualmente la feria de Huari funciona como el espacio y momento de encuentro de regiones y, aunque la venta y compra de productos ha sustituido a las prácticas tradicionales como el trueque y la *alaka*, la existencia de las ferias actuales y tradicionales, rememora el antiguo movimiento de poblaciones y bienes de consumo que se daba a través de los caminos prehispánicos. Como rutas de caravaneros desde los tiempos de Tiwanaku y como parte del *Qhapaq Ñan* posteriormente, estas regiones son testigos de procesos de intercambio e interculturalidad desarrollados por más de 1000 años.

FIESTAS RITUALES Y PATRONALES

La convergencia de poblaciones para el intercambio de productos por lo general deriva en festejos o fiestas. Por esta razón el calendario festivo está vinculado al calendario ferial. Los datos obtenidos en el trabajo de campo en poblaciones de Oruro (ACUDE SRL 2018) permitieron identificar que una de las principales expresiones festivas son los Carnavales, donde se desarrolla la «hondeada», que –en expresión local– simbólicamente representa a la dualidad o a dos opuestos. Esta fiesta se organiza entre los invitados; se realiza con frutas como lujmas, duraznos y granadas que son elementos fundamentales en la fiesta. La danza representativa en la fiesta de carnavales es la tarqueada.

Por otro lado, las *ch'allas* se realizan en las elecciones de las autoridades, con la finalidad de tener prosperidad en la organización y en las actividades productivas de las comunidades durante el año. En la fiesta de carnavales, también se realizan las *ch'allas* y rituales para la fertilidad de la tierra y para la procreación de los animales; por tal razón se ofrecen rituales a la Pachamama, *ch'allas* a las chacras y casas.

Las ceremonias para la fertilidad de la Pachamama se realizan el mes de agosto; son manifestaciones rituales organizadas por las autoridades de las comunidades. El ritual lo desarrolla cada una de las autoridades:

[...] las cosechas acaban en julio, se hace chuño y ahí todo se concluyó, [...] entonces los periodos culturales todo eso, la tierra queda exhausta de hecho la tierra tiene hambre, [...] vitalidad [...] y hay que devolver esa vitalidad, lo mejor para recuperar la vitalidad es la sangre [...] se hacen las wilanchas, los sacrificios sangrientos, siguen haciéndose [...] acá, esos eventos organizan los alcaldes, con las *ch'allas* de carnaval y en agosto [...] el primer día de agosto, [...] en sus comunidades, eligen una casa, hay un pasante [...] la wilancha es con llama, no solo es una llama que sacrifican son varias llamas [...] en la casa del alcalde, claro, porque muchos sitios rituales se han perdido [...] por la proliferación de los cultos evangélicos (Carlos Condarco Santillán, 26-06-2018)

Otra fiesta importante es la de la Virgen de Rosario, celebrada el 12 de octubre en la población de Paria. La capilla está ubicada en el Cerro Saitoco, en las proximidades de la comunidad de Iruma. Antiguamente se realizaba una peregrinación a pie hasta la capilla, ahora se va en automóvil. En esta festividad, cuya duración es de dos días, los devotos piden favores a la Virgen de acuerdo con sus necesidades, volviendo a la población para continuar con tradicionales procesiones y festejos.

[...] Los que tienen devoción a una Virgen, [...] 12 de octubre la Virgen de Rosario [...] de aquí se trasladan a Saitoco, que queda de Iruma un poquito más arriba, Ahí están dos días [...] luego se retornan a concluir la fiesta [...] ahí está la Virgencita [...] como peregrinos van, otros a pie y en movilidad ya depende [...] Ya no es como antes, antes se iba a pie... (Hernán Quiroga Sagárnaga, 26-06-2018).

Como se puede observar, la fiesta también rememora a algunas de las antiguas *huacas*, como el cerro Saitoco. Los cerros como referentes del paisaje también fueron importantes para las poblaciones que participaban de las caravanas llevando la sal a otras regiones. De la misma forma, las *wilanchas* y los rituales realizados para la fertilidad en Carnavales, denotan la estrecha relación del habitante altiplánico con las llamas.



Ceremonia del Solsticio de Invierno, comunidad Taypi Ayka, municipio de Mocomoco - La Paz.
(Foto: Gobierno Autónomo Departamental de La Paz)

MITOLOGÍA, TRADICIÓN ORAL, RITOS Y DANZAS

Los mitos explican la cosmovisión y la realidad vivencial de un pueblo, es decir *los mitos están conectados con las costumbres y tradiciones* (Cuba 2000: 13-14). En la región de los caravaneros de sal, el mito de Tunupa cuenta el imaginario de esta región de Potosí. En él se señala que **Tunupa** es una montaña (volcán apagado), que está ubicada al Norte del Salar de Uyuni, entre la provincia Ladislao Cabrera y Daniel Campos. La población de la región relaciona a Tunupa con la divinidad y con la fertilidad de la madre tierra (Pachamama). Este cerro es personificado como una madre que cuida celosamente de sus habitantes. De acuerdo con los relatos, esta particularidad es descrita de la siguiente manera:

Tunupa había llegado de Chile o de Perú y se quedó en la zona. En la zona habían Mallkus jóvenes, estas montañas son: Cora Cora, Sabaya, Chillima, Cerro Grande, Ullullu. Estos cerros personificados, se enamoraron de Tunupa, que había sido una mujer muy bella y rica, pero no daba importancia a nadie. El cerro Grande y Cora Cora habían peleado, el Cora Cora lanzó al Cerro Grande una honda y hizo volar un diente, hecho que en la actualidad se puede observar en la parte superior del cerro. El cerro Grande por su parte lanzó otro hondazo hasta reventar la vejiga. Dicen que de ahí sale toda el agua que baja del cerro Cora Cora, representa la orina, hecho que también se aprecia en la actualidad (Apaza 1986: 2-3)

Otra de las versiones del mito refleja la existencia del salar de Uyuni, considerado el oro blanco. Esta región está amplia e históricamente relacionada al intercambio.

El cerro Tunupa, en los tiempos antiguos llamado Mika Tayka (madre) que llegó de Chile, en esa región vivían Jóvenes que eran Mallkus, entre ellos tres principales: Cora Cora, Sabaya y Cero Grande, ellos se enamoraron, Tunupa tuvo relaciones con ellos, de esta relación tuvo un hijo. Más tarde abandonó a su hijo aún lactando, como ya no mamaba, sus pechos se le hincharon considerablemente hasta que no podía soportar y regó al suelo con su leche, desde entonces se convirtió en salar (Apaza 1986: 4).

El mito también es relatado en el lado del departamento de Oruro, pero con versiones diferentes, según este mito, Tunupa es el Dios más importante de la mitología del Collasuyo antes de los Incas, y posteriormente fue supeditado a Viracocha, dios creador andino. Tunupa representa el

poder negativo, es el anti-Viracocha; muere por orden de Viracocha y su cuerpo es arrojado al Lago Titicaca. La barca que condujo su cuerpo abrió el río Desaguadero. Algunas versiones indican que Tunupa llegó por vía subterránea hasta el mar, donde su cuerpo empalado reapareció en forma de palmera. Sobre el Salar de Uyuni, existe un volcán que lleva el nombre de Tunupa, aspecto que evidencia su presencia en esta zona (Molina Rivero 2006).



Danza de la Llamerada de Takawa Lerco, municipio de Calacoto, provincia Pacajes – La Paz.

(Foto: Gobierno Autónomo Departamental de La Paz)

Otro mito de los llameros Carangas enfatiza la lucha entre los **volcanes Sajama y Sabaya**. En esta lucha resultan ambos volcanes heridos, este último en sus propias entrañas, de donde emergen manantiales de agua. Este mito tiene una variante que relaciona al Sajama con Sabaya, pero aquí el Sajama lucha con el Huayna Potosí (cordillera Oriental) por el amor de Tunupa; con una honda, este apu descabeza al Huayna Potosí, cuyo cuerpo mutilado es el cerro Mururata. Sajama, herido, pide ayuda al Tata Sabaya.

Por otra parte, el mito del Tata Sabaya relata como el volcán Sabaya engendra un hijo en una pastora de nombre Asunta (unión de un *Apu* precolombino –deidad telúrica– con la Virgen María). A raíz de ello nació Martín Capurata, cuya figura es la de un jinete montado en caballo blanco (identificado como Santiago o San Martín). Este, por su desavenencia con el cura, provoca la destrucción del pueblo de Sabaya.

El cerro **Azanaque** es considerado como uno de los protectores de los habitantes del municipio de Huari, capital de la provincia Sebastián Pagador. Este cerro inspira uno de los mitos más conocidos del lugar, por el que los comunarios cumplen con ciertas costumbres para evitar que algunas personas perezcan debido a su codicia. Según el mito, Azanaque es un lugar temido porque se relacionaba con la muerte de las personas que codiciaban plata y oro.



Fiesta de Carnavales de Takawa Lerco, municipio de Calacoto, provincia Pacajes – La Paz.
(Foto: Gobierno Autónomo Departamental de La Paz)

En el pico del cerro Azanaque, se encuentra una laguna donde en la época de la colonia realizaban el lavado o refregado de bandejas de plata y oro, este hecho provocó que algunas personas se dediquen a subir hasta la punta de la loma para buscar riqueza que se podrían haber dejado. Los ambiciosos se daban modos para subir hasta lo alto, pero padecían al tratar de encontrar las riquezas de plata y oro que presumiblemente existían en el lugar. Este hecho provocó que los lugareños inicien algunas costumbres, como presentar mesa¹⁰ dulce o k'oa en la que se utiliza sullus que son crías de llama o vicuña abortadas y que se ofrecen a la Pachamama (Madre tierra), para evitar más muertes (La Patria, 05-09-2013).

Dentro de este contexto, **la llama** es parte central de la vida diaria, ritual y de los mitos de las poblaciones de la región. En ese entendido *la llama no solo es el auquérido de los pastores andinos que acompaña y le provee de su lana, carne, cuero, huesos, bosta y medios de transporte a larga distancia* (Romero 2003: 96). Como transporte *la llama jugó un excelente papel como animal de carga, no solo para el transporte*

de los minerales y de los insumos útiles para su procesamiento; sino también de la plata metálica quintada, que desde Potosí se enviaba hasta el puerto de San Marcos de Arica y de allí era transportado mediante galeones al Callao (Gavira 2005: 392).

La llama es elemento central en ese contexto, es un ser cósmico que camina por la vía láctea que aloja a nuestro sistema solar, dando información a los pastoriles y las llamas delanteras para que, junto a los petroglifos y geoglifos, recorran grande distancia en sus viajes inter-ecológicos de sus caravanas de norte a sud y de este a oeste del altiplano, valles y desiertos y quebradas de América Andina (Romero 2003: 96). También es un ser cósmico que da información a los sabios y dueños, así como señala Romero, *la llama es un ser cósmico que recorre la vía láctea dando información a sabios y pastores hasta hoy, es ella también un ser terrestre que acompaña y provee a los seres humanos, da prácticamente todo de sí para vivir, producir, tejer y se sacrifica para mediar por sus compañeros terrestres* (ibid.).

¹⁰ Mesa entendida como ofrenda que se prepara para un ritual. Una mesa dulce es una ofrenda para pedir salud, prosperidad y buena cosecha. En general se ofrenda una llama o sullu blanco y los misterios son representados con dulces blancos o de colores.



Preparación de bloques de sal para el transporte e intercambio, región de Kay Tula – Potosí (1986).
(Foto MUSEF)

Por su parte, la música representa expresiones simbólicas y religiosas en el contexto de vivencia de los pueblos pastoriles. Una de esas expresiones son las **canciones**, ejecutadas antes de emprender los [...] *viajes largos y peligrosos hacia los valles y luego cuando llegan triunfantes, cargados con costales llenos de productos vallunos [...] mediante las canciones nos enteramos de su vida cotidiana en el manejo de las actividades pastoriles, de la crianza y selección animal, a fin de obtener el beneficio máximo en productos animales de sus recursos, [...] sobre la calidad de los vellones para el tejido [...] de las actividades religiosas y cosmológicas* (Arnold y Yapita 1998: 25). Canciones de viajes son cantadas a los «machos delanteros» o «guías de viaje», que expresan la *importancia multifacética de los machos en esta antigua forma de vida* (Arnold y Yapita 1998: 373). Simbólicamente, expresa el viaje de intercambio de productos interecológicos y espacios trajinados. A continuación, se presentan los cantos realizados por Doña Lucia Quispe Choque.

CANCIÓN DE DESPACHO¹¹

¿Dónde trajinarás?
A pueblos conocidos y desconocidos
Tatala Viejo
Te introducirás a monte siempre
Tatala Viejo
Bayo Bonbachon
Te trajinarás en el monte siempre
Tatala Viajero

DE REGRESO¹²

¿De dónde partiste?
Vine de allá: el lugar llamado «likina»
Tatala Viajero
(ella explica: solía ser los valles de Aiquile)
¿De dónde trajinaste?
Tatala Viajero
Trajiné desde el pueblo de Aiquile
Tatala Viajero
De legua a legua
De apacheta a apacheta
Tatala Viajero

¹¹ Canción traducida y plasmada en el texto Rio de vellón y rio de canto de Arnold y Yapita en 1998

¹² Ibid.

Otro hecho relacionado con la llama es la **wilancha**, comprendida como *un sacrificio de sangre* (Van Kessel 1992: 74). El objetivo es el de ofrecer a la Pachamama (suprema divinidad) un sacrificio por la fertilidad de la tierra y los animales. Así como señala Van Kessel, la *wilancha* se realiza en retribución de favores de fertilidad y procreación de campo y ganado o como súplica por una fertilidad continuada. La *wilancha* es una ceremonia ritual, solemne y colectiva. En este rito se observan los principios de reciprocidad y equilibrio que marca las relaciones de todo (ibíd. 1992).

Antiguamente, la *willancha* se realizaba para ofrendar al dios Inti (dios Sol). Actualmente la *wilancha* se da en el mes de agosto. Según el pensamiento andino, la tierra tiene hambre, por tanto, es necesario dar de comer a la Pachamama. *Pero no solo a la Pachamama, también a otras divinidades del panteón andino se sacrifica en wilancha una llama* (ibíd.). Por tanto, se entiende que la *wilancha* es *un sacrificio de sangre como homenaje, súplica, y agradecimiento, dirigida a las divinidades autóctonas como cristianas* (Van Kessel 1992: 74). Este es un aspecto más que marca la importancia de los camélidos.

Un ritual específico desarrollado por los llamereros es la **k'illpha**, un rito de marcado o «floreo» realizado en los meses más húmedos y más secos, es decir en febrero y agosto. Su realización depende del crecimiento del ganado. Según Van Kessel, el floreo consiste en un conjunto amplio de ritos y ceremonias sociales y religiosas que tienen por objetivo cumplir con los deberes religiosos y sociales de los pastores para con la Pachamama y las demás divinidades que rodean la comunidad pastoril (1992: 29). En este caso, se entiende que el floreo tiene la finalidad de mostrar respeto y agradecimiento a la tropa de las llamas, lo que simbólicamente muestra la reciprocidad y equilibrio entre el pastor y la llama.

Otras expresiones culturales vinculadas a la llama son los bailes. Uno de ellos es la **danza de los qarwanis**¹³, bailada por varones y mujeres, que imitan a los pastores de llamas. Es además una danza ritual ancestral andina vinculada a la cría de camélidos (Gobierno Autónomo Departamental de La Paz 2012). También se reconoce la **danza de la qarwa**, que simbólicamente representa a las tropas de llamas y la actividad cotidiana de las mujeres pastoras, relacionada con el hilado del vellón y el tejido. Esta danza no solo se relaciona con las llamas, sino que está estrictamente vinculada a los tejidos de las mujeres con fibra de llama. Por último, se debe mencionar la **danza de la llamerada** que también evoca y representa la actividad de los pastores de camélidos.

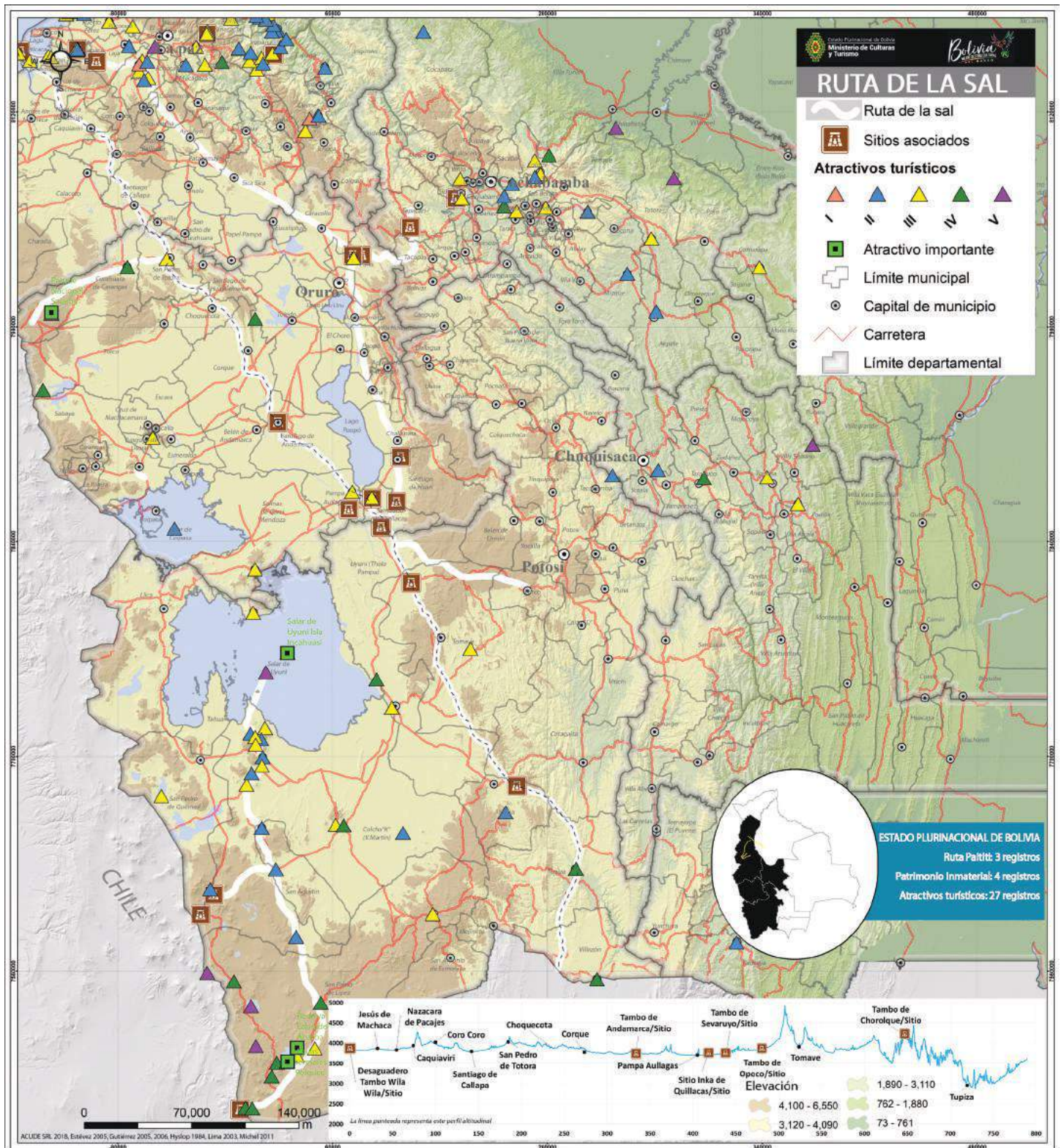


La llama: animal de carga y transporte, así como ofrenda para rituales.
(CC0 Creative Commons)

Recorrido TURÍSTICO



Atractivos turísticos en la Ruta de la SAL



RESERVA NACIONAL DE FAUNA ANDINA EDUARDO ABAROA (REA)



La Reserva Nacional de Fauna Andina Eduardo Abaroa (REA) se encuentra al sur del departamento de Potosí, en la Provincia Sur Lípez, municipio San Pablo de Lípez. Limita al Sur con la República Argentina y al Oeste con la República de Chile. Fue creada inicialmente para proteger la Laguna Colorada mediante el D.S. 112391 de 13 de diciembre de 1973; posteriormente ampliaron sus límites, mediante el D.S. 183132 de 14 de mayo de 1981 y el D.S. 184313 del 26 de junio de 1981. Tiene una superficie de 714 745 ha y se encuentra a un rango altitudinal entre los 4 200 y 5 400 m s. n. m.

La REA se encuentra ubicada en una región de relieve irregular con extensas planicies y mesetas flanqueadas en el Oeste por un cordón volcánico, la Cordillera Occidental, cuyo mayor exponente es el volcán Licanca-bur. En la zona se encuentran lagunas o espejos de agua como la Laguna Verde, la Laguna Colorada, la Laguna Salada, próxima al Salar de Chalviri, la Laguna Busch Y la Laguna Hedionda, que tienen su origen en la desecación de paleolagos antiguos, en ríos originados en los deshielos y en algunos casos, en manantiales.

Existen por lo menos 190 especies de plantas y árboles que crecen en un ambiente extremo. En sitios de mayor humedad se pueden encontrar plantas de *thola* y, en ciertas quebradas rocosas (entre 4300 y 3700 m s. n. m.), la *queñua*, asociada en algunos casos a grandes cojines de yareta, la cual crece lentamente (1 a 3 mm/año) sobre afloramientos rocosos. Los habitantes locales la utilizan como combustible para calefacción y cocina.

La fauna se caracteriza por la presencia de especies singulares que se adaptaron a las extremas condiciones de vida de la región, algunas de ellas están en peligro de extinción. En la reserva se encuentran 80 especies de aves, de las cuales las más representativas son las tres especies de flamencos: el flamenco andino, el flamenco chileno y flamenco de James. También se encuentran gansos andinos, halcones, patos, el ñandú pequeño (ave parecida al avestruz, sin capacidad para volar), además de especies en peligro de extinción, como el cóndor andino, que se encuentran protegidas en la reserva. También hay 23 especies de mamíferos que prosperan en la reserva, entre los que se encuentran: vicuñas, pumas, zorros andinos, y vizcachas.

(<http://www.sernap.gob.bo>)

COMPLEJO DE AGUAS TERMALES DE POLQUES





Este importante emprendimiento se encuentra en la comunidad Quetena Grande, San Pablo de López – Potosí, a la entrada de la Reserva Nacional de Fauna y Flora Eduardo Abaroa. Su principal atractivo es una piscina de agua volcánica al aire libre, cuyas aguas colindan con las de la Laguna Blanca.

En el marco del Programa Nacional de Turismo Comunitario (PNTC) implementado por el Viceministerio de Turismo, se habilitaron pozas naturales en Polques, mejorando las condiciones básicas para el desarrollo del

turismo. Actualmente se cuenta con vestidores y servicios sanitarios. Adicionalmente, se ofrecen servicios de alimentación que tienen como insumo principal la quinua producida localmente, también se cuenta con un área administrativa.

Este sitio sirve además como paradero de venta de alimentos y provisiones para los viajeros de la región.

(Ministerio de Culturas y Turismo 2015)

PARQUE NACIONAL SAJAMA (PNS)



El Parque Nacional Sajama (PNS) se encuentra ubicado al Oeste del altiplano boliviano; específicamente al Noroeste del departamento de Oruro, en la provincia Sajama, municipio de Curahuara de Carangas, colindante con el Parque Nacional Lauca en Chile. El rango altitudinal oscila entre 3950 y 6542 m s. n. m., siendo el pico del Nevado Sajama el punto más alto. Comprende una superficie aproximada de 100 230 ha (1 002 Km²).

El PNS fue la primera área protegida de Bolivia, creada en 1939, y constituye una de las principales áreas protegidas de la región andina. El rasgo más distintivo del PNS es el Nevado Sajama, con 6542 m de altura, que es, además, el pico más alto de Bolivia. Entre las principales actividades que el visitante puede realizar se encuentran las escaladas de tres días.

Parte de la importancia del área radica en la presencia de singulares formaciones vegetales. Este parque cuenta con 154 especies de flora, siendo muy llamativos los bofedales altoandinos, los bosques de *queñua* (*Polylepis tarapacana*), *tholares*, pajonales y *yareta*. Asimismo, se tiene registro de 108 especies de fauna, entre las que destacan la vicuña, el quirquincho y el puma. Algunas especies se encuentran en peligro de extinción: taruca (*Hippocamelus antisensis*), gato andino (*Leopardus jacobita*) y suri (*Pterocnemia pennata*), entre otros. Debido a la riqueza de sus paisajes, biodiversidad, arqueología e historia se ha convertido en un importante centro de ecoturismo y turismo de alta montaña. Además, el PNS es una zona tradicional de manejo de camélidos desde épocas prehispánicas.

También son relevantes los geisers que dan un espectáculo cada mañana y atardecer. Pero sin duda, uno de los principales atractivos son las pozas de aguas termales

que se encuentran a 2 Km del pueblo de Sajama. Dichas pozas son parte del emprendimiento turístico de la comunidad de Manasaya, gestado por el SERNAP y la GTZ (Cooperación Técnica Alemana), donde se puede disfrutar de pozas termales al aire libre.

Otro atractivo es el Albergue Ecoturístico Tomarapi, emprendimiento comunitario de la comunidad de Caripe. Es una infraestructura que ofrece hospedaje y alimentación de alta calidad a los visitantes del parque. A través del Programa Nacional de Turismo Comunitario (PNTC) se construyó un Centro de Interpretación como atractivo adicional de este eco-albergue.

De la misma forma, con el objetivo de fortalecer la atención de los turistas en el área protegida, el PNTC hizo mejoras de infraestructura en el pueblo de Sajama para un Centro de Alta Montaña, el cual incluye área de hospedaje, estacionamiento y oficinas para guías de alta montaña, porteadores y arrieros. De esta manera de facilitan las actividades de escalada al Sajama y a los nevados adyacentes, muy demandadas en el PNS.

El acceso al PNS desde La Paz se realiza por la carretera internacional que conecta La Paz con Arica - Chile. Existen buses que diariamente salen de La Paz hacia Arica y pasan por Tambo Quemado, ubicado en la frontera con Chile. Para ingresar al PNS uno debe bajarse en el desvío hacia Sajama o en el pueblo de Lagunas. Desde la carretera principal existe un camino de ripio, que a una distancia de aproximadamente 11 Km llega hasta pueblo de Sajama. En Patacamaya también existen minibuses que se dirigen diariamente y de manera directa hacia Sajama.

(Ministerio de Culturas y Turismo 2015; <http://www.sernap.gob.bo>).

SALAR DE UYUNI



El fantástico Salar de Uyuni (provincia Daniel Campos, departamento de Potosí), antiguamente conocido como el Lago de Sal de los Lípez, constituye el desierto de sal continuo más extenso del planeta. Tiene una extensión de 10582 Km² y se encuentra a una altura de 3653 m s. n. m. Existen aproximadamente 11 capas de sal, con espesores que varían entre 1 y 10 metros. Su profundidad

es de 120 metros, y está compuesta por capas de salmuera superpuestas y barro lacustre. Se estima que contiene 10 000 millones de toneladas de sal, de las cuales se extraen 25 000 toneladas cada año. Un informe del Servicio Geológico de Estados Unidos señala que en el Salar de Uyuni hay 6.5 millones de toneladas de litio, convirtiéndose en la mayor reserva a nivel mundial de este mineral.

Las investigaciones sobre su formación indican que el área que hoy ocupa este desierto blanco estaba cubierta hace 40 000 años por el Lago Minchín y posteriormente, hace 11 000 años por el Lago Tauca. El Salar de Coipasa y los lagos Poopó y Uru Uru también son vestigios de estos grandes paleolagos. En ese periodo, una fase de clima muy húmedo, con más lluvias que en la actualidad, se elevó el nivel de estos lagos aproximadamente 100 m, posteriormente vino un periodo muy seco y cálido que produjo una gran reducción de la superficie y volumen de los lagos andinos, originando así los salares y las lagunas actuales.

El Salar de Uyuni es uno de los principales destinos turísticos de Bolivia y el mundo, ya que es visitado por aproximadamente 60 000 turistas cada año. Siendo el atractivo turístico más visitado de Bolivia, el inmenso mar blanco es el tesoro máspreciado de los potosinos y bolivianos. Alrededor del Salar de Uyuni, las comunidades han implementado albergues comunitarios que ofrecen al turista una experiencia inolvidable, con caminatas y visitas a sitios arqueológicos que abundan en los alrededores. A orillas del Salar de Uyuni se encuentran también varios hoteles contruidos con bloques de sal, característica que los ubica entre los hoteles más extravagantes del mundo.

El circuito del Salar de Uyuni está compuesto por:

- Colchani, que es la puerta de ingreso al Salar de Uyuni y está ubicada a 20 Km de la Ciudad de Uyuni. Su importancia se debe a que es un centro de extracción y procesamiento de sal, con una capacidad de producción de casi 20 000 toneladas al año, de las cuales el 90% se destina al consumo humano. En esta localidad, el PNTC construyó un Centro de Interpretación de la Sal que permite introducir al turista en el circuito Salar de Uyuni, donde también se cuenta con un auditorio, tienda de artesanías y servicios sanitarios.
- La Isla Incahuasi, de alta afluencia turística, es una isla desértica de orografía escarpada. En ella se encuentra una gran cantidad de cactus gigantes (*Puya Raimondi*) que pueden llegar a superar los 10 m de altura. El más importante es un ejemplar de 12 m de alto y una edad de 1 203 años. La isla tiene una superficie de 1.77 Km² y su altura, en el punto más alto, es de 3822 m s. n. m. Desde la cima se observa un paisaje magnífico del Salar de Uyuni. En la Isla se han identificado siete sitios arqueológicos Tiwanaku, dos ruinas Inca, 30 cavernas y 12 túneles naturales.

- La comunidad de Tahua tiene variedad de atractivos turísticos como asentamientos precolombinos, *chullpares* y el volcán Tunupa (5 432 m s. n. m.). Los turistas visitan la iglesia colonial restaurada en cuyo interior se observan pinturas coloniales y un retablo artístico. También realizan caminatas por un sendero inca que cruza los cerros desde Tahua a Chillguilla.
- Coqueza es el punto desde el que arranca la ascensión al mítico volcán Tunupa que, según la leyenda, con su leche y sus lágrimas dio lugar al fantástico Salar de Uyuni. Un poco más arriba del pueblo, en la ladera de la montaña, se han encontrado restos de poblaciones prehispánicas. La gruta de las Momias de Coqueza guarda en su interior cinco momias bien conservadas que datan de 1 200 d.C. Están en completa oscuridad porque la luz y el viento las deteriora, pero debido a eso aún conservan la vestimenta, el cabello, las uñas y parte de la piel. En vista de la vulnerabilidad de los restos, la Unidad de Arqueología y Museos (UDAM) implementó trabajos de conservación en el sitio, como parte de la puesta en valor del mismo.
- La Gruta de las Galaxias en Aguaquiza es una caverna subacuática, formada en la etapa previa a las glaciaciones, producto de las erupciones volcánicas sobre las aguas del Lago Minchín (hoy Salar). Presenta una conformación muy diferente de las rutas terrestres, porque en lugar de las acostumbradas estalactitas y estalagmitas, desde el techo se proyectan cuerpos calcáreos con formas caprichosas, fruto de la solidificación del magma al contacto con el agua. Está ubicada a 7 Km de la población de Aguaquiza, camino a la comunidad de San Pedro de Quemes. En vista de esa importancia, una acción de puesta en valor fue la preservación e iluminación de la gruta, a través del Programa Nacional de Turismo Comunitario.

(Gobierno Autónomo Municipal de Uyuni 2007); (Ministerio de Culturas y Turismo 2015)

Ruta del MAÍZ





Ruta del MAÍZ

PRESENCIA INCA EN LOS VALLES DE BOLIVIA

Los valles fueron aprovechados por los Incas en función a la riqueza en recursos naturales y la gran producción de maíz de la zona, ya que el maíz se constituyó en un producto directamente relacionado con la alimentación, además de estar vinculado al aspecto simbólico-ritual. Dicho aspecto es la elaboración de la chicha, bebida que desempeñaba un rol importante para la articulación del dominio de los grupos asentados a través de los rituales y fiestas.

Las fuentes etnohistóricas se refieren a la localidad de Paria como un centro de importancia en el movimiento de tropas y productos agrícolas (Schramm 1990). Desde una visión arqueológica, John Hyslop menciona:

El tramo del camino prospectado, es sin duda el camino principal que comunica el Altiplano con el valle de Cochabamba. La mayor parte del camino se encuentra por encima de los 3 900 m, donde hay poca agricultura y grandes centros poblados. El ancho varía entre dos y cuatro metros. Al norte del sitio de Hualla Tampu, el camino mantiene ciertas técnicas constructivas (muros de contención, drenajes) (Hyslop 1992: 246).

Haciendo un análisis temporal de esta ruta, Hyslop menciona que el valle de Cochabamba fue un importante centro productivo para Tiwanaku, ya que existieron vías de comunicación entre el altiplano y la zona de valles durante el Horizonte Medio. Por lo tanto, los caminos construidos por el Estado Tiwanaku en el área de Cochabamba probablemente se encuentran al Norte, enlazando el sitio central Tiwanaku directamente con el valle. Esta interpretación resalta la relevancia del movimiento hacia estas regiones a través del tiempo.

También se debe recordar que un sitio estratégico, muy importante para Tiwanaku fue Piñami (Céspedes 2001).

Todo lo registrado en este sitio muestra la relación del Estado con la región, especialmente el aprovechamiento de la producción. Por su relevancia en diferentes periodos, varios sitios arqueológicos de importancia fueron emplazados en las inmediaciones de la ruta principal. Los más importantes son Incallajta, Cotapachi, Incarrakay y Samaipata.

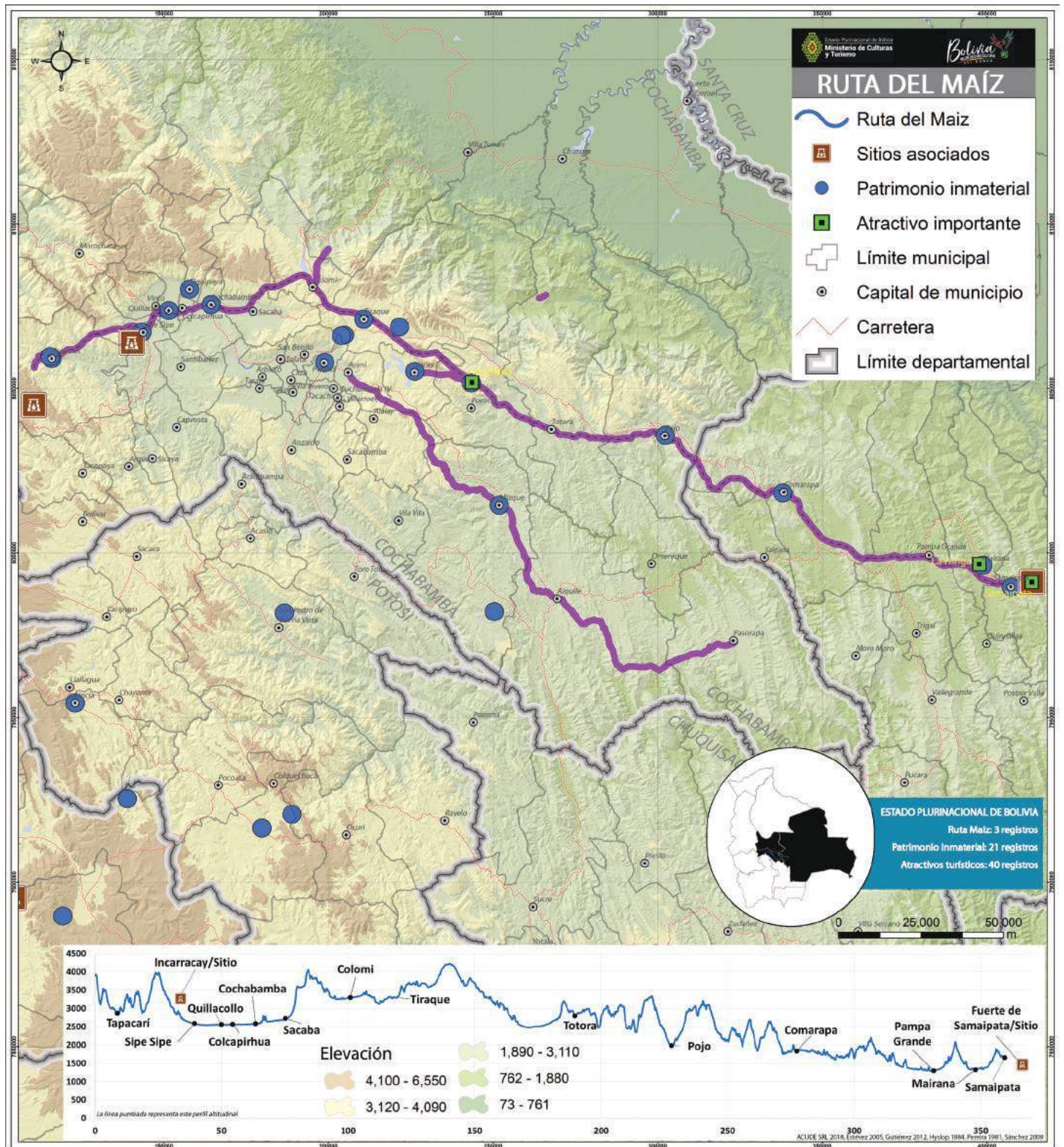
Incallajta fue construida por el Inca Túpac Yupanqui aproximadamente en el año 1470 y reconstruida por su hijo Wayna Cápac. La finalidad de la ciudadela fue detener el avance de los pueblos orientales como los chiriguano y otros de la Amazonía hacia los valles de Pocona y al Oeste de Cochabamba.

El sitio corresponde al Horizonte Tardío (1430 - 1535 d.C.) en Bolivia; constituye un complejo arqueológico de alrededor de 30 Ha de extensión que se encuentra ubicado en el municipio de Pocona, provincia Carrasco del departamento de Cochabamba. Los cronistas Betanzos y Cobo mencionan que se trataba de una fortaleza cerca de Pocona que se construyó durante el reino de Topa Inka y que fue reconstruida por Huayna Cápac durante su visita al área de Cochabamba. Desde esos tiempos se tiene la interpretación generalizada de que Incallajta únicamente fue una fortaleza.



Comunario en uno de los caminos del Valle de Cochabamba.
(Foto: Qhapaq Nan Bolivia)

Mapa de la ruta del MAÍZ



El primer investigador de este sitio fue Erland Nordenskiöld, quien en los años 1913 - 1914, realizó un plano y una descripción de las estructuras. El sitio tiene varias secciones: el área central está dominada por un enorme edificio rectangular denominado *kallanka*, que tiene 26 m de largo por 78 m de alto; sus paredes contienen 44 nichos y la pared Sur muestra accesos que se abren a la plaza principal. Según las investigaciones (Muñoz 2010), en tiempos del Inca, esta estructura tenía un revoque de color rojo y allí se llevaban a cabo actividades públicas, administrativas y políticas. Algunos autores sugieren que tuvo una función de palacio o teatro (Coben 2012).

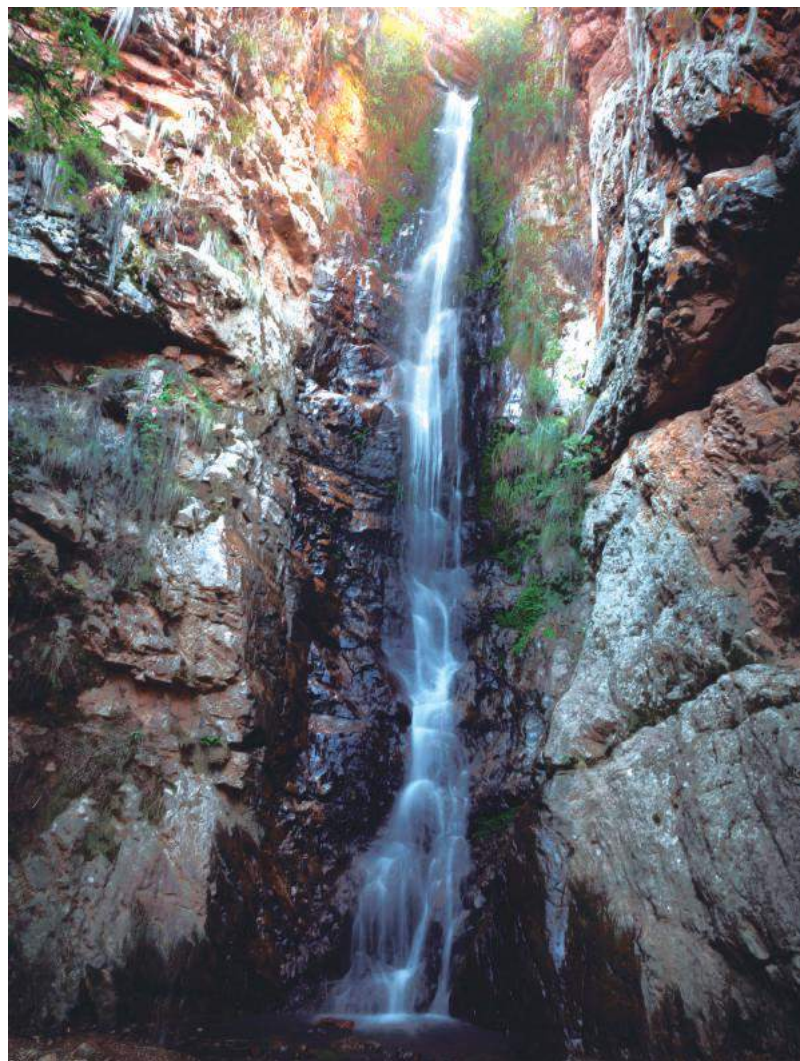


Vista de la kallanka principal de Incallajta. Presencia de muros con hornacinas.
(Foto: Peter Ríos)

En la parte externa de su muro Sur se encuentra una gran roca históricamente interpretada como parte de un *ushnu*. Otros rasgos prominentes incluyen el torreón, que algunos estudiosos sugieren tiene función calendárica o importancia astronómica. En la cumbre se encuentra un enorme muro escalonado, de hasta 5 m de altura, que circunda el sitio y tiene un acceso principal y dos internos (Muñoz 2010).

[...] la Kallanka, ha revelado funciones públicas; el Ushnu y el acceso principal en el muro zig-zag, han evidenciado funciones rituales; las estructuras 36 y 39, eran dedicadas para uso doméstico; la estructura 24, la única de dos pisos, muestra una arquitectura de élite y también dos pisos de ocupación; por otra parte, el interior del muro escalonado y su propia concepción arquitectónica, dan cuenta de funciones militares/defensivas (Muñoz 2010: 209).

La cascada *Phajcha*, ubicada en el sector Oeste tiene una caída de 80 m de altura y es conocida como la ducha de las ñustas o mujeres sagradas de los Incas.



Cascada Pajcha.
(Foto: Peter Ríos)

Por todas estas características, Incallajta no solo constituyó la frontera oriental Inca en la región, sino que además jugó un rol muy importante en la expansión imperial hacia el Oriente y la Amazonía.

Otro sitio que muestra la importancia de la producción agrícola en la región es **Cotapachi**, sitio que se halla situado en una colina al Sur de la laguna Cotapachi en Quillacollo. Este sitio fue investigado por David Pereira, quien registró las *qollqas* o silos, que eran construidos para el almacenamiento de maíz, producido a gran escala en el valle cochabambino durante la presencia Inca. Alrededor de 2 500 *qollqas* fueron dispuestas ordenadamente en filas, siguiendo las curvas de nivel de las colinas y alrededor de la mencionada laguna. La ubicación de las *qollqas* es estratégica, ya que permite la conservación del maíz en perfectas condiciones, gracias a la ventilación natural que existe en la zona por las corrientes provenientes de la laguna. Esa situación parece haber beneficiado al mantenimiento fresco de las mazorcas almacenadas.

Por su parte, el sitio de **Incarrakay**, ubicado en Sipe Sipe, conforma una fortaleza Inca compuesta por 17 edificios

cuadrangulares y rectangulares, además de algunos silos circulares. Las estructuras son de forma rectangular, observándose una plaza central que mide aproximadamente 100 m por 100 m. La edificación más grande mide 19 m de largo y 10 m de ancho; en el interior presenta 14 hornacinas.



Vista panorámica del sitio de Inkarrakay y de sus estructuras.
(Foto: Peter Ríos)

Este sitio fue un centro administrativo Inca, donde se organizaban las poblaciones de quechuas y aymaras que eran llevadas desde el altiplano para cultivar maíz en el valle. Posiblemente era una capitanía, encargada de la seguridad del granero Inca de Cotapachi, lo cual muestra la interrelación política y económica de todos los asentamientos.

Para culminar con esta relación de sitios de importancia, debe mencionarse el sitio arqueológico de **Samaipata**, conocido como El Fuerte. Se trata de un complejo ceremonial y administrativo de valor excepcional, declarado el 2 de diciembre de 1998 como Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO. Las primeras investigaciones realizadas en el sitio fueron hechas por Erland Nordenskiöld en 1908, quien realizó una breve descripción de la roca y adjuntó algunas fotografías ilustrativas, las cuales muestran el estado en que el sitio se encontraba cuando él lo visitó. En el año 1992 Albert Meyers, a cargo de una misión arqueológica alemana de la Universidad de Bonn, conformó el Proyecto de Investigaciones Arqueológicas en Samaipata (PIAS). Se consolidaron cinco temporadas que permitieron la elaboración del primer plano exacto del área arqueológica, así como de la roca (Meyers 1993).

Gracias a esas investigaciones se sabe que el sitio se encuentra dividido en dos sectores: el ceremonial y el administrativo. El sector ceremonial está conformado por una enorme roca monolítica de arenisca que mide 220 m de largo por 65 m de ancho (Meyers 1993). La roca se encuentra tallada con representaciones de animales y formas geométricas, hornacinas, canales y recipientes llenos de significados

mágico-religiosos. Este monumento constituye una de las obras ceremoniales más grandes del mundo.

Por otra parte, el sector administrativo lo conforman conjuntos de estructuras arquitectónicas correspondientes a diferentes periodos de asentamiento, contando con áreas administrativas, de vigilancia, agrícolas y militares, entre otras. Dentro de los trabajos realizados, está la excavación y conservación de la ciudadela al sur de la roca, que documenta a más de 50 edificios de piedra y adobe (Meyers y Combés 2015).

Una de las principales preguntas de investigación en los últimos 30 años tiene que ver con el origen y función del sitio. Se intenta establecer su antigüedad, así como la explicación de su rol como territorio articulador e integrador de las principales regiones de la Amazonía, el Chaco y los Andes (Drakic 2017, comunicación personal).



Vista de la roca tallada y estructuras Incas reconstruidas, Samaipata
(Foto: Peter Ríos)

La importancia de todos los sitios mencionados radica en que fueron centros de poder, tanto por su lugar de asentamiento como por el aprovechamiento de recursos naturales de los valles. Su estratégica posición demuestra que fueron el paso entre el Altiplano y las tierras bajas, siendo lugares de confluencia de diversas poblaciones.

RED DE CAMINOS EN LOS VALLES MESOTERMOS

Cuando los Incas llegaron a los valles de Cochabamba, los caminos ya se hallaban habilitados; los flujos de intercambio entre los valles, Altiplano, Yungas y la Amazonía estaban presentes desde el periodo Formativo. Existía una comunicación fluida y fueron los caminos los que generaron una fuerte vinculación ritual y política.

Por información etnohistórica y arqueológica se sabe de la existencia de caminos en los valles de Cochabamba. Los caminos de llameros durante la presencia Inca, de acuerdo con fuentes documentales, circulaban por estos valles.

Este camino de llameros se conectaba con el Valle Alto y con los valles de Pocona y Totorá. De hecho, sabemos que un ramal caía donde se ubicaba el ganado del Inka en el valle Alto a cargo de llameros Turpa, cuyas tropas pastaban en áreas inundadas por el río Sulti y cerca de los salitrales (Schramm 1990).

Según las investigaciones de Sánchez (2009), es posible que la puna de la cordillera de Tiraque y de Cochabamba, hábitat natural de llamas, alpacas y vicuñas hasta la actualidad, haya estado cruzada por una densa red de caminos que conectaron Colomi, Pisle, Pallq’a, Ch’apicirca, Altamachi, Ayopaya, y desde allí, al altiplano de Oruro. Los llameros de la cordillera Sipi Sipi, debieron descender constantemente hacia los valles interandinos, pero también hacia los valles calientes.

La presencia de sitios de gran importancia también implicó la existencia de una red de comunicación, establecida a partir de caminos formales y sendas. El registro arqueológico realizado, siguiendo la ruta del maíz, permitió la identificación de tres tipos de caminos que formaron parte del *Qhapaq Ñan*. Estos caminos corresponden a sendas en tierra, caminos empedrados y caminos sobrepuestos (carretera actual asfaltada).

Por otro lado, se evidenció que esta ruta era de importancia, ya que –de acuerdo con los datos de los informantes locales– existían sendas y caminos que servían para la conexión y transporte de recursos como maíz, coca, sal, ganado, cal y otros. Los segmentos identificados dan cuenta de que esta ruta era muy transitada, incluso antes de la llegada del Inca (Hyslop 1992, Gutiérrez 2012, Pereira 1981).

El siguiente cuadro detalla el registro realizado:

RELACIÓN DE CAMINOS REGISTRADOS

CAMINO	TIPO DE CAMINO	UBICACIÓN
Camino de los Salineros	Tierra - planicie	Paria
Camino Incuyo	Empedrado - sobre terreno en serranía	Tapacarí
Camino Aparumiri	Tierra - sobre curso de río	Aparumiri
Camino Chancalán	Empedrado - sobre terreno en serranía	Punata
Camino Jabasloma	Tierra - planicie	Punata
Camino de Totorá	Sobrepuesto - carretera asfaltada	Totorá
Camino de Pojo herradura	Tierra - sobre terreno en serranía	Pojo
Camino Kajllu	Empedrado sobre terreno en serranía	Comarapa
Camino Inca Herradero	Tierra - sobre terreno en serranía	Mairana

John Hyslop estudió el camino Paria - Cochabamba, resaltando la importancia de esta vía en el valle de Cochabamba; destaca que fue una vía importante para soldados, colonos,

administradores del Imperio y para el transporte de la producción agrícola.

Hacia el este de Paria, el camino es solamente un sendero sobre la dura superficie del altiplano, el uso continuo del camino lo ha conservado, y durante gran parte de su recorrido, no presenta elementos constructivos formales. En el área cercana al sitio de Pisakheri, el camino se perdió por tres o cuatro kilómetros. Probablemente fue destruido por el curso cambiante del río Jachcha Uma, a lo largo del cual se extiende el camino. Entre Pisakheri y Kullku Tampu, este parece haber tenido un ancho de cuatro a tres metros, aunque su uso en los últimos siglos pudo haber alterado sus dimensiones originales. El camino tiene por lo menos dos metros de ancho, ampliándose en algunos tramos a cuatro metros (Hyslop 1992: 243).

También menciona que el valle de Cochabamba fue una región importante para el Estado Tiwanaku y que, ciertamente, existieron vías de comunicación entre el altiplano y ésta zona durante esa época. Señala que los caminos Tiwanaku en el área de Cochabamba probablemente se encuentran más al Norte y enlazaron al sitio ceremonial directamente con el valle.



Senda registrada en la localidad de Pojo.
(Foto: Peter Ríos)

Por otro lado, Gutiérrez (2005), realizó un reconocimiento del camino Paria – Tapacarí, llegando a algunas conclusiones y descripciones sobre este. Describe el tramo Lagunas - Huaylla Tambo – Japo, indicando que el camino ha sido construido sobre un espacio de 2 a 3 m de ancho de la superficie horizontal del terreno que posee la orilla de la quebrada. Explica que por las condiciones del lugar no se construyeron muros de contención u otros elementos que ayuden a tener una superficie plana.

Continuando con el trazo del camino llegamos al segundo sector donde se hallan restos de construcción formal, se trata de una porción de camino empedrado que se encuentra en la parte baja y alta del cerro Toroñoño. A los pies de este cerro el camino se desplaza por la parte elevada de la orilla sur de una pequeña quebrada que desemboca al río Incalacaya, en este sector se observa que el camino fue construido utilizando cantos rodados y piedras provenientes de las orillas del río Incalacaya, combinando con fragmentos de roca que fue extraída de la excavación de la roca madre (Gutiérrez 2005: 107).

El mencionado autor llega a la conclusión de que la ruta Paria - Tapacarí fue una vía de comunicación entre el altiplano y valles interandinos, utilizada desde el Horizonte Medio. En su estudio, no se descarta la posibilidad de que la ruta fuese utilizada desde el Formativo.

El trabajo realizado por ACUDE SRL (2018) permitió registrar otros segmentos de esta ruta que une el Altiplano con los valles mesotermos. Entre ellas está el camino de Incuyu que, según pobladores del lugar, era transitado por el Inca y contemplaba un lugar de descanso debido a sus características paisajísticas. Se identificó un camino empedrado de filiación Inca, de 20 m de longitud, con un ancho de 3 m. Presenta muros de 2 m de altura a ambos lados del camino, y se halla emplazado sobre el cerro Wanguara. Información de los pobladores del lugar indica que era un lugar sagrado para el Inca, quien luego de las contiendas bélicas descansaba, ya que en este lugar se encuentran pozas de aguas termales con propiedades medicinales.



Restos de escalinata en medio de la serranía, municipio de Comarapa – Santa Cruz.
(Foto: Peter Ríos)

LA IMPORTANCIA DEL MAÍZ A TRAVÉS DEL TIEMPO

Históricamente y de acuerdo con los estudios de Rodríguez y Solares (2011), el grano de maíz llega con los primeros conquistadores incas –con Túpac Yupanqui, quien ocupó las tierras del valle bajo de Cochabamba y con Huayna Cápac, a fines del siglo XV– como símbolo de poder sobre las tierras. La ocupación incaica de las tierras de los valles bajos condujo al desplazamiento de los grupos étnicos que estaban asentados en el lugar –chiriguano y guaraníes– por parte de los *mitmakunas* (poblaciones trasplantadas). Este hecho se dio porque aquella región tenía tierras fértiles con abundante agua para el riego, lo que permitió la producción de maíz a gran escala.

La documentación colonial temprana señala que el maíz de los valles de Cochabamba era llevado en grandes tropas de llamas a Paria, donde se ubicaba el tambo Real, y de ahí a Cuzco (Wachtel 1981). Este dato conduce a considerar que existió un importante camino ancho de llameros que unía los valles de Cochabamba con el Altiplano, en cuya ruta debió existir una red de tambos para *llamacamayoc* (personas especializadas en el cuidado de llamas).

Análisis realizados localmente identifican, tanto en Pocona como en los valles de Cochabamba, a *mitmaqunas* estatales pertenecientes a los *suyus* Chíncha, Colla, Chuis y Cotas (Wachtel 1981). Dos elementos son clave para entender la reconstrucción del paisaje en los valles de Cochabamba: el maíz y la llama. Se puede identificar un acontecimiento relevante en este proceso, el hallazgo del *Repartimiento de tierras por el Inca Huayna Cápac* del 22 de noviembre de 1556, que se originó por un litigio de posesión de tierras entre los indígenas de Paria y los del valle de Cochabamba.

Los Incas Tupaj Yupanqui (1471-1493) y Huayna Cápac (1493-1525) estuvieron en el valle de Cochabamba. La memoria histórica indígena recordará a Tupaj Yupanqui como ‘conquistador’, pues fue él quien trasladó a Cotas y Chuis a Pocona y Mizque, con las funciones militares de cuidar la frontera contra los chiriguano; fue también quien se asignó tierras en Cala-Cala (Cochabamba) [...] En cambio de Huayna Cápac se dirá que ‘conquistó muchas tierras’, con una política clara de gobierno expansionista, en lo militar y en lo económico; un inca ‘Yacha’ que sabía de sementeras y de producción agrícola (Claros 2011: 8).

Rodríguez y Solares (2011) también señalan que el maíz fue utilizado por los incas de diferentes formas, como tostado

para mayor conservación, como mote para la alimentación diaria y como materia prima para la elaboración de la chicha para los días festivos. Según Pereira et al. (1994), el maíz era el único alimento considerado noble, elevado al culto estatal y ofrecido a los dioses. Otra característica que evidencia la existencia del maíz en tiempos del Inca fue la construcción de depósitos o almacenes (*qollqas*) en lugares altos o laderas de los cerros (Cobo 1653). Parte de estos depósitos se ubicaban en la cima de Cotapachi, en el valle de Cochabamba, y servían tanto para alimentar al ejército Inca como para contar con reservas en caso de una mala cosecha (Rodríguez y Solares 2011).

Al parecer, este momento marcó el inicio de intervención Inca a gran escala sobre el espacio (Sánchez 2009). En los valles de Cochabamba los Incas habrían establecido dos provincias: la de Pocona y la de Cochabamba, con sus respectivas cabezas de provincia. Ambos pueblos son importantes en la medida en que, a partir de ellos, se generó el nuevo paisaje administrativo y político en el que el concepto de Tawantinsuyu fue también central (Sánchez 2009). Este espacio revela una fuerte interacción y presencia intercultural; por lo tanto, esta región es fundamental en las rutas entre los llanos, los valles y el altiplano. El Inca articuló de manera adecuada toda la región para establecer un centro administrativo de gran importancia: Incallajta.

En toda la región de América del Sur fueron de gran importancia el maíz, la coca y la sal. Según Murra, *el maíz gozaba de mayor prestigio* porque era representado simbólicamente en diversos acontecimientos culturales y rituales. Era tal su importancia que llegaron a considerarlo *una planta esencial de la agricultura, fue representada en numerosas imágenes de espigas de oro, plata o piedra* (Clastres 1980: 89). Esas imágenes serían como la *illa*¹⁴ del maíz, convertido en una expresión de la divinidad.

Las poblaciones productoras de maíz *ofrendaban y hacían libaciones con la Chicha (bebida realizada con maíz) o sacrificios (inmolaciones de llama), cuya sangre se esparcía sobre los campos de maíz y que luego era pintada al rostro de los participantes del ritual* (ibíd.). El sacrificio de la llama simboliza la fertilización de la Pachamama (madre tierra) y la ofrenda, la alimentación de la *Sara Mama*, ritual ofrecido con la finalidad de beneficiarse con una producción en abundancia. Mediante el ritual, la población y la elite Inca tenían la finalidad de asegurar la producción y cosecha de maíz.

Por su importancia ritual y comestible, el maíz fue cultivado sobre todo para elaborar chicha con fines ceremoniales y de hospitalidad. Por esa razón, en los tiempos de cosecha *el maíz era llevado a casa con gran festejo, hombres y mujeres*

¹⁴ Palabra aymara que, según Bertonio (1612), se define como cualquier cosa que uno guarda para protección de su casa, como chuño, maíz, plata, provisión de ropa y aun las joyas, etc.



Variedad de mazorcas de maíz producidas en Punata para la elaboración de chicha.
(Foto: Peter Ríos)

cantaban y rogaban al maíz que durante tres noches velaban a la 'Mama Sara' envuelto los mejores choclos y en los mejores mantas de la familia (Murra 1975: 53). En las aldeas, a pesar de no ser cultivado, fue parte integrante de los ritos del ciclo vital. En otras áreas donde había agricultura de riego, se tenía la mejor producción de maíz, por tal característica se instalaron *mitmakunas* allí; un claro ejemplo son las poblaciones trasplantadas a los valles costeros, con el propósito de controlar el suministro de maíz.

El siguiente mito narra la siembra del maíz. En él intervienen dos santos que representan la dualidad (masculino y femenino) y la división del trabajo en la siembra.

Durante la *ch'alla* de maíz, los hombres representan a Tata San Francisco, el santo de los aradores, y las mujeres representan a Mama Santa Rosario, la santa de las semillas. Ambos son considerados esenciales para el acto de la siembra de las nuevas semillas en la tierra [...] Tata San Francisco y Mama Rosario acababa de derramar semillas de maíz al azar sobre la superficie de la tierra, tan solo

amontonando un poco de tierra en torno a cada una de ellas. Las plantas de maíz produjeron tallos altos y dieron un poco de fruto, pero la cosecha no fue tan buena y los frutos eran pequeños. Tata San Francisco se dio cuenta de lo pobre que eran y preguntó por qué motivo. Propuso que, a partir de entonces, las semillas tendrían que ser sembradas en surcos y a mucha más profundidad dentro de la tierra. Además, Mama Rosario, les cantó canciones a las semillas. Desde entonces, los tallos de maíz brotaron de la tierra en Navidad y después producían una buena cosecha (Arnold y Yapita, 1992: 115)¹⁵.

La chicha es una bebida artesanal y ancestral que se elabora desde tiempos preincaicos. Era la bebida preferida de los curacas, caciques e incas, que *calmó la sed y mitigó las penas* (Vargas 2007: 9). De esta manera, tiene diferentes denominativos o nombres de acuerdo con el idioma; los quechuas llamaban *aqha* a la bebida fermentada de maíz, que en lengua aymara se conoce como *kusa* (Zapata 2006, citado en Bartolo et al. 2013: 118).

¹⁵ Es la narración de don Domingo Jiménez Aruquipa, de Qaqachaca, departamento de Oruro.

Como se puede observar, la chicha de maíz es un producto prehispánico de gran importancia para las sociedades andinas, *siendo un elemento mágico religioso de relevancia económica y social* (Pacheco 2014: 50). Muchas evidencias de su uso pueden ser percibidas, tanto en ritos religiosos, de fertilidad y grandes fiestas de los Incas (Jennings 2005, citado en Bartolo 2013), como en las fiestas y rituales desarrollados en las minas de Potosí (Saignes 1989).

Como explica Arnold y Yapita,

los ritos de la siembra en los valles de los aymaras, que se inician el mes de septiembre, siempre se inicia con una serie de libaciones¹⁶, llamadas ch'allas en aymara, a los productos alimenticios que ofrecen tanto a los hombres como a las mujeres. [...] las ch'allas se abren con una ofrenda al maíz. [...] y se preguntan ¿qué tipo de ch'alla es más adecuado para el rito de la siembra de las semillas alimenticias?, y enfatizan que es la chicha o k'usa, bebida servida en turuwasu (toro vaso)¹⁷ (1992: 117).

Una vez terminada la *ch'alla*, las mujeres inician con las canciones.

La canción simbólicamente expresa la importancia del maíz y se canta en el momento de la siembra. Es como un ritual de parte de las mujeres para una producción en abundancia y con buena calidad de mazorcas.

Rojiza rojiza tú siempre pues eres mamala
Tú que tienes pelos blancos
Pues ¿Quién va a llamar?
¿llamar de todos los lados?
Tus pelos blancos son queridos
Mamala
Por esta razón pues viene
Tú siempre pues eras la que trae todo,
Plata
Tú también eras la que llamas al delantero
Rojiza...

Por otro lado, se expone que el maíz es la madre de todos los productos alimenticios. En esta misma canción se emplea la palabra mamala, que significa madre, y que representa a una deidad.

Las grandes ceremonias Inca eran solemnes y de mucho derroche. Para estas fiestas se almacenaban productos agrícolas y se preparaba chicha de maíz, producto que era almacenado en grandes tinajas de barro. Esta demanda hizo que se ampliara la frontera de producción agrícola hacia diferentes regiones. Tanto la historia como la etnografía resaltan la importancia de ese producto y su aprovechamiento, no solo

como producto alimenticio, sino también como producto ritual.

MAÍZ Y CHICHA

Dentro de la ruta del maíz se identificaron los municipios de Punata, Mairana y Samaipata como los de mayor actividad productiva relacionada con este vegetal, de acuerdo con información primaria. El municipio de Punata se caracteriza por ser históricamente el principal productor de maíz y chicha, aspecto que incidió en el desarrollo local. Esta zona se caracteriza por producir el maíz de mejor calidad, además de mostrar una gran variedad. Se producen especialmente el maíz amarillo y el morado para la elaboración de chicha.

De acuerdo con la información del Sr. Gustavo Guzmán, Punata siempre ha sido productora de maíz en inmensas cantidades, con todas sus variedades: blanco, amarillo y guindo.



Cántaros de cerámica utilizados para maceración y almacenamiento de chicha.

(Foto: Peter Ríos)

[...] Punata es una región que se caracteriza [...] y antes se caracterizaba, [...] muchísimo más por la muy buena producción agrícola que tenían, y el producto principal que se producía mayores e ingentes cantidades, fue el maíz, en sus diferentes variedades, maíz blanco, amarillo, el maíz morado. Entonces a partir de eso pues, se empieza con la elaboración de la chicha... (Gustavo Guzmán, 28-06-2018).

Por lo observado, la elaboración de chicha es una especialidad local de Punata, ya que cada región elabora su bebida propia. Punata se convirtió con los años en el principal productor de la chicha, también denominada como «néctar del valle»:

¹⁶ Rito que consistía en derramar determinado líquido sobre el suelo, como parte de una ceremonia.

¹⁷ Es un recipiente de madera con dos toros yuntas esculpidas en el centro. Los toros en el centro representan a la yunta que prepara la tierra para la siembra.

A la medida que transcurría el tiempo se fue optimizando la elaboración de la chicha, precisamente a partir de la buena calidad del maíz. Las aguas de jalk'a mayu, entonces se perfeccionaron de tal manera, que Punata ha sido y es el municipio donde la calidad de chicha se elabora con un mejor sabor y con una mayor calidad (Gustavo Guzmán, 28-06-2018).

La chicha es una bebida artesanal y ancestral. Fue elaborada desde tiempos preincaicos y aún se produce en la actualidad, de ello deriva su importancia histórica. Existen dos tipos de chicha: la chicha de maíz amarillo o de *Willkaparu* y la chicha *Khulli*, preparada con maíz guindo.

Bueno hay diferentes variedades de maíz con las cuales se hace la chicha, pero básicamente es el maíz amarillo, el maíz amarillo de willkaparu, con la cual se elabora la chicha, es decir el sabor es mucho más agradable, y es la calidad de la chicha, que sea mucho más apetecida. Y tenemos también el maíz morado, con cuyo maíz se hace la chicha *khulli*, esa chicha que tiene un color guindo. Entonces a partir de esto, tenemos estas dos variedades de chicha básicamente, pero sin embargo ahora la chicha se saboriza, con el durazno, dicen chicha de durazno, pero siempre la materia prima es el maíz. Se saboriza con durazno, uva, pera con muchas frutas, te dicen chicha de manzana, pero incido la materia prima es el mukhu, que es la harina de maíz (Gustavo Guzmán, 28-06-2018).

La elaboración de chicha, siguiendo un método tradicional, empieza en la transformación del maíz en harina (*muk'u*). Para humectar el *muk'u* se realiza la salivación. La harina de maíz es mezclada con saliva, hasta formar en el paladar una masa compacta que luego es secada al sol. Para ello es necesaria la participación de varias personas, quienes *muk'ean* y son conocidas como *muk'eadores* (Medrano 2007). Así, la chicha es el resultado de la fermentación de la harina de maíz, sirviendo la saliva como fuente de amilasa¹⁸ para la transformación del almidón del maíz en azúcares fermentables (Bartolo et al. 2013). Se debe mencionar que la chicha es elaborada cada vez menos de esta manera.

Actualmente, se obvia el proceso de salivación; por lo tanto, solo se muele el maíz hasta lograr el *muk'u*. Otra parte del maíz se remoja en cántaros de barro para que broten sus raíces, ese producto se conoce como *wiñapu* (maíz germinado). Por último, se llega al proceso de secado del *wiñapu* en el sol.

Ya sea con *wiñapu* o con maíz fermentado por salivación, se procede a mezclarlo con agua caliente hasta que forme

una crema pastosa. En esta fase se distinguirán tres capas: una líquida que queda en la parte superior, conocida como *upi*; la capa intermedia o del centro, que es gelatinosa y es conocida como *q'ita* y la que queda en el fondo del envase que se conoce como *janch'i*. Dichas capas son divididas para su tratamiento en procesos diferenciados. El *upi* se separa para el agriado, que luego será hervido. La *q'ita* se separa cuidadosamente y se coloca en una paila de bronce donde cocerá bastante tiempo a fuego fuerte, removiéndose constantemente para evitar quemar el jarabe; una vez hervida, se convertirá en *misk'i q'ita*. El *janch'i*, la capa del fondo que es residuo, es utilizado para la alimentación de cerdos y pollos.

Para obtener la *misk'i q'ita* a partir de la *q'ita*, la paila de bronce tiene que llegar de 65° C a 92° C; esta parte del proceso es muy importante, pues el fogón o *k'uncha* es el motor energético para que la chicha sea de buena calidad. El *akhador* es la persona que calcula la temperatura y es el conocedor del mezclado o preparado de la chicha hasta la obtención del producto final. Una vez realizado el proceso de hervido y mezclado del *upi* y la *misk'i q'ita*, se deja fermentar por cuatro días aproximadamente, hasta que se convierta en chicha.



Elaboración de la chicha de manera artesanal, trabajo del akhador.
(Foto: Peter Ríos)

SISTEMA DE TRUEQUE E INTERCAMBIO

Antiguamente, el maíz fue uno de los productos importantes que se emplearon para el intercambio entre pisos ecológicos. Debido a ello, se incrementó su producción en tiempos de los Incas; *al estudiar el interés señorial y estatal por la ampliación de las zonas maiceras, vimos la expansión de este cultivo a través de andenes y riego* (Murra 1987: 29), aspecto al que Murra denomina «archipiélago vertical» (1987: 87) que fue importante para el acceso a la complementariedad ecológica andina.

¹⁸ La amilasa salival es la sustancia que convierte el almidón del maíz en azúcares, lo que facilita la fermentación.

El sistema de trueque funcionaba bajo la perspectiva del manejo de pisos ecológicos, denominada dualidad ecológica «entre la puna y el valle» (Platt 1980: 145). Esta forma de división geográfica dual generó que se buscara complementar productos, que son necesarios para la subsistencia alimentaria, en las tierras de la puna y los valles.

Por las particulares características de los diferentes pisos ecológicos, todavía se evidencia el sistema de trueque vinculado, sobre todo en algunas ferias anuales y fiestas patronales. Al parecer, estas prácticas se desarrollan desde tiempos prehispánicos, manteniéndose parcialmente en nuestros días.

[...] en las zonas rurales el trueque está muy firme, por ejemplo, las noticias que yo tengo reales son de Paredones, cerca de Vacas, después en Sipe Sipe, también hacen cuando la gente viene de Alto Tapacarí, Bolívar y en Sipe Sipe hacen trueque y en Colomi, cerca de Cochabamba Sacaba hay el trueque, una tradición que todavía sin que sea oficializado, se practica entre las familias, cuando dicen compartamos yo te doy esto lo que tengo y tú me das lo otro. Entonces, eso del trueque es cierto que ha perdido su magnificencia, su grandeza numérica, pero sigue habiendo gente que hace el trueque como una actividad muy importante dentro de sus relaciones sociales, los cuales son más evidentes cuando hay una fiesta religiosa. Arani por ejemplo tiene sus momentos de trueque, cuando se celebra la fiesta de la mamita de La Bella (Dr. José Antonio Rocha Torrico, 09-07-2018).

El trabajo de campo desarrollado en la Ruta del Maíz (ACUDE SRL 2018), permitió comprobar que el sistema de trueque se mantiene en varias regiones de los valles. Por ejemplo, en Sipe Sipe se realiza en la «feria del viernes 7», una feria exclusivamente de trueque de productos entre las zonas altas y los valles. También se trata de una feria ritual, ya que se realiza la *q'uwa*¹⁹ para iniciar con el trueque. En Vacas, la feria anual coincide la fiesta del Apóstol San Pedro. En esta feria se realiza el trueque entre alfareros, que pertenecen al municipio de Tarata, de la comunidad de Huaykuli, y productores de papa.

Otra zona que mantiene el sistema del trueque es Pojo, donde se realiza la feria del trueque en la comunidad de Lluthupampa:

El trueque tenemos en Lluthupampa [...] hacen trueque cambio, de distintos productos, [...] nuestra fruta, traen de los valles, caña [...] naranja,

higo; de las alturas papa, papaliza, [...] cada día sábado (Eloy Rocha, 30-06-2018).

En vista de esos testimonios, se puede afirmar que el trueque es una actividad de complementariedad económica entre las tierras altas y los valles. Es parte de un sistema económico tradicional y heredado desde tiempos prehispánicos, en el cual las poblaciones que intercambiaban sus productos utilizaban los caminos como medio de conexión entre sus poblados y otros más alejados. Las evidencias presentadas reflejan cierta continuidad ancestral, enmarcada en patrones de complementariedad y reciprocidad entre las diferentes poblaciones. Por lo tanto, se puede afirmar que las rutas del *qhapaq ñan* tienen vigencia hasta la actualidad.

RITUALIDAD: ENTRE LA FERIA Y LA FIESTA

Las ferias son comprendidas como centros de abastecimiento alimentario y acopio de productos. Las ferias locales se caracterizan por la venta directa o con un mínimo de intermediarios; son el lugar donde se exponen productos frescos o artesanalmente elaborados y funcionan como espacios de convivencia y de encuentro rurales.

Debido a esas características, muchas regiones mantienen sus ferias tradicionales, las que generalmente son anuales. En Tapacarí se desarrolla la feria anual de Turupujllay, la que se relaciona con el ganado vacuno y la producción agropecuaria. La feria de Warapu es una feria antigua, realizada en Sipe Sipe, cuya principal característica es la degustación del *warapu* (warapo), por la calidad de su preparación.

Por otro lado, en la ruta del maíz se identificaron algunos eventos festivos de gran relevancia. Uno de ellos es la fiesta de Carnavales, que se celebra tanto en el altiplano como en los valles, y tiene un componente ritual y ceremonial vinculado a los ritos agrícolas, a los animales y a la Pachamama (Maidana 2006). Otra de las fiestas relevantes es la celebración de Santa Vera Cruz Tatala, celebrada en Cochabamba, que refleja la fertilidad de los animales, la fertilidad de la Pachamama y la de los seres humanos. Por último, se identificó la fiesta de Todos Santos como un momento de ritualidad que marca a todas las regiones.

Los **Carnavales** parecen corresponder con una festividad ancestral que está muy arraigada en la población rural. Aunque localmente presenta particularidades, el común denominador es el agradecimiento a la Pachamama por medio de las *ch'allas*, *q'uwas* y ofrendas. En esta época también se realiza el ritual para los animales, viviendas y áreas agrícolas.

Las manifestaciones culturales más importantes de esta festividad son las coplas o *taquipayanakus*, así como la

¹⁹ Consiste en la ceremonia de quema de diferentes plantas, dando lugar a un sahumerio que representa un acto de limpieza, de curación o un medio para elevar los pedidos y agradecimientos a las divinidades andinas.

qunquteada y la *ch'alla* ritual. Para la ocasión se elaboran bebidas y comidas típicas. Las coplas son cantadas por las mujeres de una manera picaresca. Expresan críticas dirigidas a las autoridades o personas que incumplen con sus obligaciones. A eso se le llama el «contrapunteo» o *taquipayanaku*.

[...] pero lo que si podemos indicar aquí es que es infaltable las coplas del carnaval, en realidad que sirven ya sea para enamorar o también para criticar, el momento de criticar a las autoridades, a los sacerdotes a quienes crean que no han cumplido sus funciones. Por eso se dice que en carnaval se permite todo y digamos que yo soy autoridad y no he hecho bien y mis conciudadanos no tienen como llamarme la atención, esperan que llegue el carnaval y a través de contra punteo, los taquipayanaku en realidad, con eso dan a conocer su disgusto, su enojo, porque solo en carnavales se puede permitir estas cosas (José Antonio Rocha Torrico, 09-07-2018).

En las comunidades, los *taquipayanakus* representan el encuentro de grupos que participan de la fiesta. Así, el *taquipayanaku* se comprende como un conjunto de personas que cantan coplas o versos, improvisados en quechua, que expresan sentimientos de enojo y descontento, con picardía y gracia.

La celebración del Carnaval también se caracteriza por el *tinku* o *q'unquteada*, tradición ancestral que tiene la finalidad de pedir una buena producción para el año. Es un ritual que consiste en lanzar frutas a un grupo contrario, con lo cual se desarrolla una especie de juego-duelo ritual.

Una parte importante de esta festividad tiene que ver con la *ch'alla*. La *nisk'a* carnaval es una *ch'alla* ritual para la Pachamama y su objetivo es tener una buena producción. El Carnaval tradicional cumple una serie de procesos rituales, iniciando con el jueves de compadres y comadres. El día más importante en las comunidades es el martes de *ch'alla*, día en el que se realizan rituales para agradecer a la Pachamama y pedir la prosperidad de casas, chacras y animales.

Las bebidas tradicionales de Carnavales son la ambrosía y la chicha. En Pocona se tiene la costumbre de preparar ambrosía con la leche de las vacas que son llevadas a la plaza. En lugares como Comarapa y Mairana, se contratan autos para trasladar a la gente hasta los corrales del ganado para tomar esa bebida.

[...] En carnavales es como tipo Valle Grande, el domingo de carnavales se hace el corso, la entrada que le llamamos aquí, y después se van las com-

parsas, lunes martes a la ambrosía [...] se va a los corrales [...] contratan movilidad, y se van a los corrales los diferentes comparsas, ahí toman la ambrosía que consiste en leche de vaca [...] en el vaso se ordeña (Joaquina Rojas de Padilla, 01-07-2018).

Otra de las costumbres tradicionales es la visita de casas entre comunidades. Cada familia o comunidad espera la visita de las comparsas o *taquipayanaku*. Los anfitriones invitan a los visitantes un plato de comida, una canasta llena de duraznos y chicha. La chicha se ofrece en un cántaro grande, ubicándolo al centro de la comparsa (*taquipayanakus*) para compartir y celebrar la fiesta. Como se mencionó anteriormente, la chicha es bebida fundamental en esta fiesta.

La **fiesta de Santa Vera Cruz Tatala** es una de las fiestas más importantes, ya que refleja la cosmovisión y mitología andina que data de los S. XVI y XVII, aproximadamente (Aguiló 1985). Esta fiesta representa simbólicamente a la fecundidad de la tierra, animales y humanos.

Santa Vera Cruz es un nombre reciente [...] que llega con la evangelización [...] el lugar donde se congrega la gente hoy día, según la tradición oral sería un lugar sagrado [...] está ubicado de aquí de la ciudad de Cochabamba a unos 7 Km paralelo al camino antiguo a Santa Cruz, ahí se reúne fundamentalmente gente que viene de las zonas rurales, [...] vienen de las alturas, por ejemplo, lo que hoy es Cocapata, Morochata, Ayopaya, Arque Tapacari, Bolívar, pero también vienen del Cono Sur, Aiquile, Rajaipampa, por supuesto también vienen del valle bajo, Quillacollo, Parotani, del valle alto (José Antonio Rocha Torrico, 09-07-2018).

Los peregrinos llegan al lugar para pedir la fertilidad de los animales y de la Pachamama, y también para agradecer por la buena cosecha. Para bendecir las actividades agrícolas son llevados diferentes productos cosechados en el año. Para la fertilidad de los animales se llevan bostas y vellones de animales.

[...] Tienen que conseguir como bosta de su ganadito, lo queman como una especie de sahumerio hacen una especie de hornito con esas bostas y encienden este hornito y cuando se ha vaciado o terminado de quemar después amontonan y dicen esto tenemos que llevar para nuestros corralitos y vamos a vaciar esto en las cuatro esquinas de nuestro corralito pidiendo que el Tatala bendiga que tenga mayor número de crías... (José Antonio Rocha Torrico, 09-07-2018).

La fiesta también posibilita la fertilidad humana, representada simbólicamente en muñecos de trapo. Cuando los rituales son realizados con mucha fe y devoción, el *Tata* concede el deseo de las personas con problemas de fertilidad, o de aquellas que no desean tener hijos. En un lugar sagrado se hace el ritual de trueque, pues las personas que no desean tener más hijos dejan muñecos al pie del *Tata*, los cuales son rescatados por las personas con problemas de fertilidad.

Los cambios que se dieron a través del tiempo incluyeron en el ritual monedas, *wawas* (bebés) y otro tipo de miniaturas y alcohol en vez de la chicha. Por el carácter relacionado a la fertilidad *el Tata, para el campesino es el señor de la multiplicación* (Paredes 1976: 149); él concibe la fertilización de los animales y de la producción en abundancia, por lo que se le agradece y se le retribuye a través de ofrendas.

Otra festividad importante para las poblaciones relacionadas a la ruta del maíz es la fiesta de **Todos Santos** que está vinculada con el ciclo agrícola, ya que es el inicio de la nueva temporada de siembra y de fertilidad. Como señala Muñoz (2017: 2) *marca el principio de la época de restauración, equilibrio y armonía con la naturaleza, y la época de siembra, que inicia la estación productiva*. Su principal característica es que se trata de una fiesta ritual para los difuntos; es la fiesta de los muertos, porque se cree que los difuntos vuelven a la comunidad y a la casa para visitar a sus parientes y al pueblo (Kessel 1992). En ese entendido, los familiares de los difuntos los esperan con festejos ceremoniales y con la preparación de una mesa que tiene alimentos, frutas, panes y bebidas. Harris (1983: 141) especifica que la fiesta de Todos Santos es una *transición de la celebración de un ánima particular a un ritual más colectivo*, pues en los contextos andinos es celebrada con toda la familia y los miembros de la comunidad.

Las familias elaboran panes y otras preparaciones para ofrendar a los difuntos. Todo depende del tiempo de fallecimiento de una persona; si es reciente, el preparativo es mayor. En los valles se tiene la costumbre de cumplir con la mesa tres años consecutivos, luego del fallecimiento de un familiar. El primer año se prepara la mesa en abundancia y el último año, que se denomina *alma kacharpaya*, es la despedida del difunto (Rocha 2018). Dicha despedida se realiza con la *wayllunk'a*, considerada la fiesta del columpio.

Todo el proceso ritual de la fiesta es descrito en detalle por Carter y Mamani (1982) y Maidana (2006), quienes especifican que es importante cumplir con la finalidad de convidar los alimentos que le satisfacían al difunto. Por otro lado, el acto ritual es un medio importante para la comunicación de los seres vivos con los difuntos (Turner 1980). Desde esa perspectiva, simbólicamente la fiesta también significa que los muertos llegan trayendo fertilidad para la siembra y fecundidad; por tanto, se concibe que la muerte es creadora de la vida. Esta idea se confirma con el estudio de Javier Albó, quien señala que los muertos «crean la vida» (Albó 2007: 143).

Aunque se realizó una descripción de las principales festividades celebradas en los valles, a continuación, se presenta una relación de estas y otras fiestas por lugar.



Mesas de Todos Santos.
(Foto: Víctor Artieda)

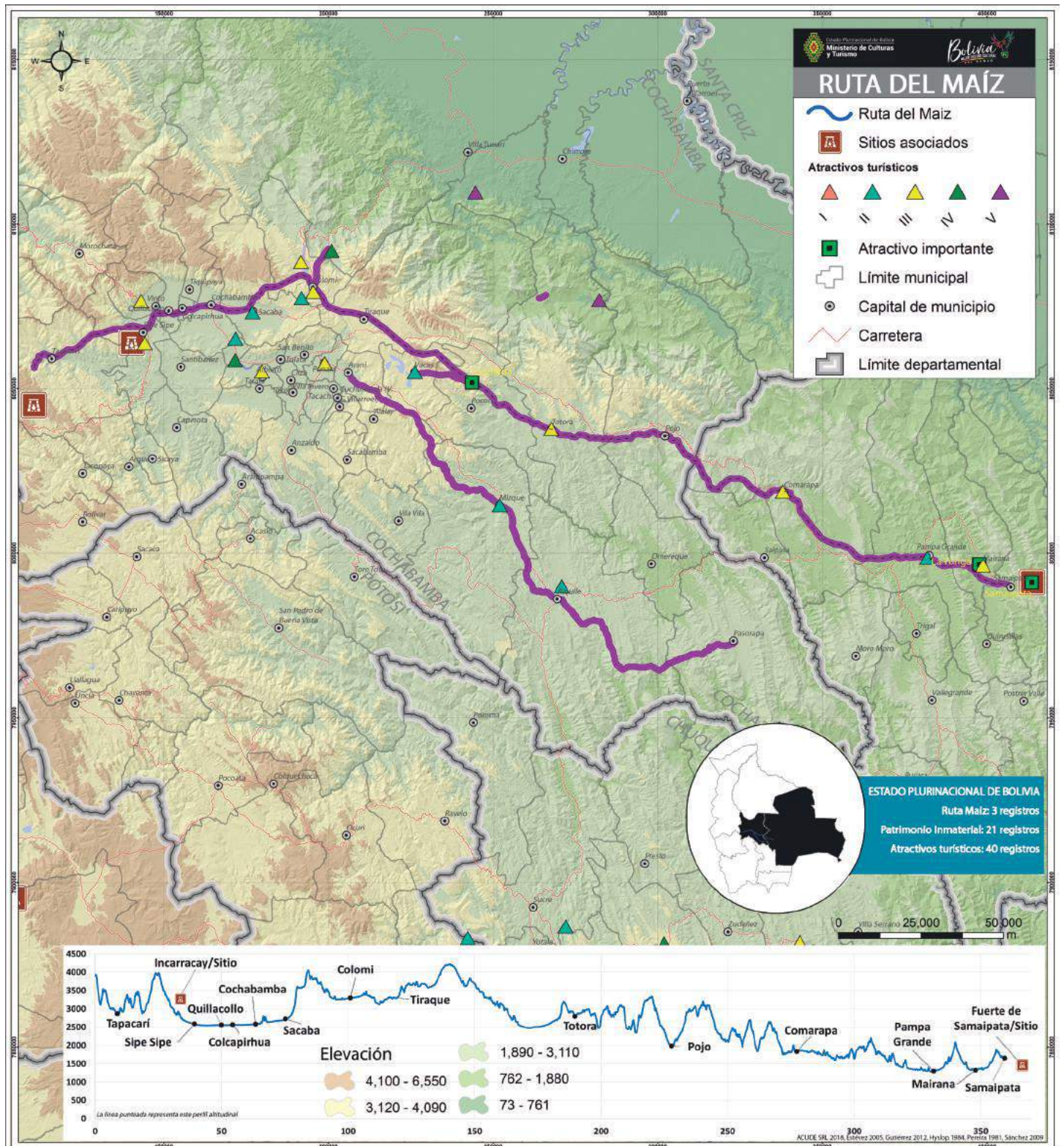
FIESTAS PATRONALES IMPORTANTES EN LA RUTA DE MAÍZ

MUNICIPIO	FECHA	FIESTA	DESCRIPCIÓN
Tapacarí	20 de agosto 3 de mayo	Señor de San Joaquín Santa Vera Cruz Tatala	Tatala es considerado milagroso y médico. La fiesta se organiza con fe y devoción por los actos milagrosos que provee el santo.
Sipe Sipe	14 de septiembre	Señor de Milagros o de la Exaltación	Es considerado un Señor milagroso porque cuando hubo el terremoto en el municipio, una niña sobrevivió sana y salva en el templo, abrazada a la estatuilla del Señor de Milagros.
Punata y comunidad de Cursan	14 de septiembre	Señor de la Exaltación	Es considerado como el Santo patrono de Punata, es un santo que hace milagros.
Arani	23 - 25 de agosto	Virgen Bella	Es la fiesta patronal del municipio de Arani. La Virgen es considerada como milagrosa y a ella le piden todo tipo de favores.
Vacas	4 de diciembre 2 - 3 de mayo	Santa Barbara Santa Vera Cruz Tatala	Desde distintas comunidades llegan a la población de Vacas con la finalidad de pedir diferentes favores. Es también una fiesta ritual y ceremonial en la que se piden favores para la lluvia y para la protección del rayo.
Pocona	21 - 22 de septiembre	Señor de Consuelo	En esta fiesta patronal y representativa del municipio se realizan la verbena y varias misas además de una corrida de toros. También hay demostraciones de fraternidades folklóricas.
Pojo	28 - 30 de septiembre	San Miguel de Pojo	La fiesta dura tres días, se realizan misas, bendiciones a la ropa del Niño y una entrada folklórica. La fiesta también está vinculada a la corrida de toros.
Comarapa	8 de diciembre	Purísima Inmaculada Concepción	Es una fiesta grande de la población y tiene manifestaciones culturales como el «traje», sistema de reciprocidad y apoyo en el que todos los que participan en la fiesta deben aportar con algo a la misma. Esto crea una especie de deuda entre los anfitriones y los invitados, la cual se pagará cuando uno de ellos se convierta también en anfitrión.
Mairana	16 de julio	Virgen del Carmen	Es una de las fiestas más importantes. Según la leyenda, la Virgen del Carmen fue donada en devoción por la primera familia que pobló Mairana. La fiesta se celebra entonces desde la fundación misma.
Samaipata	2 de febrero	Candelaria	Es una fiesta urbana que antiguamente debió tener actividades tradiciones rurales. Actualmente es una fiesta de características urbanas, como la participación de comparsas que danzan bailes folklóricos. No se observa ningún rasgo o característica ritual.

Recorrido TURÍSTICO



Atractivos turísticos en la Ruta del **MAÍZ**



INCALLAJTA



Incallajta es el sitio Inca más grande de Bolivia, habiendo sido declarado Monumento Nacional desde 1929. Se encuentra en el Municipio de Pocona y se puede llegar desde Cochabamba o desde el pueblo de Pocona a través de una carretera de tierra.

A la llegada y al pie del Monumento, se encuentra el Centro de Atención al Turista (CAT), que ofrece todos los servicios básicos. Cuenta con una sala de video, donde se introduce al visitante con información general sobre el sitio y sobre el trabajo de gestión conjunta llevado a cabo con los comunarios. También tiene una sala de primeros auxilios y una pequeña cafetería que ofrece refrescos y galletas. Para la visita al sitio se cuenta con guías capacitados. En inmediaciones del Monumento se cuenta con un área de camping donde se puede acampar utilizando los servicios básicos del CAT. Sin embargo, si el turista desea una estadía más larga, en el pueblo de Pocona se tienen algunos servicios de alojamiento a precios módicos.

En el sitio el turista puede visitar:

- La plaza principal: Es el eje del complejo, que está constituido por una plaza principal desnivelada y separada por un muro de contención, en el cual se observan escalinatas en dos tramos.
- *Kallanka*: El área central del sitio está dominada por un enorme edificio rectangular o *Kallanka*, de 78 m por 26 m. Esta estructura es la más grande de todas las edificaciones Inca techadas de una sola nave hasta ahora conocidas en toda la América precolombina. Constituye la mejor muestra de arquitectura de poder en la región.
- *Ushnu*: En la parte externa del muro Sur de la *Kallanka* y en la mitad de este edificio se encuentra esta gran roca históricamente interpretada como parte de un *Ushnu*. Según investigaciones, era el asiento del Inca, desde donde daba discursos y recibía los tributos.

- *Kallankas* pequeñas: Entre el edificio principal y el sector Norte del sitio, se encuentran varias hileras de pequeñas *Kallankas*, con sus accesos hacia patios pequeños y rectangulares.
- Sector distintivo: El sector Sur constituye un conjunto armónico, con sus estructuras, plazas y patios. Se encuentra alejado del sector público y administrativo y presenta la única estructura de dos pisos de todo el complejo. La arquitectura de este edificio está considerada como de élite, con varios niveles de ventanas y hornacinas internas, sugiriendo que posiblemente un personaje principal vivía en él.
- Muralla escalonada: En la cumbre del sitio se encuentra una gran muralla escalonada, que en algunos sectores presenta hasta 5 m de altura. Este muro pasa por todo lo alto y circunda el sitio hacia los sectores del Este. En algunos tramos presenta «tronerías» (ventanas diagonales) y en la cima, círculos que contienen boleadoras. Ambas características atribuyen funciones defensivas y militares.

En los alrededores, el turista puede realizar diversos paseos a pie, consultando con los pobladores de la zona. El lugar no solo es rico a nivel arqueológico, sino también en diversidad paisajística. En el sector de la cascada Pajcha, se pueden observar plantas epífitas que crecen sobre los árboles y que se nutren por la humedad de la caída de agua. Debido a su proximidad a la cabecera de monte, es frecuente observar animales como ciervos (*tarukas*), zorros, osos hormigueros, numerosas aves y vizcachas.

Si se desea conocer una de las razones por las cuales los Incas formalizaron los caminos hacia esta región, la importancia de este sitio permitirá entender la lógica imperial prehispánica.

(<https://www.boliviaentusmanos.com/turismo/destinos/pocona-incallajta.html>)

FUERTE DE SAMAIKATA



El Fuerte de Samaipata es un sitio arqueológico localizado a pocos kilómetros de la población de Samaipata en el departamento de Santa Cruz, a una altitud de 1 950 m s.n.m. Samaipata significa «descanso en las alturas». El sitio arqueológico fue declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO el 2 de diciembre de 1998, por ser considerado la mayor obra de arquitectura rupestre del mundo. El sitio de Samaipata, conocido como «El Fuerte» (nombre proveniente del periodo Colonial), es un complejo ceremonial y administrativo de gran valor, único y excepcional, que data del periodo prehispánico.

A este sitio se puede llegar desde el pueblo de Samaipata en taxis que ofrecen el servicio de ida y vuelta; el turista también puede ir en vehículo propio. A los pies del sitio se encuentra una boletería en la que es posible contratar un guía para el recorrido. En este lugar también se ofrece amplia información del Fuerte, así como artesanías del lugar.

El sitio arqueológico consta de 2 partes:

- El cerro, que posee numerosos grabados rupestres, fue probablemente el centro ceremonial de la antigua ciudad entre los siglos XIV a XVI. Está conformado por una enorme roca de composición arenisca monolítica de 220 m de largo y 65 m de ancho, que se encuentra

íntegramente tallada con representaciones de animales y formas geométricas, hornacinas, canales y recipientes llenos de significados mágico-religiosos que han sido realizados con gran maestría y dominio del material pétreo.

- En la zona situada al Sur del cerro, donde se hallaban los edificios administrativos y las viviendas, se observa un conjunto de estructuras arquitectónicas correspondientes a diferentes periodos de asentamiento cultural, teniendo áreas administrativas, de vigilancia, agrícolas, militares y comerciales, entre otras.

El Fuerte de Samaipata ha sido durante siglos meta de viajeros y estudiosos de todo el mundo, a los que ha impresionado por su belleza, su misterio y su increíble relación con el entorno natural. Recién en los últimos 30 años el sitio arqueológico es estudiado científicamente y comienza a dar luces en cuanto a su origen y función, particularmente sobre el rol que esta región tuvo como territorio articulador e integrador de las principales macro regiones (Amazonía, el Gran Chaco, y Los Andes). El Fuerte es considerado parte de las rutas de entrada de los Incas a las tierras bajas.

(<https://whc.unesco.org/es/list/883>)

ASOCIACIÓN DE ECOTURISMO DE LA YUNGA - MAIRANA





La Yunga se encuentra a 13 Km de la población de Mai-rana. Al lugar se llega a través de un camino estable y lleno de curvas que invitan a disfrutar de un paisaje de montañas, desfiladeros y farallones de más de 300 m de altura. Se llama Yunga porque en estas tierras cálidas, que forman parte de la Cordillera de Los Andes, confluyen la vegetación amazónica, parajes típicamente andinos y el bosque seco chaqueño.

El resultado es la confluencia de siete diferentes ecosistemas que albergan el área de mayor biodiversidad del Parque Amboró, una verdadera joya de la naturaleza boliviana. Por su ubicación en el área protegida, el mosaico vegetal es paradisiaco. La gran diversidad de atractivos del territorio de La Yunga hace de ella el destino ideal para los amantes de la naturaleza y la aventura. El lugar no solo es óptimo para la observación de aves y animales silvestres, sino para caminatas, paseos a caballo, escalamiento de roca, ciclismo de montaña y campismo.

La oferta de servicios turísticos está a cargo de la flamante Asociación de Ecoturismo de La Yunga, que tiene como presidente a Luciano Rioja, un agricultor que decidió diversificar sus actividades. Él también es uno de los 15 guías turísticos que fueron capacitados y que dominan a la perfección los nombres científicos y características de cada una de las especies. Su trabajo también deslumbra por su conciencia conservacionista y su actitud para atender al turista.

Entre los atractivos de La Yunga se pueden observar especies de orquídeas únicas en el mundo. También es el hogar de enormes nogales, cedros y miles de plantas silvestres,

con probadas propiedades medicinales. El mayor atractivo de estos valles son los bosques de helechos gigantes que se yerguen como fósiles vivientes en medio de un manto de humedad y musgo que se asemeja a una gigantesca esponja llena de senderos, por donde el visitante se desplaza como si estuviera en un bosque encantado. Los troncos oscuros forrados con musgo y especies vegetales, cuya función es mantener la humedad, se asemejan a ancianos vigilantes de los helechos maseteros, que demoran hasta 200 años para alcanzar los dos metros y medio. Cuando el visitante se interna en el bosque empieza a respirar un aire muy fresco que parece confundirse con el olor a flores silvestres y tierra húmeda.

Sobre el manto vegetal que soporta a los helechos, es frecuente observar pisadas de jaguar y otros animales silvestres que pasean sin temor entre las montañas. La Yunga es el hogar permanente y temporal de una gran diversidad de especies de la fauna amazónica y andina. Sobre los grandes muros de piedra que rodean los linderos del Parque Amboró suele posarse el cóndor andino, además de que existe la mayor probabilidad para encontrarse con el tímido oso andino o jukumari.

Como típico escenario de alta montaña, el territorio yungueño está surcado por cañones, serranías, desfiladeros y acantilados, cuyo conjunto crea excelentes y cautivantes vistas panorámicas, como las que se pueden lograr desde el cerro La Chapa que ofrece una vista de 180 grados de toda la formación montañosa.

(Ministerio de Culturas y Turismo 2015)

Ruta del **GRAN PAITITÍ**





Ruta del GRAN PAITITÍ

LA AMAZONÍA: ORIGEN DE UNA ARTICULACIÓN VIAL INTERREGIONAL

El paisaje de los Llanos de Moxos de la Amazonía boliviana está cubierto de vastas redes de vías precolombinas. Técnicamente, estas son calzadas o terraplenes de tierra asociadas a uno o más canales. Las decenas de miles de kilómetros lineales de terraplenes brindaban un sistema de transporte único a través de los bosques, las sabanas (pampas) inundadas durante la temporada de lluvias y los pantanos de la región. La mayoría de estos terraplenes están abandonados, aunque algunos todavía son usados para el transporte local (Erickson 2000: 18).

Estas construcciones son ejemplos clásicos de caminos producto del uso de la ingeniería y el diseño formal. En su construcción estaba involucrado un movimiento de tierras considerable para construir terraplenes bien definidos y muy visibles, que varían en tamaño y complejidad, desde los más simples hasta los verdaderamente monumentales (ibíd.). La cronología de la construcción y uso de los terraplenes en la región de los llanos de Moxos obtuvo fechados de entre 120 a.C. a 1650 d.C. (Erickson 1999).

Estas vías de tránsito probablemente tenían funciones sociopolíticas importantes dentro de la sociedad Moxeña. La interacción entre las comunidades amazónicas se ha caracterizado desde tiempos antiguos por un balance complejo y dinámico entre alianzas y guerras (Lathrap 1970; Heckenberger 1996). Los terraplenes pueden haber sido usados para establecer y mantener lindes y alianzas políticas, sociales y/o étnicas (Erickson 2000: 29), además de usos y funciones rituales dentro del marco ideológico-simbólico de estas sociedades a través del tiempo (Erickson 2000).

A partir del análisis de la literatura arqueológica, Arnold (2016) sugiere que en tiempos tan antiguos como el For-

mativo, existía una gran interacción entre las distintas ecorregiones (Morales 2001, citado en Arnold 2016), que se mantuvo hasta el periodo Tiwanaku. Se han identificado redes de movimiento de bienes bastante establecidas de esa época. En tiempos del Inca las relaciones con la selva se tornaron más complejas y en algunas áreas, más bélicas. Es posible que los guerreros de distintas culturas hicieran las veces de emprendedores circunstanciales de las redes económicas entre las distintas zonas ecológicas.

También se señala la amplia evidencia de estos contactos entre las tierras altas y las tierras bajas, las cuales parecen tener larga data (Korpisaari y Pärssinen 2011; Pärssinen y Siiriäinen 2003; Rivera 2008; Sagárnaga 2014; Saignes 1985; Renard-Casewitz 2004). Esta evidencia apunta a contactos que, con probabilidad, existieron entre Tiwanaku y la región amazónica (Sagárnaga 2014), los cuales pudieron haberse dado a través de los Yungas o pasando por territorio Kallawayá.

Una de las rutas de acceso desde Pukara y Tiwanaku para obtener recursos selváticos, incluyendo las sustancias narcóticas, era el abra de Niño Korin (Charazani), y desde allí hacia los tributarios de los ríos Madre de Dios y Beni, en el Norte de La Paz (Torres 1986: 49-50).

Debido a ello, se debe mencionar que varios contextos amazónicos están fechados en tiempos de Tiwanaku e incluso mucho antes (Jaimes Betancourt 2010; Walker 2004). Por otra parte, un aspecto que motivó a muchas interrogantes es el referido a la existencia de tecnologías de campos elevados de cultivo, *sukakollus* en el valle de Tiwanaku y camellones en las llanuras de Moxos, los cuales, si bien tienen un principio tecnológico similar, parecen corresponder a desarrollos independientes (Walker 2004).

RUTA DEL GRAN PAITITÍ

- Ruta del Paititi
- Sitios asociados
- Patrimonio inmaterial
- Atractivo importante
- Límite municipal
- Capital de municipio
- Carretera
- Límite departamental

Elevación

1,890 - 3,110
4,100 - 6,550
3,120 - 4,090
762 - 1,880
73 - 761

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA

Ruta Paitití: 3 registros
Patrimonio Inmaterial: 4 registros
Atractivos turísticos: 27 registros

La línea punteada representa este perfil altitudinal

Distancia (km)

0 50 100 150 200 250

Tumupasa/Sitio
Fortaleza de Ixiamas/Sitio
Santa Rosa de Maravilla/Sitio
San Buenaventura/Rurrenabaque
Reyes
San Borja

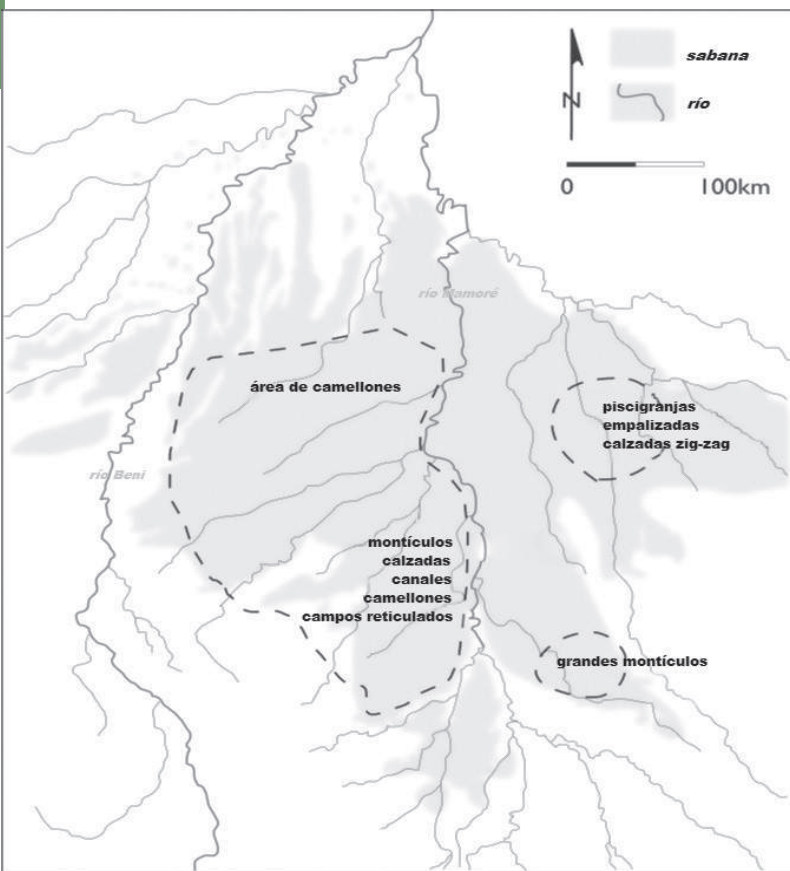
Apolo
Mapiri
Ayata
Tacacoma
Quiabaya
Chuma
Sorata
Combaya
Ancoraimes
Lago Titicaca
Achacachi
Batallas

Palos Blancos
Teoponte
Cajamarca
Tiquani
Charazani (Gral. Pérez)
Ayacucho
Pelachuco
Rurrenabaque
Buenavista
San Borja
Reyes

LA PALMERA BENI

0 25,000 50,000 m

Autón 2010; Álvarez 2003; SEIBMAP 2006



Mapa de distribución de restos arqueológicos en las sabanas de Beni.
(Mapa: Walker 2004)

Otro nivel de contacto entre las tierras altas y las tierras bajas es el que se observa entre Mojocoya y la región de los llanos de Moxos (Branisa 1953, Pereira y Brockington 2005). Los investigadores manifiestan su acuerdo en que este desarrollo pudo haber generado no solo relaciones interétnicas con la región alta y los valles interandinos de Chuquisaca y Cochabamba, sino también con los llanos de Moxos y las tierras amazónicas y chaqueñas (Hastorf et al. 2008), ya que por su territorio se posibilitaba el acceso a recursos de importancia como el maíz, la coca y el algodón.

Por otro lado, un estudio a profundidad de los tejidos hallados parece mostrar que los intercambios entre ambas ecorregiones no solo se daban a partir de textiles, sino de las propias técnicas utilizadas, como señala Arnold (2016):

Esto ocurre en el caso de la técnica de urdimbre transpuesta que caracteriza los tirantes de bolsas personales que se han diseminado en la primera parte del Horizonte Medio (500 d.C. - 800 d.C.) posiblemente desde grupos de los Llanos de Moxos (y probablemente con sus orígenes en la cestería) hacia la región intersalar, y desde allí hacia San Pedro de Atacama a través de la región valluna intermedia de Mojocoya, ubicada en el Norte de Chuquisaca [...] Un segundo intercambio ocurre con la técnica llamada *liyi palla* (*liyi pallay*) que cuenta con un conteo dominante de 2/1 y una

característica variación de texturas en la superficie textil debido a la forma de urdir el telar, técnica que se practica hasta hoy en los Llanos de Moxos. La diseminación original de esta técnica se fecha en el Horizonte Medio temprano, llegando posiblemente hacia la costa de lo que ahora es Chile. Más tarde, quizás impulsada por las misiones jesuíticas, esta técnica se despliega nuevamente por distintas entradas hacia los valles bolivianos de Cochabamba (Tapacarí) y el Norte de La Paz (Ayata y Mollo), hacia Macusani y la región de Paratía y Cuzco (Pitumarca) en Perú, y al Noroeste Argentino (Arnold y Espejo 2012: 193-197).

Un tercer intercambio ocurre con las técnicas llamadas 'cadenitas' (Agüero 2007), hoy practicadas por los grupos arawak (Ashaninka, Machiguenga) de la Amazonía peruana, que quizás fueron diseminadas al Altiplano por los uru-chipayas desde sus orígenes en los ríos de la selva. Este fenómeno es especialmente significativo porque, dada la complejidad de pasar entre grupos las técnicas y tecnologías del textil, señala contactos directos entre los productores de tejidos de ambas regiones (Arnold 2016: 116).

Los contactos entre poblaciones de diferentes ecorregiones, ya sea a nivel cultural o de traspaso de tecnología, quedan comprobados a la luz de los datos arqueológicos e históricos. Por todo lo observado, dichos contactos fueron promovidos a partir del aprovechamiento e intercambio de los diferentes productos, lo que motivó la utilización de vías de integración para su movilización y transporte. De esa forma, áreas como la región de Apolobamba y los Yungas se convirtieron en pasos naturales de esa interrelación, plasmando en su cultura material los efectos de esos contactos. De esta misma forma, también se crearon niveles de especialización como los de los *Kallawayas* (médicos herbolarios), quienes movilizaban conocimientos sobre plantas medicinales y, como la de los *quirua* (mercaderes de coca) que parecen haber especializado la movilización de ese producto (Loza 1984). En opinión de Renard-Casevitz et al. (1988), los Kallawayas fueron el único desarrollo de altura conocido, por tener un rol fundamental para la conquista de la alta Amazonía, debido a su conocimiento de la botánica tropical.

La existencia de este mosaico multiétnico conduce a plantear que la movilización de poblaciones tuvo que darse a partir de caminos o redes viales que interconectaban las distintas regiones. Si bien, esas rutas no son del todo conocidas, algunos referentes históricos y de la memoria oral ayudan a identificar las vías más importantes.

HUELLAS INCA EN TIERRAS BAJAS

Apolobamba presenta una ubicación geográfica estratégica, ya que se constituye como la frontera entre la cordillera andina y los llanos de Moxos. Con base en las evidencias arqueológicas, la presencia Inca en esta región es incuestionable si se observa la fortaleza de Ixiamas, sitio que puede ser interpretado como parte de un asentamiento fronterizo.

Aparentemente, Apolobamba servía en las épocas prehispánicas como una de las portadas entre los Andes y la Amazonía, ampliamente aprovechada en la época colonial temprana por algunos de los primeros expedicionarios españoles (Tyuleneva 2010).

Tyuleneva (2010) indica que tanto las regiones del Sur (Larecaja) como las del Noroeste (Carabaya), estaban bajo la presencia Inca debido a que son zonas auríferas (río Inambari en Carabaya y río Tipuani en Larecaja) y el oro era un recurso de vital importancia para los Incas. En ambas regiones y hasta la actualidad se conserva la técnica tradicional de lavado de oro, probablemente heredada de la época prehispánica, que en Carabaya es llamada «chacra de oro».

El cronista Juan Recio de León (1623) hace referencia a una fortaleza Inca, mencionando lo siguiente:

Y aviendo llegado á esta provincia –de los Marquies–, vi una maravillosa Fortaleza, que dixerón auerla hecho el Campo de Hinga, para que quedase memoria de que su gente avía llegado hasta aquí, quando entró conquistando esta tierra (Recio de León [1623] 1906: 253).

Por su parte, Hissink y Hahn (1950) recogieron narraciones sobre la presencia Inca en la región. El siguiente relato ilustra esta presencia:

EL INCA Y SUS CINCO SIRVIENTAS

San José

El Inca Atahualpa quería fundar Pelechuco en los picos nevados, en el lugar en el que actualmente se encuentra Tumupasa. El Inca tenía cinco sirvientas que le atendían. Un día las sirvientas conversando entre sí, manifestaron el deseo de tener un hijo del Inca. Al anochecer una de las sirvientas fue donde el Inca y lo tocó. ‘¿Por qué haces esto?’ –le preguntó el Inca– ‘yo soy sagrado’. A la siguiente noche fue la segunda sirvienta y tocó al Inca. ‘¿Por qué haces esto?’ –le preguntó el Inca– ‘yo soy sagrado’. A la siguiente noche fue la tercera sirvienta y tocó al Inca. ‘¿Por qué haces esto?’ –le preguntó el Inca– ‘yo soy sagrado’. A la siguiente noche fue la cuarta sirvienta y tocó al Inca. ‘¿Por qué haces esto?’ –le preguntó el Inca– ‘yo soy sagrado’. A la quinta noche fue la quinta sirvienta y tocó al Inca. ‘¿Por qué haces esto?’ –le preguntó el Inca– ‘yo soy sagrado’.

Al sexto día el Inca hizo llamar a sus cinco sirvientas y les ordenó que se retirasen. El solo se fue a Mamacona para allí fundar Pelechuco. Cuando se encontraba ahí el Inca, llegaron las cinco sirvientas y se acercaron a él de nuevo. Ellas continuaban con el deseo de tener un hijo de él.

Se repite la narración desde «Al anochecer» y continúa:

Al amanecer de la quinta noche el Inca llama a sus cinco sirvientas y les dice: ‘Quédense aquí. Yo me voy a otro lugar en las montañas. Después regresaré de nuevo’. Las cinco sirvientas se quedaron en Mamacona. El Inca se fue a las montañas. Él nunca regresó a Mamacona (Hissink y Hahn 1950).

Tyuleneva hizo un análisis de este texto resaltando que el Inca es un forastero y viene de lejos, desde otros puntos geográficos con los que está vinculado, como son Pelechuco, Mamacona y Eslabón. Según referencias locales, en esa zona existen todavía los restos de un camino Inca.

Dos rutas Inca fueron identificadas en la región. La primera pasa por San José de Uchupiamonas, cumbre de Eslabón, Mamacona, Apolo, Santa Cruz del Valle Ameno, Pata y Pelechuco. Armentia la describe de la siguiente manera:

Hay sin embargo un camino que partiendo de Pelechuco, y pasando por Santa Cruz del Valle Ameno, llega á Apolobamba. De Apolobamba continúa por San José de Uchupiamonas, Tumupasa, Ixiamas y Reyes, pero sabe Dios si esto merece el nombre,



Navegación en el río Mamoré, vía de tránsito acuático utilizada desde tiempos antiguos.

(Foto: Ministerio de Culturas y Turismo)

no digo de camino, pero ni de senda [...] Hanse encontrado además, vestigios de un camino entre Apolo y San José, en las inmediaciones de un punto llamado Mamacona (Armentia 1905: 32-117).

La segunda ruta pasa por la parte alta del río Tejeque, cruza la serranía y va en dirección al Oeste, hacia Alto Madidi. Al respecto, Church (1901) y Evans (1903) hablan sobre el «camino de piedra» cerca de Ixiamas. Es así como Church describe:

Cerca de ella –misión Ixiamas– pasa un camino Inca, que corre de la dirección del Cuzco hacia la orilla del Beni. El camino tiene cerca de 25 pies de ancho y aun son visibles unos largos tramos bien pavimentados (Church 1901: 50).

Más recientemente, Avilés (2010), en su tesis de doctorado, describe el tramo caminero de Ixiamas como:

[...] parte de un camino antiguo que pasa por Ixiamas, población que se encuentra en el departamento de La Paz, Región Nor amazónica, se encuentra directamente asociado al sitio arqueológico Ixiamas 1, este tramo que presenta 3m de ancho y dirección Este - Oeste, se encuentra cubierto de vegetación, pero de igual modo se distingue claramente. Los muros de contención laterales están algo desmoronados.

Probablemente este tramo de camino reconocido se conecte o forme parte del camino Yesiamas o Ixiamas – San Pablo que hace el siguiente recorrido: Yesiamas o Ixiamas – Río Tuquexe – Puerto Viejo – Santa Cruz – San Pablo (camino con dirección Este-Oeste). O del camino Yesiamas o Ixiamas – Apolobamba, que hace el recorrido: Yesiamas o Ixiamas – Río Tuquexe (Avilés 2010).

Asociados a estos caminos, Tyleneva (2010), en su trabajo de campo, identificó varios sitios ubicados en la provincia Iturralde, departamento de La Paz. Uno de ellos es San Buenaventura, sitio de gran extensión, que se compone de restos de muros de piedra que aparecen en el corte del barranco del río Beni. Al respecto menciona:

Aparece claramente un muro de unos 2 metros de ancho, que es visible a partir de la superficie de la tierra hasta la profundidad de unos 80 cm. El borde de la estructura se percibe hasta unos 2 ó 3 metros orilla adentro, luego se pierde (Tyleneva 2010: 124-125).

También hace referencia a los sitios Maije 1-2 y 3, que consisten en restos de muro de piedra en muy mal estado o que tienen cierta elevación. La materia prima para la construcción de esas estructuras habría provenido de los arroyos cercanos (Tyleneva 2010: 127).

En Maije 3 se registraron [...] *dos estructuras circulares, edificadas con la misma piedra del arroyo, sin argamasa, y un muro en forma de L. Probablemente son restos visibles de un sistema de estructuras más complejo* (Tyleneva 2010: 127). Siguiendo con el patrón típico de la región, también se registraron sitios en las orillas de ríos, como Motacusal. Al parecer, este tipo de sitios se corresponde con un patrón de llanuras. Algunas veces configuran contextos funerarios, haciendo visibles las urnas de cerámica.

Pero, sin duda, la Fortaleza de Ixiamas es la evidencia más conocida de la presencia Inca en Apolobamba:

El sitio de Ixiamas, queda a 25 Km al Sur del pueblo de Ixiamas, se trata de un complejo de aproximadamente 200 x 75 m. Con predominancia de muros, cuatro entradas en el muro exterior, una de ellas presenta gradas para descender al plano. El sitio tiene un muro perimetral exterior, con piedras muy grandes en la base, sobre la cual se acomodan, piedras más pequeñas, asimismo por los ángulos en el muro perimetral exterior, por sus entradas, por las características de las dos habitaciones pequeñas rectangulares y por una en particular muy larga y rectangular que tiene el aspecto de una kallanka. Dicha estructura pudo servir perfectamente para alojar a los transeúntes. Asimismo, el sitio pudo haber funcionado como un puesto de vigilancia (Avilés 2010).



Pesca en el río a la usanza tradicional.
(Foto: Ministerio de Culturas y Turismo)

LA BÚSQUEDA DEL PAITITÍ O EL DORADO

Avilés (2017), afirma que la búsqueda del Gran Paytite o Ciudad de Oro fue una obsesión para todos los que recorrían estas tierras, la cual se mantiene aún hoy. La mencionada autora realizó un estudio a detalle de La Crónica Mirabalina (1661), texto que abarca un ámbito geográfico muy amplio, de aproximadamente 320 000 Km². En dicho texto se mencionan varios lugares: Porco - Potosí, La Plata - Chuquisaca, Santa Cruz, Cochabamba, Moxos - Norte Amazónico, Carauaya - Perú, Larecaxa - La Paz y Chuquiago - La Paz. El grupo de expedicionarios españoles se movía en un enorme territorio, desafiando la cordillera de los Andes hacia el Norte y Este, en búsqueda de las inmensas riquezas que prometían las tierras bajas.

En esta dirección, Levillier (1976) menciona que los estudios de investigadores y cronistas sobre la búsqueda del Paitití hacen referencia a conquistadores que en tiempos coloniales partieron desde Madre de Dios (Perú), para llegar a través de los Opataríes o Manaríes, hasta el Paitití, creyendo que ahí estaba «El Dorado». Continuaron su búsqueda desde Paraguay hacia el Noroeste; desde el Cuzco hacia el Noreste; desde Carabaya, Apolobamba y Larecaxa hacia el Este, y desde Santa Cruz de la Sierra hacia el Norte.

Históricamente, remarca el mencionado autor, fue Túpac Inca Yupanqui, padre de Huayna Cápac y abuelo de Atahualpa, el primero en buscar los Moxos. No los conquistó; pero, después de reiterados combates, obtuvo de los Antis y Musus de su tiempo, el derecho de alzar dos fortalezas fronterizas, una ubicada en el Beni y la otra al sur de Guaporé (Levillier 1976: 90), como evidencia de su poderío y presencia imperial en la región. Para llegar a estos lugares, el Inca y su tropa sufrieron mucho, ya que tenían que abrir camino, así como señala Levillier:

Más como la montaña de arboleda era espesísima y llena de maleza, no podían romperla, ni sabían por donde habían de caminar para dar en las poblaciones, que escondidas muchas estaban en el monte. Y para descubrirlas subían sé los exploradores en los árboles más altos, y adonde veían humos, señalaban hacia aquella parte. Y así iban abriendo el camino hasta que perdían aquella señal y tomaban otra (Levillier 1976: 91)

Todas las búsquedas del Paitití fueron infructuosas, puesto que jamás encontraron la «tierra rica de sus sueños» (Tyuleneva 2010). El Paitití, según Combes y Tyuleneva (2011), es un nombre que escucharon los primeros conquistadores

de boca de los indígenas. Algo que, como un imán, actuó acercando tierras bajas y Andes.



Danza de Ichapekene en la fiesta de San Ignacio de Moxos-Beni.
(Foto: Ministerio de Culturas y Turismo)

Tyuleneva (2003), identificó en Perú dos versiones de mitos sobre el Paitití, relatados de la siguiente manera:

El primero señala que es un pueblo grande de oro; además, es un espacio donde viven los incas, considerados como los hijos de Dios. Allí se encuentran tres jefes: Qollarri, Incarrí y Negrorri. Incarrí es un personaje mítico y Qollarri y Megrorri son comprendidos como representación de los Reyes Magos. En este caso, se entiende que los incas son inmortales, que viven en el Paitití. Este espacio se puede observar desde el cerro Kañihuay (Perú) o Apu Kañihuay, que es un cerro alto desde donde se divisa la selva del Paitití.

La segunda versión del mito que señala Tyuleneva reza:

[...] es una ciudad perdida, es una ruina antigua, donde se encuentra los tesoros de los incas. En el caso de Bolivia, solo es usado como sinónimo de nombre, puesto que frecuentemente se usa 'Moxos' o 'Musus' (Tyuleneva, 2003: 194).

Por otro lado, Levillier (1976) aclara que el Paitití estaría ubicado en Moxos, donde el primer Inca construyó dos fortalezas. Cuando murieron los Incas, los orejones²⁰ y sus familias buscaron refugio tierra adentro, encontrando los Moxos de Paitití, a más de 200 leguas de Vilcabamba. Este mismo autor aclara que en ese lugar no había oro, ni minas,

²⁰ Los orejones eran parte de la nobleza incaica; conformaban un grupo social privilegiado y eran principalmente los descendientes de los soberanos Incas.

ni piedras doradas; solo había piedras semipreciosas. Al estar cubierto por árboles, además de la presencia de ríos caudalosos y otros accidentes naturales del territorio, Moxos se habría convertido en un espacio inaccesible para los Incas.

La noticia del Paitití llegó hasta los Andes antes de la conquista española y quedó registrada en algunas fuentes peruanas tempranas. Los Incas tenían un marcado interés en las regiones amazónicas, por eso organizaron varias expediciones que llegaron hasta la corriente media del río Beni, desde donde ellos podían haber establecido vínculos de intercambio con *la tierra del Paitití, usando como intermediarios a los tacana* (Tyuleneva 2010: 57-60). Por lo mencionado en los datos históricos, los Tacana, como etnia oriental, fueron quienes tuvieron contacto directo con los Incas, abriendo caminos en el monte para ellos (ibíd.). Es por esta razón que, hasta la actualidad, algunos topónimos del lugar son quechuas y la gente recuerda palabras de este idioma.

Con la conquista española, hubo la idea de que Paitití estaba

lleno de fabulosos tesoros ubicados en algún lugar de la Amazonia en Moxos. Desde el siglo XVI los Jesuitas mostraban interés por el Paitití, hacia

los años de 1580 establecen su residencia en Santa Cruz de la Sierra, el primer misionero fue el padre Diego Samaniego, quien expresaba en 1585 que aquella tierra era puerta para los grandes Reinos de Paitití (Tyuleneva 2010: 38).

A mediados del siglo XVII, las conquistas militares hacia los llanos de Moxos no habían tenido resultados concretos. Sin embargo, los jesuitas continuaron con su misión evangelizadora, uno de ellos –el padre Agustín Zapata– había decidido emprender la exploración del norte del río Mamoré para extender la fe católica en esas tierras. Allí conoció a los Cayubaba, que tenían como cacique a un anciano de barba canosa y larga, llamado *Paitití*. Según Tyuleneva (2003) esa palabra [...] *podría entenderse como una denominación genérica de los jefes locales y no como el nombre propio del personaje* (Tyuleneva 2010: 39).

En 1595 el padre Zapata volvió a la tierra de los Cayubabas, donde fue anoticiado de la existencia de muchas poblaciones cercanas que no habría visto porque *iba en canoa y ya todo lo demás es muy alto en lomerías* (ibíd.: 41), dado que se trataba de un área completamente llana.



Procesión de San Ignacio de Moxos y danza de los Macheteros.
(Foto: Ministerio de Culturas y Turismo)

Finalmente, y más allá de solo la búsqueda del gran Paitití, el estudio de Avilés (2010) sobre *La Crónica Mirabalina* (1661), que ilustra la conquista de los valles subandinos y la Amazonía norte de los Andes centrales –hoy Bolivia–, concluye claramente que la Amazonía fue un territorio ampliamente poblado y con infraestructura caminera y agrícola (andenes) donde se cultivaba hoja de coca por mandato de los Incas. Entre los innumerables pueblos que poblaban la zona, se destacan, por presentar densidades demográficas importantes (antes de su conquista), los Yumos y los Raches, estos últimos hoy desaparecidos.

Todos estos testimonios muestran la existencia de una alta dinámica regional de movimiento en el monte amazónico. Ya sea como parte de la búsqueda del Paitití o de los intentos de colonización del área por parte de los Incas, en esta región se utilizaron muchos caminos. Lastimosamente, el paso de los años y la naturaleza de la región no han permitido la conservación de las antiguas sendas. Sin embargo, la memoria oral permite la identificación de estas en el actual Parque Nacional Madidi.

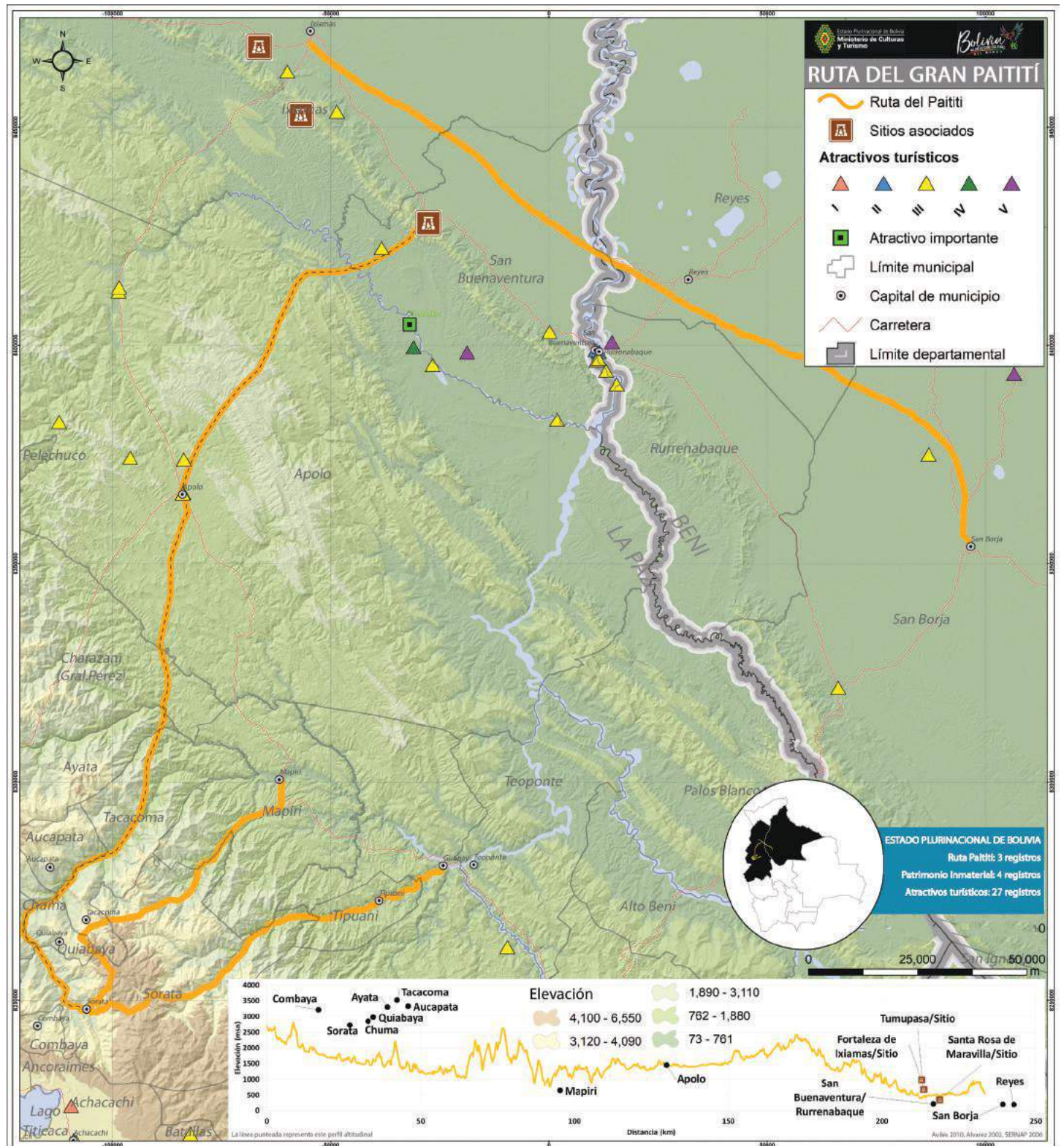


Fiesta Mayor y catedral de San Ignacio de Moxos – Beni.
(Foto: Bolivia Travel Channel)

Recorrido TURÍSTICO



Atractivos turísticos en la Ruta del GRAN PAITITÍ



CHALALÁN ALBERGUE ECOLÓGICO

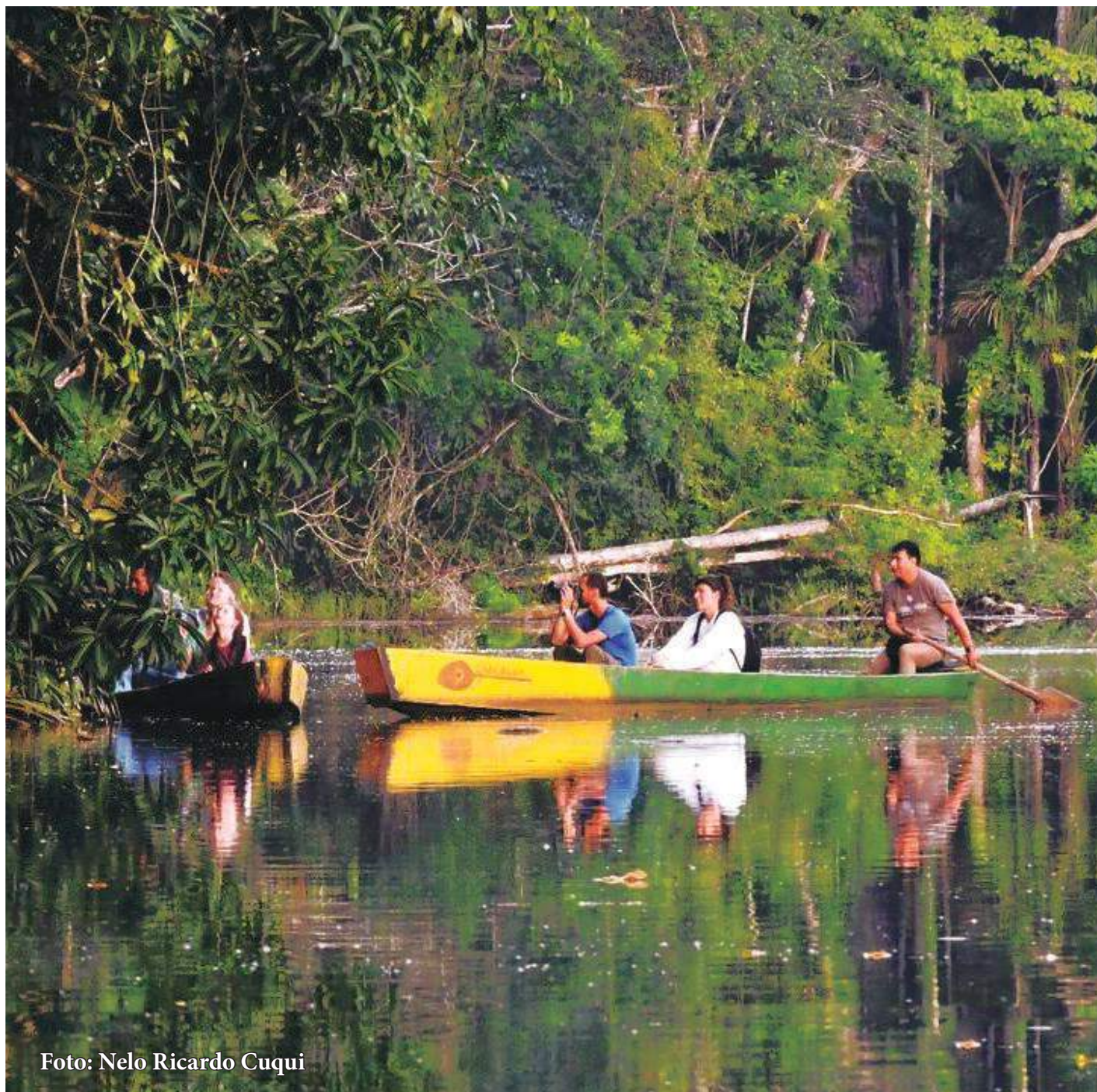


Foto: Nelo Ricardo Cuqui

Chalalán Albergue Ecológico es un emprendimiento de ecoturismo comunitario que le pertenece al pueblo indígena de San José de Uchupiamonas, ubicado al Noroeste de Bolivia, en el departamento de La Paz, provincia Abel Iturralde, al interior del Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado Madidi. San José de Uchupiamonas cuenta con 116 familias, que representa un total de 750 habitantes. Está ubicado en el corazón del Parque Nacional Madidi, sobre el valle del Río Tuíchi, a orillas de la magnífica Laguna Chalalán.

La puerta de entrada a Chalalán es la población de Rurrenabaque, población a la que se puede acceder por vía aérea o terrestre desde la ciudad de La Paz. Por vía aérea, desde el Aeropuerto Internacional El Alto, se demora 50 minutos. Por vía terrestre, en bus, el tiempo de viaje toma aproximadamente 18 horas. Desde Rurrenabaque, el acceso a Chalalán se logra subiendo por los ríos Beni y Tuíchi en confortables botes unimotor; este recorrido toma aproximadamente seis horas.

Chalalán opera desde 1999 ofreciendo paquetes turísticos en el Parque Nacional Madidi. El producto turístico incluye el transporte desde Rurrenabaque hasta el albergue, alojamiento en cabañas construidas al estilo tradicional con baño privado, alimentación de fusión internacional-amazónica y recorridos guiados por comunarios que hablan quechua, español e inglés. Por otra parte, es de resaltar el manejo del emprendimiento que se realiza a nivel comunitario, habiendo llegado a sistemas de administración y calidad que son enmiendables en Bolivia. Chalalán, sin lugar a dudas, es el emprendimiento comunitario más exitoso de las tierras bajas.

Todo el proceso de gestión implicó que el personal haya sido capacitado en gestión empresarial, administración, contabilidad, mercadeo, ventas, atención al cliente, prepa-

ración de alimentos y bebidas, guía turística, historia natural, interpretación ambiental, inglés, primeros auxilios, rescate, cartografía y navegación.

El albergue ha sido construido a orillas de la magnífica Laguna Chalalán, usando materiales locales, respetando el entorno natural y rescatando las características tradicionales de construcción propias de la comunidad. El diseño y distribución de las diferentes instalaciones del albergue ha sido pensado y planificado en cada detalle, aprovechando los amplios conocimientos sobre las bondades de la selva; es así que se pueden apreciar en su arquitectura y construcción paredes de palmera chonta, interiores recubiertos con esteras, techos con hojas de jatata y pisos de madera noble, lo que hace del albergue un sitio exclusivo e incomparable.

El servicio de alimentación es de primer nivel y combina la cocina local, nacional e internacional. Las comidas están acompañadas de deliciosos jugos naturales de frutas de temporada. El turista también puede solicitar una dieta especial en caso de ser vegetariano.

Las embarcaciones son confortables y seguras para el viaje, mismo que recorre los ríos Beni (Cañón del Bala) y Tuíchi. Estas embarcaciones están provistas de techos, sillones cómodos, chalecos salvavidas, ponchos de agua y botiquín de primeros auxilios. Cada motorizado tiene capacidad para diez personas. Para la realización de actividades en la laguna, se cuenta con canoas rústicas de estilo tradicional, las cuales han sido hechas por manos de artesanos de la comunidad. Su sólida estructura puede llevar hasta seis personas cómodamente sentadas y disfrutando de las bondades y maravillas de la mágica Laguna Chalalán.

(Ministerio de Culturas y Turismo 2015)

LOS CAMINOS VIVOS

El análisis de la profundidad histórica del *Qhapaq Ñan* es fundamental para entender el proceso diacrónico de las poblaciones antiguas, tanto en los Andes como en otras ecorregiones. Dicho análisis debe hacerse en el marco de su tratamiento como un legado material prehispánico que brinda la posibilidad de analizar la historia antigua desde una perspectiva de integración, conocida como Tawantinsuyu, antes de la Colonia. El hecho de documentar una vía que empieza al Sureste de Colombia y que pasa por Ecuador, Perú, Bolivia y termina al Sur, en Argentina y Chile, muestra un efecto integrador macro-regional que fue superado solamente por la división geopolítica que actualmente se observa en Sudamérica. Dentro de esa visión de integración, se reúnen nuevamente seis Estados independientes para estrechar los lazos de hermandad producto de un pasado común.

Durante el proceso expansivo de los Incas, el territorio alto andino y los valles de Bolivia eran el escenario de una compleja realidad multiétnica conformada por varios grupos, los cuales tenían cabeceras en el altiplano y territorios localizados en otras regiones. Los mapas de poblamiento del altiplano para el siglo XVI, elaborados por Thierry Saignes (1986) y Theresse Bouysse Cassagne (1987), muestran este complejo mosaico. De acuerdo con estas representaciones gráficas, varios grupos cubrían el Altiplano: los Lupaca y Pacajes, la porción occidental del lago Titicaca y parte del Altiplano Norte; los Carangas, Soras, Casayas y Quillacas – Azanaques, el Altiplano Central; y los Lípez, el Altiplano Sur. Los valles, además de tener pobladores de los grupos de altura, presentaban territorios continuos, discontinuos, islas y mosaicos multiétnicos con grupos mayoritarios de la llamada confederación Charcas: Charcas, Cara Caras, Visijsas y Chichas (Op cit.).

Muchos de esos grupos que encontraron los Incas fueron producto de largas tradiciones que se remontaban a tiempos más antiguos y que estaban muy arraigadas en su territorio. Una de las tradiciones que más influencia tuvo a nivel cultural fue Tiwanaku, el primer desarrollo estatal de esta parte de los Andes (Albarracín-Jordán 1996). Tiwanaku había desarrollado un esquema territorial que le permitía el acceso a ciertos productos provenientes de otras regiones,

lo cual no implicó una expansión territorial, sino el establecimiento de enclaves (Goldstein 1989). A partir de estos enclaves se posibilitaba la movilización de los productos desde las tierras bajas hasta la costa, pasando por el altiplano (Berenguer 2000).

Es importante recalcar que la planificación y el uso vial prehispánico se dio incluso antes de Tiwanaku, ya en el período Formativo (600 a.C. aprox.). En distintas regiones se crearon redes de articulación con distintos fines y usos, las cuales se manejaban a nivel local; posteriormente esta articulación fue plasmada en un nivel regional, con Tiwanaku, e interregional, con los Incas.

Los desarrollos posteriores a Tiwanaku, si bien no contaron con organización estatal, mantuvieron muchas de las características de la movilización precedente. Cuando los Incas llegaron, existía ya en los Andes Centro - Sur una lógica de movimiento que fue adoptada también por el Imperio, tanto para la movilización de bienes de prestigio (psicotrópicos, coca, plantas curativas) y de consumo (sal, maíz), como para la conquista de los distintos pueblos (Schreiber 1992). Sin embargo, es importante remarcar que la movilización precedente enfatizaba el movimiento transversal a partir de redes de caminos y vías que fueron utilizadas por mucho tiempo. Ese aspecto responde a principios básicos de autoabastecimiento entre poblaciones de diferentes ecorregiones, en la lógica del intercambio de productos, denominada trueque en ciertos contextos. Algunas de estas vías, enfocadas como rutas, son las que se han presentado en este volumen.

Siglos después de toda la dinámica de Tiwanaku y de los pueblos que habitaban el territorio alto andino y los valles de Bolivia, el Imperio Inca consolidó y mejoró algunos de estos caminos en cuanto a su construcción formal. Las redes fueron sistematizadas en un movimiento Norte - Sur que tenía por objetivo la movilización directa de los bienes, dando lugar al *Qhapaq Ñan* como la vía más directa para llegar a Cuzco. Debido a esto es que el *Qhapaq Ñan* fue denominado también *Inca Ñan* y *Camino Real*, haciendo alusión a la formalización de las vías que se ejecutó durante el último periodo prehispánico.

Dicha formalización implicó también la implementación de un sistema de tambos y postas, así como un conjunto de estructuras y equipamiento que permitieron un mejor control territorial, demográfico, político, ideológico y económico (*chaskiwasis*, *kallankas*, *qollqas*, santuarios de altura, *apachetas*, etc.) de los grupos locales.

Fueron los Incas quienes hicieron del *Qhapaq Ñan* una red caminera que abarcó gran parte del continente sudamericano que, desde Cuzco, se desprendía y articulaba los cuatro puntos cardinales del Tawantinsuyu.

Al respecto, una cita del cronista Bernabé Cobo es muy explícita al mencionar:

[...] andando pacificando la tierra de los Charcas, le vinieron mensajes de las remotas provincias de Tucumán, enviados de los Señores déllos, que en nombre déllos le dieron la obediencia; y el Inca envió allá gobernadores y mitimaes que les enseñasen los usos y leyes de su reino. Y teniendo noticia de las grandes provincias de Chile, hizo abrir camino para ellos por la provincia de los Lipes, que con la última de su reino; y envió para conquistarles un ejército de más de dos cientos mil soldados (Cobo [1653] 1893: 261).

Otra cita del cronista Cieza de León menciona:

Una de las cosas de que yo más me admiré, contemplando y notando las cosas deste reino, fue pensar cómo y de qué manera se pudieron hacer caminos tan grandes y soberbios como por él vemos, y que fuerzas de hombres bastáran a los hacer, y con que herramientas y estrumentos pudieron allanar los montes y quebrantar las peñas, para hacerlos tan anchos y buenos como están [...] (Cieza de León [1553] 1974: 16).

Durante los primeros años de la Colonia, el *Qhapaq Ñan* parece haber sufrido una etapa de abandono y deterioro, provocada por el fin abrupto de un proyecto político panandino el cual, a su vez, justificaba un proyecto vial de semejantes dimensiones. Para la formalización y mantenimiento de muchos de estos caminos, durante el Imperio Inca se había generado una estructura social que proporcionó mano de obra, como parte del aporte de las poblaciones sometidas al Imperio.

Durante la Colonia, la existencia de una red de caminos hacia las diferentes regiones de esta parte del Nuevo Mundo posibilitó la avanzada de los colonizadores, tanto en los Andes como en la Amazonía y el Chaco. De la misma forma, las reducciones implementadas por ese nuevo orden estuvieron relacionadas a las vías principales; en ellas se fundaron ciudades y pueblos importantes donde los españoles

erigieron iglesias y reasentaron a poblaciones de diferentes procedencias. Todo esto muestra que las vías prehispánicas fueron reestructuradas y se adecuaron a los fines económicos y políticos del nuevo orden colonial, posteriormente virreinal (Martínez 2009: 29). En síntesis, el sistema vial fue adaptado a una estructura fundamentada en la producción mercantil y la extracción de minerales, aunque parte de su historia quedó en la memoria oral de las poblaciones relacionadas a esas vías.

Como señala Martínez (2009), con el advenimiento y conformación de la República en el siglo XIX, las estructuras territoriales no presentaron grandes cambios. La lógica extractivista se mantuvo; pero, sobre todo, vinculada a la producción de la tierra: se implementaron redes ferroviarias y las primeras carreteras para la extracción y exportación de productos. No se debe olvidar que hasta la época de la Independencia no existían caminos carreteros, ya que las autoridades coloniales no se habían dedicado a construirlos; este proceso fue iniciado por Simón Bolívar (Araujo 1892). La preocupación local por la construcción de nuevas vías de comunicación fue importante, ya que denota el uso y mejoramiento de las vías antiguas. Esas nuevas vías aprovecharon –en una gran mayoría– la estratégica ubicación de los caminos prehispánicos del *Qhapaq Ñan* y las sendas de llameros para sobreponerse a ellos. Uno de los ejemplos más claros es la vía troncal que une La Paz con Oruro, la cual parece –en gran parte– haber sido construida sobre el camino antiguo. La explicación a todo ello, aspecto abordado en varios de los capítulos de este volumen, es que se trata de las vías más directas y su posicionamiento en el paisaje es inmejorable.

Las postas republicanas fueron los centros de convergencia del correo y la comunicación del país. Al no tener caminos carreteros hasta el decreto de Bolívar en 1825, es posible suponer que las postas coloniales –sobre las cuales se establecieron las postas republicanas– se hubieran establecido sobre postas, tambos o *chasquiwasis* prehispánicos. En ese entendido, la ley del 11 de noviembre de 1908 disponía en su artículo 3°:

Que las estaciones o postas se hallan situadas a una distancia de 20 a 40 kilómetros, y en ellas se encuentran remudas de animales en la época de servicio.

Este es otro ejemplo de cómo la planificación y la infraestructura prehispánicas fueron utilizadas varios siglos después de su concepción y construcción.

Dada toda esta sucesión de hechos históricos, el *Qhapaq Ñan* o Sistema Vial Andino en Bolivia, llega a la actualidad bajo distintos niveles de conservación. Gran parte del eje troncal fue destruido y/o sobrepuesto por carreteras vehiculares

modernas; otra parte quedó en el abandono por falta de mantenimiento desde la época colonial. Una pequeña red de caminos se encuentra medianamente conservada, pero es constantemente modificada, ya que actualmente se utiliza como caminos de herradura. Son contados los segmentos conservados que hoy en día funcionan para prácticas e industrias de este tiempo, tales como el turismo. Sin embargo, la memoria oral da muchas luces sobre la ubicación de las sendas y caminos antiguos, pues las poblaciones locales vienen recordando sus caminos desde hace generaciones. En vista de ello, aunque se nota una constante transformación física de las vías, su uso actual muestra una pervivencia de siglos, aspecto que es muy relevante y que permite hablar de los «Caminos Vivos».

Precisamente por ello, este trabajo enfatiza el análisis del *Qhapaq Ñan* desde una perspectiva diacrónica, e incluso anacrónica, que rebasa la impronta Inca que se le da al Sistema Vial Andino. La investigación sale de la conceptualización del camino principal como eje, proponiendo la consideración de redes, a las cuales se denomina rutas. Es importante considerar que el movimiento de ciertos productos de prestigio y de consumo, tales como la coca, la sal y el maíz, generaron el movimiento de poblaciones mucho antes de la expansión de los Incas. Como se observa en el texto, la presencia de Tiwanaku como el más importante desarrollo estatal en los Andes Centro-Sur, condicionó la consolidación de las vías de movimiento de bienes y productos.

Este aspecto se hace muy evidente en la Ruta de los Médicos Herbolarios, en la cual se advierte la movilización de plantas, pero también de conocimientos transportados por los denominados kallawayas. Dichos saberes fueron aprovechados en tiempos de Tiwanaku y enarbolados durante la presencia Inca, teniendo los kallawayas -durante este último periodo- un estatus de privilegio.

Similar situación se advierte en el acceso a la coca, promovido por Tiwanaku hacia la región de Yungas. La construcción y establecimiento de Pasto Grande denota la relevancia que este recurso tuvo desde tiempos de Tiwanaku hasta nuestros días. Si bien los Incas formalizaron los caminos, construyendo monumentales vías de tránsito, solo estaban aprovechando el conocimiento local sobre un tipo de movilización que se estableció alrededor del 600 d.C.

En ese mismo sentido, y casi por el mismo tiempo, se puede hablar del transporte de maíz y de sal, recursos centrales para la vida doméstica y ritual de los antiguos habitantes de los Andes. En ese entendido, la Ruta de la Sal y la Ruta del Maíz reconstruyen un tipo de movilización transversal en el territorio, promoviendo el intercambio de productos desde el altiplano hasta los valles mesotermos. Al parecer, dicho movimiento -a partir de caravanas de llamas- llegaba hasta la costa y hasta las tierras bajas. El establecimiento

de ferias, como reminiscencia del intercambio de productos provenientes de diferentes ecoregiones, es un producto socio-económico de una tradición de larga data que aún hoy está vigente.

El ámbito cultural, tanto en el pasado como en la actualidad, está marcado por una tradición ritual inherente al habitante andino. Es por ello que los cerros, ríos y lagos tienen una significación muy especial dentro del protocolo ritual, siendo el lago Titicaca una de las deidades naturales más reconocidas a nivel regional. En ese contexto, la Ruta del Lago Sagrado, revaloriza la ritualidad desarrollada en el Titicaca desde antes de Tiwanaku. Los datos arqueológicos y etnohistóricos muestran que la presencia de sitios rituales monumentales en la Isla del Sol fue una formalización que los Incas hicieron de santuarios más antiguos.

Por último, la Ruta del Gran Paitití pretende rescatar el relacionamiento interregional entre pueblos andinos y poblaciones de tierras bajas, a través del conocido mito de El Dorado. Las sendas y rutas de tránsito hacia la Amazonía y al Chaco fueron de gran valor en tiempos prehispánicos, no solo por el deseado acceso al mítico escondite de oro, sino por la rica complementariedad de recursos que ofrecen estos territorios.

Es así como todas las características descritas en los capítulos de este volumen muestran al *Qhapaq Ñan* como una red de caminos vivos y de integración cultural y ecológica que pervivió, a través del tiempo, en el imaginario colectivo de las poblaciones, siendo el origen de muchos mitos, leyendas y tradiciones locales a lo largo de su extensión. Su recorrido por seis países denota un intento de integración que en la actualidad puede dinamizar e interrelacionar a las poblaciones herederas de una cultura viva -material e inmaterial- que sobrevivió en las prácticas de las comunidades asociadas a los caminos. Investigarlo, preservarlo, recorrerlo y mantenerlo vivo en la memoria de las poblaciones, debe ser una de las tareas fundamentales de los encargados de su estudio.

El *Qhapaq Ñan* expresó una manera de concebir y manejar un territorio que ha sufrido cambios históricos intensos, pero cuyas partes aún mantienen vivo su valor y funcionalidad. Su protección y conservación trasciende la dimensión monumental y arqueológica e involucra la gestión del territorio desde una concepción patrimonial y paisajística (Martínez 2009: 21). En este contexto, resultó muy importante incluir la perspectiva de los actores locales, como usuarios de algunas de estas vías o como fuentes de información sobre ellas. En ese marco, el aporte de Bolivia al estudio del *Qhapaq Ñan* consiste en entender la dinámica de movilidad y de uso de estos caminos antes de los Incas para comprobar su uso hasta nuestros días. Entender la transversalidad del acceso de recursos permite también establecer canales de integración al interior de nuestro país,

logrando el empoderamiento cultural de los actores locales como actuales usuarios del *Qhapaq Ñan*.

Este trabajo es un aporte inicial a toda la potencialidad que tiene el estudio del *Qhapaq Ñan* en Bolivia. Su estudio en el pasado tal vez estuvo ligado únicamente a su aspecto patrimonial; sin embargo, lograr una visión integral de esta materialidad podrá brindar un mejor conocimiento, no solo

en el ámbito de la investigación, sino también a nivel de las poblaciones que actualmente conviven con sus vestigios y todavía caminan por esas vías.



Carretera asfaltada de ingreso a Totora - Cochabamba.
(Foto: ACUDE SRL)

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ABSI, Pascale

- 2005 *Los ministros del Diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*, La Paz, IRD, IFEA, Embajada de Francia en Bolivia y PIEB.

ACCIONA – OCTÁGONO

- 2015 Informe Final *Diagnóstico Arqueológico carretera Escoma - Charazani*, en informe interno presentado a la Administradora Boliviana de Carreteras (ABC), La Paz.

ACOSTA, José

- 1968 *Historia Natural y Moral de las Indias (1590)*. En *Las obras del padre José de Acosta*. Biblioteca de autores españoles, tomo 73, pp. 1-247. Madrid, Atlas.

ACUDE SRL

- 2018 Producto 4. *Documento de georreferenciación en terreno - Documento sistematizado del ámbito turístico en terreno*, documento interno Ministerio de Culturas y Turismo/PNUD, La Paz.

AGÜERO, Carolina

- 2007 «Los textiles de Pulacayo y las relaciones entre Tiwanaku y San Pedro de Atacama». En *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 12, N°1, pp. 85-98, Santiago de Chile.

AGUILÓ, Federico

- 1985 «La fiesta de Santa Vera Cruz en Proceso de Cambio», en Revista *Nuevamérica*, N°3, Itinerario, Cochabamba. Octubre 1985.

ALBARRACÍN-JORDÁN, Juan

- 1996 *Tiwanaku: Arqueología Regional y Dinámica Segmentaria*, La Paz, Plural Editores.

ALBÓ, Xavier

- 2007 *Diversidad cultural en Bolivia. Estado, desarrollo rural y culturas*, Sucre, ACLO.

ALCONINI, Sonia

- 2011 «Imperial marginality and frontier: Kallawayas and Chunchos in the eastern Inka borders», en *final project report*, 2006-2010, submitted to the National Science Foundations, award N° 0635342.
2013 «El territorio Kallawayas y el taller alfarero de Milliraya: evaluación de la producción, distribución e intercambio interregional de la cerámica inka Provincial», en *Chungara Revista de Antropología Chilena*, Vol. 45, N°2.

ALCONINI, Sonia (editora)

- 2008 «El Inkario en los Valles del Sur Andino Boliviano: Los Yamparas, entre la arqueología y etnohistoria», en *BAR International Series*, N°1868, South American Archaeology Series, Oxford.

ANDERSON, Karen

- 2009 «Tiwanaku influence on local drinking patterns in Cochabamba, Bolivia», en *Drink, Power, and Society in the Andes*, editado por J. Jennings y B.J. Bowser, pp. 167-199. Gainesville, University Press of Florida.

ANTEZANA, Valeria

- 2014 «Valoración turística de la feria y festival internacional del charango en el municipio de Aiquile - Cochabamba en la actualidad», proyecto de Grado, Carrera de Turismo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA, La Paz.

APAZA, Ignacio

- 1986 «Peculiaridades del idioma Aymara en la región del Salar y Uyuni», informe preliminar presentado en el *simposio de Literatura y Lingüística nativas*, departamento de Etnolingüística, área de Investigaciones, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz.

ARAUJO, Macedonio

- 1892 «Vías de comunicación del Departamento de Potosí», en *Monografía del Departamento de Potosí*, Capítulo XIV, Potosí, El Tiempo.

ARGUEDAS, José María

1966 *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración Quechua recogida por Francisco de Ávila [1598]*, Lima, Ed. Universidad Antonio Ruiz de Montoya

ARMENTIA, Nicolás

1905 *Descripción del Territorio de las Misiones Franciscanas de Apolobamba, por Otro nombre, Frontera de Caupolicán*, Tip. Artística - Ayacucho, La Paz.

ARNOLD, Denisse

2016 «Más allá de lo andino. Repensando Tiwanaku desde tierras bajas», en *Textos Antropológicos*, Vol. 17, N°1, Carreras de Antropología y Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, UMSA, La Paz.

ARNOLD, Denise y YAPITA, Juan de Dios

1992 *Hacia un orden de las cosas, tres pistas de los andes meridionales*, La Paz, Hisbol/ILCA.

1998 *Río de vellón y río de canto, cantar a los animales una poética andina de la creación*, La Paz, ILCA/Hisbol.

ARNOLD, Denise y ESPEJO, Elvira

2012 *Ciencia de tejer en los Andes: estructuras y técnicas de faz de urdimbre*, La Paz, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

AVILÉS, Sonia

2008 *Qhapaqñan, caminos sagrados de los Inkas*, La Paz, CIMA Editores.

2010 «Caminos Antiguos del Nuevo Mundo, Bolivia – Sudamérica, 6 Siglos XIV – XVII A través de fuentes arqueológicas y Etnohistóricas», en tesis de Doctorado, Università di Bologna.

BALLIVIÁN, Julio; GOYTIA, Andrea y MICHEL, Marcos

2010 «El Qhapaq Ñan Urco y los tambos de Machaca, Caquiaviri y Caquingora. Aproximación Arqueológica», en *Memorias de la XIV Reunión Anual de Etnología*, MUSEF, La Paz.

BANDELIER, Adolph

1910 «The islands of Titicaca and Koati», Ed. The Hispanic Society of America, New York.

BARTOLO, Luis; CABELLOS, Juliza; GAVIEDEA, Alicia y HOYOS, Carlos

2013 *Efecto el vacío en la absorbancia y el grado alcohólico en dos tipos de 'Chicha de Jora'*, Trujillo, Escuela de Ingeniería Agroindustrial, Universidad Nacional de Trujillo.

BASTIEN, Joseph

1985 *La Montaña del Cóndor: Metáfora y ritual en un ayllu andino*, La Paz, Hisbol.

BAUER, Brian y STANISH, Charles

2001 *Ritual and Pilgrimage in the Ancient Andes: The Islands of the Sun and the Moon*, Austin, University of Texas Press.

BENGTTSSON, Lisbet y AVILÉS, Sonia

2002 Proyecto «Contactos Prehistóricos entre los Andes y la Amazonía», en *informe a UNAR* de la primera fase de trabajo de campo en Bolivia, Agosto - Octubre de 2001, documentos internos UNAR, Unidad Nacional de Arqueología y Göteborgs Universitet, Göteborg y La Paz.

BENNETT, Wendell

1936 *Excavations in Bolivia*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 35, American Museum of Natural History, New York.

BERDONCES, Josep Luis

2015 *Guía de las plantas psicoactivas. Historia, uso y aplicación: estimulantes, calmantes y alucinógenas*, Barcelona, Invisible.

BERENGUER, José

2000 *Tiwanaku. Señores del lago sagrado*, Santiago, Banco de Chile.

BERTONIO, P. Ludovico

[1612] 1974 *Vocabulario de lengua Aymara*, CERES, IFEA y MUSEF, La Paz.

BERMANN, Marc

- 1995 «Formative Period Settlement Hierarchy and Political Economy in La Joya, Oruro», en ponencia presentada en *60th Annual Meeting of the Society for American Archeology*, Minneapolis, Minnessota.

BERMANN, Marc y ESTÉVEZ, José

- 1993 «Jachakala: A new archaeological complex of the Department of Oruro, Bolivia», en *Annals of Carnegie Museum*, 62 (4): 311-340.
1995 «Domestic Artifact Assemblages and Ritual Activities in the Bolivian Formative», en *Journal of Field Archeology*, 22 (3): 389-98.

BETANZOS, Juan de

- [1576] 1880 *Suma y Narraciones de los Incas*, Madrid, Biblioteca Nacional de España.

BRANISA, Leonardo

- 1953 «Un nuevo estilo de cerámica precolombina de Chuquisaca. Mojocoya tricolor» en *Arqueología Boliviana*, primera Mesa Redonda, La Paz, Biblioteca Paceña - Alcaldía Municipal.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse

- 1986 *Urco and Uma: aymara concepts of space. En: Anthropological History of Andean Politics*. John Murra, Jacques Revel y Nathan Watchtel comps. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 201 - 227
1987 *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*, La Paz, Hisbol/IFEA.
2017 «Las minas de oro de los Incas, el sol y las culturas del Collasuyu» en *l'Or des Incas*, Musée du Quai Branlyseptembre 2015, bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines, Vol. 46, N°1, pp. 1-39.

BOZA, J.

- 2017 *La Sal en la Alimentación Humana*, Consejo Superior de Investigaciones científicas de la Academia de ciencia Veterinarias de Andalucía Oriental.

BROWMAN, David

- 1981 «New light on Andean Tiwanaku», en *American Scientist*, 69(4): 408-419

CALLA MALDONADO, Sergio

- 2007 «El camino Precolombino de Yunga Cruz: Un Patrimonio del departamento de La Paz», en Revista *Habitat*, La Paz.

CAPRILES, José y FLORES BEDREGAL, Eliana

- 2002 *The economic, symbolic, and social importance of the 'keñua' (Polylepis spp.) during prehispanic times in the Andean highlands of Bolivia*, Ecotropica, 8: 225-231.

CARTER, William y MAMANI, Mauricio

- 1982 *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*, La Paz, Juventud.

CASTRO DE MATA, Ramiro

- 2003 *Inventario de la coca*, Academia Nacional de Historia, Lima, CEDRO.

CEPA

- 2018 «Algunas reflexiones sobre la feria del Jampi», en Revista *Chiwanku*, N°17, Centro de Ecología y Pueblos Andinos, Oruro.

CÉSPEDES, Ricardo

- 2001 «Excavaciones arqueológicas en Piñami», en Boletín *INIAN – Museo*, Serie Arqueología Boliviana 9, Cochabamba.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

- [1553] 1974 *Crónica del Perú, el señorío de los incas* en *Colección Clásica*, N°226, Fundación Biblioteca Ayacucho.

CLAROS, Edwin

- 2011 «Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana», en Revista *Ciencia y Cultura*, N°27, UCB, La Paz.

CLASTRES, Pierre

- 1980 *Investigaciones en Antropología Política*, París, GEDISA.

- COBEN, Lawrence
2012 *Theaters of Power: Inka Imperial Performance*. Tesis de Doctorado de la Universidad de Pennsylvania, Pennsylvania.
- COBO, Bernabé
[1653] 1956 «Historia del Nuevo Mundo», en *Obras del padre Bernabé Cobo* (edición de F. Mateos), Biblioteca de Autores Españoles XCI-XCII, Madrid, Atlas.
- COMBÈS, Isabelle y TYULENEVA, Vera (editoras)
2011 «Paititi. Ensayos y documentos», en *Scripta Autochtona* 8, Instituto de Misionología, Cochabamba, Itinerarios.
- CONDARCO, Carola
2001 «Verticalidad e intercambio en dos asentamientos humanos de la cuenca de Paria», en informe final del *Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB)*, Convocatoria Regional Oruro 1999, Oruro.
- CONDARCO, Carola; HUARACHI M., Edgar y VARGAS R., Mile
2002 *Tras las huellas del tambo real de Paría*, La Paz, PIEB.
- CONDARCO, Ramiro y MURRA, John
1987 *La Teoría de la complementariedad Eco-Simbiótica*, La Paz, Hisbol.
- CORDERO, Gregorio
1967 «Valioso testimonio arqueológico», en *Niño Korin – Charazani, Khana* 1 (38): pp. 139-144.
- COSTILLA, Julia
2008 *El milagro en la construcción del culto a nuestra señora de Copacabana (Virreinato del Perú 1582-1651)*, Etnohistoria, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.
- CRUZ, Pablo
2001 «Patrice Lecoq. Uyuni Préhispanique. Archéologie de la Cordillère Intersalar (Sud-Ouest Bolivien)», en *bulletin de l'Institut français d'études andines*, 30 (1), 08 abril 2000, URL: <http://journals.openedition.org/bifea/7364>.
- CUBA QUISPE, Simón
2000 «Las fiestas religiosas de la ciudad de La Paz 1848 - 1900», en tesis de Licenciatura la carrera de Historia, Facultad de Humanidades y C.C. E.E., UMSA, La Paz.
- CHÁVEZ, Sergio
2004 *The Yaya-Mama Religious Tradition as an Antecedent of Tiwanaku. Tiwanaku; ancestors of the inca*, ed. Margaret Young-Sánchez, Denver Art Museum and University of Nebraska Press, Lincoln and London.
- CHÁVEZ, Juan Carlos
2010 «Kalla Kallan, un Centro de interacción Yunga – Kallawayá – Tiwanaku en los valles de Charazani - Curva durante el Horizonte Medio (a.C. 500 - 1150 d.C.)», en tesis de Licenciatura, carrera de Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, UMSA, La Paz.
- CHURCH, George
1901 «Northern Bolivia and President Pando's new map», en *The geographical journal*, 18(2), pp. 144-153.
- D'ALTROY, Terence
1992 *Provincial power in the Inka Empire*, Smithsonian Institution Press, Washington, DC.
- DE LA CALANCHA, Antonio
1639 *Coronica Moralizada del Orden de San Avgvstin en el Perv, con Svcesos egenplares en esta Monarqvía*, Impreso por Pedro Lacavalleria, Barcelona.
- DE LAS CASAS, Bartolomé
[1566] 2006 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Medellín, Ed. Universidad de Antioquia.
- DE SALAS, Baltazar
[1618] 1901 *Copacabana de los Incas. Documentos auto-lingüísticos e isografiados del Aymáru – Aymára. Protógonos de los preamericanos*, publicado por Jesús Vizcarra Fabre, La Paz.

DI COSIMO, Patrizia

- 2007 «El gran valle sagrado del Chungamayuy las ciudadelas perdidas en el Sur Yungas», en informe presentado a la UNAR, La Paz.
- 2014 «La ocupación de los valles de Chungamayuy (Sud Yungas) a través de los materiales y un documento colonial», en ponencia presentada al 3er Congreso de Arqueología de Bolivia, La Paz.

DI COSIMO, Patrizia y CASTELLÓN, William

- 2012 «Caminando por antiguas y nuevas rutas: 10 años del Proyecto Takesi en el Sud Yungas de La Paz», en *Gente Común/Proyecto Takesi/Embajada de Italia*, La Paz.

DORADO S., Claudia

- 1996 «Kallawayas el mundo oculto de la medicina andina, Periódico boliviano bajo la Lupa, Amargura y aciertos de la prensa», en *Revista de nuestros tiempos*, N°6.

EARLE, Thimoty

- 1989 «Impact of Inka conquest on local technology in the Upper Mantaro Valley, Peru», en *What's New*, S. E. Van der Leeuw and R. Torrence (eds.), pp. 107-139.

EARLE, Thimoty y D'ALTROY, Terence

- 1985 «Staple finance, wealth finance and storage in the Inka political economy», en *Current Anthropology*, 26: 187-206.

ERICKSON, Clark

- 1999 «Agricultura en camellones prehispánicos en las tierras bajas de Bolivia: posibilidades de desarrollo en el trópico húmedo. Los camellones y chinampas tropicales», en *Memorias del Simposio – Taller Internacional sobre Camellones y Chinampas Tropicales*, compilado por Juan José Jiménez-Osornio y Veronique M. Rorive, Mérida, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.
- 2000 «Los caminos prehispánicos de la Amazonía boliviana», en *Caminos precolombinos: las vías, los ingenieros y los viajeros*, editado por Leonor Herrera y Marianne Cardale de Schrimpf, pp. 15-42, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

ESCALANTE, Javier

- 1997 *Arquitectura Prehispánica en los Andes bolivianos*, La Paz, Producciones CIMA.

ESTÉVEZ, José

- 1988 «Evidencias de asentamientos precolombinos en las provincias de Sud Yungas y Murillo», en *Arqueología Boliviana*, N°3, pp. 83-106.
- 2007 *La red vial prehispánica de Bolivia*, documento inédito, Unidad Nacional de Arqueología, La Paz.
- 1992 «Pasto Grande: centro productivo Tiwanaku e Inka en las Sud Yungas bolivianas», en *Gaceta Arqueológica Andina*, VI (21): 109-137.
- 2005 «La red vial prehispánica de Bolivia», en *Sexta Reunión Internacional de expertos sobre el proceso de nominación del Qhapaq Ñan como Patrimonio Mundial*, Buenos Aires.

ESPINOZA, Ricardo

- 2006 *La Gran Ruta Inca - El Capaq Ñan*, Lima, Petroperú.

EVANS, J. W.

- 1903 «Expedition to Caupolicán, Bolivia 1901-1902», en *Geographical Journal*, 22, pp. 601-646, Londres.

FELDMAN, Leonardo

- 2011 «Coca y wachuma, sus significados en la cultura andina y en Lima», en tesis para optar el grado de Doctor en las Ciencias Sociales con especialidad en Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 2001 *Testimonio Kallawayaya. Medicina indígena en la ciudad de la Paz (Bolivia)*, Asclepio, Vol. LIII-1, La Mancha, Universidad de Castilla.

FLORES, Eugenia

- 2016 «Las artes de leer e interpretar las hojas de coca», en *Revista de antropología y arte Campinaa*, ARTIGOS/PROA N°06, pp. 141-160.
- 2017 «La coca y los modos de hacer: una aproximación etnográfica a la agencia de la planta en terapias y rituales populares de Salta», en tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, departamento de Postgrado, programa de Doctorado área Antropología, Universidad de Buenos Aires.

FRONTAURA-ARGANDOÑA, María
1935 *Mitología Aymara-Quechua*, Ed. América, La Paz.

GABELMANN, Olga
2015 *Caminando con llamas. Caravanas actuales y analogías para el tráfico e intercambio prehispánico en Bolivia*, estudios sociales del NOA N° 15, Instituto Interdisciplinario Tilcara, UBA, Buenos Aires.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1609 *Los comentarios reales de los incas*, primera parte, Lisboa.
GAVIRA, María Concepción
2005 *Historia de una crisis: La minería en Oruro a fines del periodo Colonial*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos.

GIRAULT, Louis
1987 *Kallawayas. Curanderos itinerantes de los Andes. Investigación sobre prácticas medicinales y mágicas*, UNICEF – OPS - PL, La Paz, ORSTOM.
S/f *Mundo Cultural de los Kallawayas. Religión y Magia*, <http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo/etnias/digital/106000408.pdf>.

GOBIERNO AUTÓNOMO DEPARTAMENTAL DE LA PAZ
2012 *Registro de música y danza autónomo del departamento de La Paz*, La Paz, Secretaría Departamental de desarrollo económico y transformación Industrial, Dirección de Turismo y Culturas.
2013 *La Paz al Mundo Turismo de Diversidad*. La Paz, Secretaría Departamental de Desarrollo Económico y Transformación Industrial - Dirección de Culturas y Turismo - Unidad de Turismo.

GOLDSTEIN, Paul
1989 *Omo a Tiwanaku, Provincial Center in Moquegua, Peru*. Tesis de Doctorado inédita, Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago.

GUERRA, Luis
1995 *Preámbulo a la arqueología de Wankarani*, serie Nosotros, Oruro, CEPIDAS.

GUTIÉRREZ, Daniel
2005 «Reconocimiento arqueológico de la Gran Ruta Inca Tramo: Tahua - Paso del Inca (departamento de Potosí)», en *Informe de actividades*, documento interno no publicado, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas (IIAA) – SAVIA, La Paz.
2006 «Reconocimiento arqueológico de la Gran Ruta Inca Tramo: Villa Alota - Volcán Licancabur», en *Informe de actividades*, documento interno no publicado. Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas (IIAA) – SAVIA, La Paz.
2012 «El Camino Precolombino Paria-Tapacarí: Una aproximación arqueológica al sistema de tambos incas a través de los sitios Pisakheri Tambo y Huaylla Tambo», en tesis de Maestría, Institut für Archäologie und Kulturanthropologie, Abteilung für Altamerikanistik, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

HARRIS, Olivia
1983 «Los Muertos y los Diablos entre los Laymi de Bolivia», en *Chungara Revista de Antropología Chilena*, N°11, pp. 135-152.
1987 *Economía Étnica*, La Paz, Hisbol.

HASTORE, Christine
1999 «Proyecto Arqueológico Taraco 1999. Excavaciones en Chiripa, Bolivia», en *Informe presentado a DINAAR*, La Paz.

HASTORE, Christine; STEADMAN, Lee; MOORE, Katherine; WHITEHEAD, William; KILLANCKEY, Kathryn; FRONTELA, Ruth; MACHICADO, Eduardo; ANTHONY, Nicole; BARE, Christine y BRUNO, María.
2008 «Proyecto Arqueológico Taraco: 2006 Excavaciones en Chiripa, Bolivia», en *informe presentado a la Dirección Nacional de Arqueología*, La Paz.

HECKENBERGER, Michael
1996 «War and Peace in the Shadow of Empire: Sociopolitical Change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia, a.C. 1400 - 2000», en tesis doctoral no publicada, Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh.

HISSINK, Karin y HAHN, Albert
2000 *Los Tacana. Datos sobre la historia de su civilización*, Apoyo para el Campesino indígena del Oriente Boliviano, Colección Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, La Paz, APCOB.

HOOPES, John

- 2009 «From Tiwanaku to Macchu Picchu: Ushnus and the architecture of creation», en *Tiwanaku, papers from the 2005 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Margaret Young-Sanchez (ed.), pp. 247-272, Denver.

HYSLOP, John

- 1984 *The Inca Road System: Studies in Archaeology*, St. Louis, Missouri, Academic Press.
1992 *Qhapaq Ñan, El sistema vial Andino* Lima, Cope.

JAIMES BETANCOURT, Carla

- 2010 «Hecho en Moxos: Mil años de alfarería en la Loma Salvatierra», en *XXIV Reunión Anual de Etnología, RAE 2010*, La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

JANUSEK, John

2008. *Ancient Tiwanaku*. Cambridge University Press.

JULIEN, Catherine

- 1983 *Hatunqolla: A view of Inca rule from the Lake Titicaca region*, Publications in Anthropology 15, University of California Press, California.

KORPISAARI, Anti y PÄRSSINEN, Marti

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

KORPISAARI, Antti; SAGÁRNAGA, Jédu; VILLANUEVA, Juan y Tania PATIÑO

- 2012 «Los depósitos de ofrendas tiwanakotas de la isla Pariti, lago Titicaca, Bolivia», en *Chungara Revista de Antropología Chilena*, Vol. 44, N°2, 2012, pp. 247-267.

La Patria

- 2013 *Pagador: donde el cerro Azanaque protege las riquezas de los forasteros*, 05-09-2013, Oruro.

LATHRAP, Donald

- 1970 *The Upper Amazon*, Londres, Praeger.

LECOQ, Patrice

- 1988 «Una ruta de la sal en el sud boliviano. Informe de viaje de trueque anual de una caravana de llamas», en *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, N°12, La Paz.
1999. «Uyuni Préhispanique. Archéologie de la Cordillère Intersalar (Sud-Ouest Bolivien)», en *Oxford: Paris Monographs in American Archaeology*, N°4, E. Taladoire (ed.), BAR International Series 798.327

LECOQ, Patrice y FIDEL, Sergio

- 2003 «Prendas simbólicas de camélidos y ritos agro-pastorales en el Sur de Bolivia», en *Textos Antropológicos*, Vol.14, N°1, La Paz.

LEVILLIER, Roberto

- 1976 *El Paititi, El Dorado y las Amazonas*, Buenos Aires, Emecé Editores.

LIMA, Pilar

- 2003 «Proyecto Sevaruyo», en *documento interno presentado al Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Antropológicas*, UMSA, La Paz.
2008 «Interculturalidad como estrategia de control político: La relación de los Inkas con los grupos locales del sur del lago Poopó», en *Arqueología de las Tierras Altas, Valles Interandinos y Tierras Bajas de Bolivia, Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia*, La Paz, UMSA/ PIEB/ ASDI-SAREC.

LOZA, Carmen B.

- 1984 «Los Quirua de los valles paceños: una tentativa de identificación en la época prehispánica», en *Revista Andina*, Tomo 2, N°2, Cuzco.
2009 «Los Secretos del Machaj Juyay-Kallawayaya», en *El Correo de la UNESCO*, Número Especial, París.

MAIDANA, Freddy Luis

- 2006 «La muerte: tradición y simbolismo», en *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena*, Tomo I, La Paz, ISEAT/ Plural editores.

MARTÍNEZ, Jenny

- 2008 «Dinámica de ocupación inca y preinca en los sitios Charazani, Pata-Karilaya y Pukarani en Curva, provincia Bautista Saavedra, departamento de La Paz», en tesis de Licenciatura, Carrera de Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, UMSA, La Paz.
- 2011 «Charazani Pata-Karilaya y Pukarani: Un Centro Administrativo Provincial», en *Textos Antropológicos*, 2011, Vol. 16, N°1, pp. 81-95, carreras de Antropología y Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, UMSA, La Paz.
- MEDINACELLI, Ximena
2010 *Sariri: Los Llameros y la construcción de la sociedad colonial*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MEDRANO HUAQUIRA, Sonia
2007 «Proceso de elaboración de la chicha de maíz (Zea Mays): Caso Municipio de Punata, Cliza, Arbieta, Sipe Sipe, Tapacarí e Independencia, del departamento de Cochabamba», en tesis de Grado, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias 'Dr. Martín Cárdenas', UMSS, Cochabamba.
- MELGAR i MONTAÑO, Adrián
1955 *Historia de Valle Grande, Mairana*. Imprenta Mercado Aguado, Santa Cruz de la Sierra.
- MEYERS, Albert
1993 «Trabajos arqueológicos en Samaipata», en boletín de la *Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia*, 7:48-58, temporada 1992, Santa Cruz de la Sierra.
- MEYERS, Albert; COMBÉS, Isabelle (Compiladores)
2015 *El fuerte de Samaipata. Estudios arqueológicos*, Biblioteca del Museo de Historia, Santa Cruz de la Sierra, Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.
- MEYERS, Rodica
2002 *Cuando el Sol Caminaba por la Tierra: Orígenes de la intermediación kallawayá*, La Paz, Plural Editores.
- MICHEL, Marcos
2011 «El Qhapaq Ñan o Camino Real Inka en Bolivia. Aproximación Arqueológica», en ponencia presentada en el 18vo. Foro de Ministros y Ministras de Cultura de América Latina/El Caribe, La Paz.
- MOHR, Karen
1988 «The significance of Chiripa in Lake Titicaca developments», en *Expedition: the magazine of the University, of Pennsylvania*, Vol. 30 N°3, pp. 17-26, Pennsylvania.
- MOLINA RIVERO, Ramiro
2006 *De memorias e identidades: Los Aymaras y Urus del Sur de Oruro*, La Paz, Sierpe.
- MONTAÑO ARAGÓN, Mario
1992 *Guía Etnográfica lingüística de Bolivia. (Tribus del Altiplano y valles)*, primera parte, Tomo 2, Editorial Don Bosco, La Paz.
- MORRIS, Craig
1992 *The technology of Highland Inka Food Storage. Inka Storage Systems*, Terry Y. LeVine (ed.), Londres, University of Oklahoma Press.
- MUÑOZ, María de los Ángeles
2010 «Arqueometría y trabajo interdisciplinario en el monumento arqueológico nacional Incallajta – Bolivia», en *Revista de Investigaciones Arqueológicas y Etnohistóricas Inka*, Año 1, Vol. 1, Imprenta Mary S.A.C., Lima.
- MUÑOZ MORÁN, Oscar
2017 *Todos los Santos: Tradición y ayllu andino. Departamento de Historia de América II (Antropología de América)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- MURRA, John
1972 *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos*. Ed. U. Hermilio Valdizán, Huanuco.
1975 «Un reyno aymara en 1567 y las autoridades étnicas tradicionales en el Alto Huallaga», en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, IEP.
1987 *El archipiélago Vertical Revisitado. La Teoría de la complementariedad vertical Eco-simbólica*, La Paz, Hisbol.
2002 *El Mundo Andino. Población, Medio Ambiente y Economía*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos IEP.
- MURÚA, Fray Martín de

NIELSEN, Axel

- 1999 «Tráfico de Caravanas en el sur de Bolivia: observaciones etnográficas e implicancias arqueológicas», en *Relaciones de la Argentina de Antropología XXII – XXIII*, Buenos Aires.

NORDENSKIÖLD, Erland

- 1913 «Urnengräber und Mounds im bolivianischen Flachland», en *Baessler-Archiv* 3 (6): pp. 205-255, Berlin

NIELSEN, Axel E; BERENGUER, José y SANHUEZA, Cecilia

- 2006 «El Qhapaq Ñan entre Atacama y Lipez», en *Intersecciones Antropología*, N°7, versión online.

OBLITAS, Poblete Enrique

- 1963 *Cultura Kallawayá*, La Paz, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre.
1978 *Cultura Kallawayá*, segunda edición, Talleres Gráficos Bolivianos, La Paz.

PACHECO, Gianella Gabriela

- 2014 «Producción de la Chicha de Maíz en la Huaca San Marcos», en tesis de Licenciatura en Arqueología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

PEREDES CANDIA, Antonio

- 1976 «Folklore en el Valle de Cochabamba: Dos fiestas populares», en *Fiestas Populares de Bolivia*, Tomo I, Imp. E. Burillo, La Paz.

PÄRSSINEN, Marti y Korpisaari, Anti (editoras)

- 2005 Pariti: *Isla, Misterio y Poder. El Tesoro Cerámico de la Cultura Tiwanaku*, República de Bolivia y República de Finlandia, Producciones CIMA, La Paz.

PÄRSSINEN, Marti y Korpisaari, Anti (editoras)

- 2003 *Andes orientales y Amazonia occidental. Ensayos entre la historia y arqueología de Bolivia, Brasil y Perú*, Producciones CIMA, La Paz.

PEASE, Franklin

- 1982 «The Formation of Tawantinsuyu: Mechanisms of Colonization and Relationship with Ethnic Groups», en *The Inka and Aztec States. 1400 - 1800. Anthropology and History*, New York, G. Collier et al. (eds.), Academic Press, 173-198.

PEREIRA, David

- 1981 «La red vial incaica en Cochabamba (un estudio arqueológico y etnohistórico)», en *Cuadernos de Investigación*, N°1, UMSS, Cochabamba.

PEREIRA, David y BROCKINGTON, Donald

- 2005 «Mojocoya y Grey Ware: Interacción espacial e intercambios entre la Amazonia, Chaco y Andes (0 al 600 d.C.)», en *Cuadernos de Investigación*, Serie Arqueológica 10, INIAM, UMSS, Cochabamba.

PEREIRA, David; MORRIS, Craig y SANZETENEA, Ramón

- 1994 Informe de *Excavaciones qollqas incaicas de Cotapachi y del tambo de Karalaus Pampa (Quillacollo - Cochabamba. Bolivia)*, Cochabamba, Instituto de Investigaciones Arqueológicas.

PLATT, Tristan

- 1976 «Espejos y Maíz: temas de la estructura simbólica andina», *Cuadernos de Investigación* 10, CIPCA, La Paz.
1980 «Espejos y maíz. El concepto de Yanatin entre los Machas de Bolivia», en *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
1987 «Calendarios Tributarios e Intervención Mercantil. La Articulación Estacional de los Ayllus de Lipez con el Mercado Minero Potosino (Siglo XIX)», en *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos*, O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (eds.), pp. 472-557, La Paz, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

PLATT, Tristan, BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse y HARRIS, Olivia

- 2006 «Qaraqara - Characa. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)», en *Historia antropológica de una confederación Aymara*, IFEA, Plural Editores, University of St. Andrews, University of London, Interamerican Foundation, FCBCB, La Paz.

POMA de AYALA, Guamán

[1778] 1980 *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, México, Editorial Siglo XXI.

PONCE SANGINÉS, Carlos

1970 «Las culturas Wankarani y Chiripa y su relación con Tiwanaku», en *Publicación No. 25*, Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, La Paz.

PREFECTURA DEL DEPARTAMENTO DE POTOSÍ – SAVIA

2005 *Identificación de potenciales áreas protegidas en el Departamento de Potosí. Una propuesta para la Gestión de la diversidad biológica de Potosí*, Prefectura de Potosí – SAVIA, La Paz, Plural.

PRESTA, Ana María

1995 *Espacio, Etnias, Frontera: Atenuaciones Políticas en el Sur del Tawantinsuyu. Siglos XV-XVIII*, Sucre, ASUR.

QUIROGA, José Antonio

1990 *Coca/Cocaína. Una visión boliviana*, La Paz, AIPE-PROCOM/CEDLA/CID.

RAFFINO, Rodolfo (editor)

1993 *Inka: Arqueología, Historia y Urbanismo del altiplano andino*, Salta, Ed. Corregidor.

RAFFINO, Rodolfo; ALVIS, A.; OLIVERA, D. y PALMA, J.

1986 «La instalación Inka en la sección andina meridional de Bolivia y extremo boreal de Argentina», en *Revista Comechingonia*, Año 4, Número especial, pp. 63-131.

RAFFINO, Rodolfo; Alvis, A. y Nielsen, Axel

1991 «El dominio Inka en dos secciones del Kollasuyu: Aullaguan y Vallegrande (altiplano de Bolivia y oriente de Humahuaca)», en *Revista Comechingonia*, Año 9, Vol. II, Número especial, pp. 97-151.

RAMOS GAVILÁN, A.

[1621] 1976 *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco*, La Paz, Academia Boliviana de la Historia.

RECIO de LEÓN, Juan

[1623-27] 1906 «Relaciones y memoriales de Teniente del Gobernador Pedro Laegui, sobre su entrada a las provincias de Tipuani, Chunchos y Paititi», en *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia*, Vitor M. Maurtua (ed.), prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina, Vol. VI (Gobernaciones de Álvarez Maldonado y Laegui Urquiza), Barcelona.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie

2004 «Civilizaciones de horticultores-paisajistas. Relaciones con la naturaleza de dos conjuntos arawakófonos de Perú y Bolivia», en *Los Andes y el Reto del Espacio mundo*, Dollfus, Deler y Mescalier (eds.), Lima, IFEA e Instituto de Estudios Peruanos.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie; SAIGNES, Thierry y TAYLOR, Anne-Christine

1988 «Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII», en *Los piedemontes orientales de los Andes centrales y meridionales: desde los Panatagua hasta los Chiriguano*, Lima, IFEA - Abya Yala.

RIBALTA, Antonio

2017 *La sal de la Vida. Un elemento indispensable*, trabajo de investigación, Universitat Jaume I.

RIVERA CASANOVAS, Claudia

2008 «Procesos histórico-sociales compartidos entre las tierras altas y tierras bajas de Bolivia durante la época prehispánica», en *Tendiendo puentes. Tradición cultural e interculturalidad*, Santa Cruz, El País.

RIVERA SUNDT, Oswaldo

1984 «La Horca del Inca», en *Arqueología Boliviana 1*, pp. 91-106, Instituto Nacional de Arqueología, La Paz.

RODAS, Denisse

2006 «Organización y administración Inca en zonas de producción: un análisis del área de Irupana en los Yungas Paceños», en tesis de Licenciatura en Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, UMSA, La Paz.

RODRÍGUEZ, Gustavo y SOLARES, Humberto

- 2011 *Maíz, Chicha y modernidad: telones y entretelones del desarrollo urbano de Cochabamba (Siglo XIX y XX)*, Santa Cruz, El País.
- ROMERO, Hugo
2003 «Llamas, mito y ciencia en el mundo andino», en *Revista de Ciencias Sociales* (CI), N°13, pp. 74 - 98, Universidad Arturo Prat, Tarapacá.
- ROMERO KULJIS, Regina
2016 «Significados de los Qanthus como elemento de resitencia cultural y construcción del espacio social en Charazani, Niño Corín, Chajaya y Chullina de la Provincia Bautista Saavedra», en tesis para obtener el título de Licenciatura en Antropología. La Paz.
- RÖSING, Ina
1992 «Los Callawayas, Curanderos de los Andes Bolivianos: mitos y realidad», en: *Anthropos* 87, Editorial Anthropos, Barcelona.
- ROSTWOROWSKI, María
1973 «Plantaciones prehispánicas de la coca en la vertiente del Pacífico», en *Revista del Museo Nacional de Lima*, Vol. 39, Lima.
2003 «Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes», en *Journal de la société des américanistes*. Journal de la société des américanistes, 89-2
- ROWE, John
1962 «Stages and Periods in archaeological interpretation», en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol.18, N°1, pp. 40-54.
- SAGÁRNAGA, Jedú
2014 Conexiones entre Tiwanaku y la región al Este de los Andes: Una mirada desde Pariti, en *Revista Chachapuma* N°7: pp. 32-42.
- SAIGNES, Thierry
1983 «¿Quiénes son los Kallawayas? Nota sobre un enigma Etnohistórico», en *Revista Andina*, Tomo 1, N°2, pp. 357. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.
1985 *Los Andes orientales: historia de un olvido*, Cochabamba, IFEA/CERES.
1986 «En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV y XVI)», en *Avances de Investigación* 3, La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
1988 «Capoche, Potosí y la coca. El consumo popular de estimulantes en el siglo XVIII», en *Revista de Indias*, Vol. XLVIII, N°182-183.
1989 «Borracheras andinas: ¿por qué los indios ebrios hablan en español?», en *Revista Andina*, Año 7, N°1, Cuzco.
- SÁNCHEZ, Walter
2009 *Senderos del poder. Redes viales e interacciones entre los valles, la puna y los Yungas de Cochabamba*, Convenio ASDI/SAREC - UMSS, Cochabamba, Instituto de Investigaciones Antropológicas - Museo Arqueológico.
- SCHREIBER, Katharina
1992 «Wari Imperialism in Middle Horizon Peru», en *Anthropological Papers Museum of Anthropology*, University of Michigan, Ann Arbor - Michigan.
- SCHRAMM, Raimundo
1990 «Mosaicos etnohistóricos del valle de Cliza (valle Alto cochabambino). Siglo XVI», en *Historia y Cultura*, N° XVIII, La Paz.
- SCHULTE, Michael
1999 *Llameros y caseros; la economía regional Kallawaya*, La Paz, PIEB.
- SEDDON, Mathew
1998 «Ritual, power and the development of a complex society: The Island of the Sun and the Tiwanaku State», en tesis doctoral no publicada, Departamento de Antropología, Universidad de Chicago, Chicago.
- SIEGL, Eveline y MENDOZA SALAZAR, David
2012 «No se baila así no más», en *Danzas autóctonas y Folklóricas de Bolivia*, Tomo II, La Paz.
- SPEDDING PALLET, Alison

- 2005 *Kawsachu Coca, Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare*, La Paz, PIEB.
s/f «El cultivo de la coca en Bolivia», en *manuscrito no publicado*, La Paz.
- SQUIER, George
1973 *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*. Pról. Raúl Porras, La Paz, Los Amigos del Libro.
- STANISH, Charles
1997 «Nonmarket Imperialism in a Prehispanic Context: The Inca Occupation of the Titicaca Basin», en *Latin American Antiquity* 8, pp. 195-216.
2003 *Ancient Titicaca. The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*, Los Angeles, University of California Press, California.
- STANISH, Charles y BAUER, Brian (editores)
2004 *Archaeological Research on the Islands of the Sun and Moon, Lake Titicaca, Bolivia: Final Results from the Proyecto Tiksi Kjarka*, Los Angeles, Cotsen Institute of Archaeology at UCLA.
- STEHBERG, Rubén
1995 *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile*, Santiago, DIBAM/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- STRECKER, Matthias y TABOADA, Freddy
2008 «Avances en la investigación del arte rupestre en la cuenca del lago Titicaca, Bolivia», en *Arqueología de las tierras altas, valles interandinos y tierras bajas de Bolivia*, Memorias del I Congreso de Arqueología de Bolivia, editado por Claudia Rivera, La Paz, IIAA – PIEB - ASDI/SAREC.
- TICLLA, Leonardo
1993 «Evaluación, asesoría y supervisión de la construcción del camino Cieneguillas - La Plazuela. (provincia Sud Yungas)», en *Boletín de Actividades* (La Paz), La Paz, INAR.
- TORRES, Constantino
1986 «Tabletas para alucinógenos en Sudamérica: tipología, distribución y rutas de difusión», en *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, pp. 37-53, Santiago de Chile.
- TROYANO, Dora
s/f «La coca, elemento fundamental de la cultura andina», en *¡Pueblos de Montaña, digamos quienes somos!*, Popayán, Ecología del SENA.
- TUCUPA MIRANDA, Mary Luz
2012 «Argumentos socioculturales y jurídicos para la industrialización y despenalización de la hoja de coca», en tesis de Grado, carrera de Derecho, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Instituto de Investigaciones y Seminarios, UMSA, La Paz.
- TURNER, Víctor
1980 *La Selva de los Símbolos, aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI.
- TYULENEVA, Vera
2003 «La leyenda del Paititi: Versiones modernas y coloniales», en *Revista Andina, artículos, notas y documentos*, N°36, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.
2010 *Cuatro Viajes a la Amazonia Boliviana*, La Paz, Zeus.
- UNESCO
2014 *Expediente Qhapaq Ñan: Sistema Vial Andino*, Patrimonio Mundial de la Humanidad, París, UNESCO.
- VACA DE CASTRO, Cristóbal
[1543] 1908 «Ordenanzas de Tambos, Distancias de unos a otros, modo de cargar los indios y obligaciones de las justicias respectivas hechas en la Ciudad del Cuzco», en *Revista Histórica* N° 3: pp. 427-492, Instituto Histórico del Perú, Lima.
- VAN KESSEL, Juan
1992 «Cuando Arde el tiempo sagrado», en *Religión y sociedad*, La Paz, Hisbol.
1993 *Las sendas de los Kallawayas*, Puno, CIDS-PUNO.

VARGAS, Jesús Reynaldo

- 2007 «Caracterización socioeconómica y cultural de los consumidores de chicha tradicional y cambios de hábitos de consumo en la población urbana y rural del departamento de Cochabamba. Los casos de Punata, Independencia y la ciudad de Cochabamba», en Tesis de Grado, Carrera de Agronomía, Facultad de Ciencias Agrícolas y Pecuarias, UMSS, Cochabamba.

VÁZQUEZ MACHICADO, Humberto

- 1992 «Orígenes del mestizaje en Santa Cruz de la Sierra», en *Santa Cruz de la Sierra: Apuntes para su historia (siglos XVI al XX)*, Vázquez Machicado, Humberto/Vázquez Machicado, José (eds.), La Paz, Don Bosco.

WACHTEL, Nathan

- 1981 «Los mitimaes del valle de Cochabamba: La política de colonización de Wayna Cápac», en *Historia Boliviana*, I (1), pp. 21-57, Cochabamba.

WALKER, John

- 2004 «Agricultural Change in the Bolivian Amazon» en *Latin American Archaeology Publications*, Pittsburgh, University of Pittsburgh.

WASSEN, Henry S.

- 1973 «Instrumentos y plantas de un curandero indio en una tumba de la zona Kallawaya», en *Cultura Callawaya*, Ed. Camarlinghi, La Paz.

WIENER, Charles

- 1993 *Perú y Bolivia. Relato de viaje*, Edgardo Rivera Martínez (trad. y pról.), Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/UNMSM/CONCYTEC.

YAMPARA, Simón

- 2001 «Los aymaras en su pensaminto, pervivencia y saber de pueblo», en *Aruskipasipxañasataki. El siglo XXI y el futuro del pueblo aymara*, Cuadernos de análisis N°1, La Paz, Fundación Kechuaymara.

METODOLOGÍA PARA LA INVENTARIACIÓN, JERARQUIZACIÓN Y CATEGORIZACIÓN DE LOS ATRACTIVOS TURÍSTICOS

En los mapas turísticos incluidos en los diferentes capítulos de este libro se encuentran señalados los 527 atractivos turísticos que fueron registrados en el marco de la «Consultoría para Sistematización del *Qhapaq Ñan* con mirada local y nacional en Bolivia con enfoque Arqueológico, Antropológico, Turístico, Geográfico y Bibliográfico». Para facilitar la lectura y comprensión de dichos mapas, a continuación se explica la metodología de evaluación de los atractivos turísticos asociados a las rutas del *Qhapaq Ñan* en Bolivia.

La evaluación de los atractivos con potencial turístico emplea la metodología de evaluación del patrimonio turístico, desarrollada por CICATUR (antiguo Centro Interamericano de Capacitación Turística/OEA - 1983)¹. Los atractivos se dividen en naturales y artificiales, para luego establecer clases y jerarquías que son muy útiles a la hora de diseñar productos turísticos. La clasificación propuesta por CICATUR es la siguiente:

- **Atractivos naturales:** que incluye montañas, planicies, volcanes, playas, arrecifes, lagos, ríos, caídas de agua, grutas y cavernas; sitios de pesca y caza, observación de flora y fauna, parques nacionales, termas, etc.
- **Atractivos artificiales:** que incluye museos y manifestaciones culturales como sitios históricos y arqueológicos, museos, obras de arte, ciudades o pueblos construidos con sistemas o estilos propios.
- **Folklore:** Manifestaciones religiosas y populares, ferias y mercados, música, danzas, artesanías, grupos étnicos, gastronomía típica.
- **Realizaciones técnicas y científicas:** Explotaciones agropecuarias, mineras e industriales, obras de ingeniería como puentes y represas y centros de investigación científica.
- **Acontecimientos programados:** Incluye distintas actividades organizadas donde el turista puede participar

como actor o espectador, por ejemplo: de música, teatro, deporte, fiestas religiosas o profanas, ferias populares y exposiciones, vida nocturna, carnavales, rodeos, congresos, etc.

Según Quesada (2005), la jerarquización es el proceso a través del cual se evalúan los atractivos para establecer su calificación o grado final según niveles jerárquicos. La jerarquía de un atractivo refleja su importancia y su capacidad de atracción y está medida en las jerarquías V, IV, III, II y I.

- **Jerarquía V:** Atractivo excepcional y de gran significación para el mercado turístico internacional. Generalmente son sitios que han sido declarados por la UNESCO como Patrimonio Cultural de la Humanidad.
- **Jerarquía IV:** Atractivo con rasgos excepcionales en un país, capaz de motivar una corriente (actual o potencial) de visitantes del mercado interno o externo, pero en menor porcentaje que los de la jerarquía V.
- **Jerarquía III:** Atractivo con algún rasgo llamativo capaz de interesar a visitantes de larga distancia, ya sea del mercado interno o externo, que hubiesen llegado a la zona por otras motivaciones turísticas o de motivar corrientes turísticas locales (actuales y potenciales).
- **Jerarquía II:** Atractivos con un radio de influencia mayor pero no lo suficiente para motivar por sí solos al viaje turístico, funcionan si se complementan con otros de mayor jerarquía.
- **Jerarquía I:** Atractivos sin méritos, que por sus atributos solo son conocidos a nivel local, no implicando el pernocte del turista.

La jerarquía asignada a un atractivo debe ser bien ponderada y evitarse la subjetividad, pues los atractivos compiten con otros de su misma tipología a nivel nacional e internacional. Se tiene que en el umbral superior (Jerarquía V) son pocos los atractivos que clasifican, pues tienen que tener un carácter excepcional y generalmente son sitios que

¹ El CICATUR originalmente estableció cuatro jerarquías (0-3), pero posteriormente la escala se fue ampliando para establecer valores más precisos.

han sido declarados por la UNESCO como Patrimonio de la Humanidad.

Los lugares declarados Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO en Bolivia son:

- Ciudad de Potosí (1987)
- Misiones Jesuíticas de Chiquitos (1990)
- Ciudad Histórica de Sucre (1991)
- Fuerte de Samaipata (1998)
- Tiahuanaco, Centro Espiritual y Político de la Cultura Tiwanaku (2000)
- Parque Nacional Noel Kempff Mercado (2000)
- Carnaval de Oruro (2001)
- Cosmovisión Andina de los Kallawayas (2008)
- Ichapekene Fiesta: Fiesta de San Ignacio de Moxos (2012)
- *Qhapaq Ñan*, Sistema Vial Andino (2014)
- Pujllay y el Ayarichi, músicas y danzas de la cultura Yampara (2014)

Los atractivos de mayor jerarquía (III, IV, V) son los que generan la mayoría de los desplazamientos turísticos internacionales. En contraposición, los atractivos de menor jerarquía (I, II) solamente tienen importancia al nivel local o nacional (Quesada 2005).

UTILIZACIÓN DE AUXILIARES DE EVALUACIÓN

Es importante hacer notar que el proceso de jerarquización debe ser meticuloso y requiere de la creación de instrumentos técnicos y de personal especializado. Para la evaluación de un atractivo se realiza el siguiente procedimiento:

1. UTILIZACIÓN DE AUXILIARES DE EVALUACIÓN

Fichas de inventario: Contienen los datos básicos para orientar a las personas evaluadoras respecto a las características relevantes de cada atractivo.

Material gráfico: Fotografías y otros elementos gráficos que ayudan a una mayor objetividad de las apreciaciones.

Ficha de evaluación: Presenta las principales propiedades inherentes a los atractivos que se aprecian con la ayuda de personas con conocimiento especializado.

2. MANEJO DE LA FICHA Y TABLA DE JERARQUIZACIÓN

Primero se llenan en la ficha los datos necesarios para la identificación del atractivo a evaluar, luego, el evaluador expresa su criterio respecto a cada uno de los “factores”, dando una calificación numérica en base al valor máximo

que estos pueden alcanzar. Posteriormente, se procede a definir el “valor medio” de las cifras obtenidas para cada factor, sumando horizontalmente las cifras obtenidas, cuyo resultado se divide entre el número de evaluadores.

Una vez obtenido y anotado el valor medio de cada factor se procede a sumar verticalmente estas últimas cifras para obtener el resultado final, que como máximo puede llegar a 100.

3. DEFINICIÓN DE VARIABLES Y FACTORES

Calidad: Expresa la característica belleza y poder de atracción que tiene un atractivo y/o recurso.

- **Valor intrínseco**, que significa el valor en sí del atractivo de acuerdo a su naturaleza, es decir que es inherente a él (natural, cultural, científico, artístico, etc.).
- **Valor extrínseco**, es el valor del atractivo vinculado a su magnitud, majestuosidad, monumentalidad.
- **Entorno**, se refiere al ambiente físico, biológico y socio-cultural que rodea al atractivo, el mismo que es susceptible a mejoramiento.
- **Estado de conservación**, significa el grado de integridad física en que se encuentra el atractivo tanto desde el punto de vista de su situación original como a partir de posibles acciones del hombre para buscar una mayor vida del atractivo.
- **Diversidad de actividades** que pueden practicarse, son las condiciones que tiene un atractivo y que son susceptibles a ser aprovechadas para la realización y práctica de diversas actividades recreacionales, culturales, etc.

Apoyo: Son las condiciones de infraestructura básica y turística, accesos y servicios que complementan el atractivo para contribuir a su difusión y puesta efectiva en el mercado.

- **Acceso**, es la infraestructura, medios de comunicación y de transporte, y la calidad de los mismos, que permiten la llegada al atractivo.
- **Servicios**, comprenden tanto la infraestructura y equipamiento básico como agua potable, energía eléctrica, alcantarillado, atención médica, cambio de moneda, comunicaciones, etc., y las facilidades turísticas como alojamiento, alimentación, etc., teniendo como área de ubicación un radio de dos horas máximas de recorrido (dependiendo del atractivo puede ser a pie, automóvil u otro medio).
- **Asociación con otros atractivos**, permite medir el grado de complementariedad de un atractivo con otros afines o no, hecho que determina la creación de circuitos turísticos y su promoción en el mercado.

Significado: Es la importancia o relevancia de un atractivo en función del área territorial donde es conocido y divulgado. La puntuación del significado solo debe escoger una de las siguientes opciones.

- Local, grado de reconocimiento del atractivo dentro del área municipal.
- Regional, grado de reconocimiento del atractivo en un área de uno o más departamentos.
- Nacional, grado de reconocimiento del atractivo dentro del país.
- Internacional, grado de reconocimiento que está más allá de las fronteras.

La identificación de los atractivos turísticos presentados en este libro fue realizada con base en la consulta de información secundaria y documental. Se buscaron registros de sitios correspondientes a los diferentes niveles de jerarquización descritos, los mismos que estaban directa e indirectamente asociados a las rutas del *Qhapaq Ñan* descritas.

En las siguientes páginas de este anexo se presentan tres fichas correspondientes a atractivos turísticos correspondientes a las jerarquías V, IV y III como ejemplos de los elementos a considerar para el desarrollo turístico. Los aspectos que se debe contemplar son las características del atractivo, hospedaje, alimentación, accesibilidad, transporte, servicios básicos, datos climatológicos y poblacionales, comunicación, grado de aprovechamiento actual, posibilidades de explotación turística, intervenciones necesarias para su aprovechamiento turístico, equipamiento urbano, relación con otros recursos, precauciones a tomar en cuenta para llegar al atractivo y riesgos de impacto ambiental. Estos tres ejemplos tienen como función facilitar la evaluación de cualquier atractivo turístico para desarrollar proyectos y emprendimientos.

No.	F -1	ATRACTIVO:	Fuerte de Samaipata	Jerarquía:	V
Código	001			“Petroglifo más grande del mundo”	

Categoría:		2 Patrimonio Urbano Arquitectónico y Artístico, Museos y Manifestaciones Culturales					
Tipo:		2.1 Legado Arqueológico					
Subtipo:		2.1.1 Sitios o Conjuntos					
UBICACIÓN							
Departamento:		Santa Cruz	Provincia:		Florida		
Municipio:		Samaipata	Cantón:		Samaipata		
Coordenadas UTM:			7989792				
Sitio de Referencia:			Población de Samaipata				
Altitud m.s.n.m.:			1950	Distancia (Km.)		7 desde Samaipata 120 desde Santa Cruz	
HOSPEDAJE							
Tipo	Existencia	Existencia Población Cercana	Cantidad	Calidad	Capac. Camas	Capac. Hab.	
Hotel	Sí	Samaipata	11	B	506	120	
Otros (cabañas y casas particulares)	Sí	Samaipata	18	R	155	ND	
Residencial	Sí	Samaipata	13	R	285	ND	
ALIMENTACIÓN							
Tipo	Existencia	Existencia Población Cercana	Cantidad	Calidad	Capac. Sillas	Capac. Mesas	
Cafetería	Sí	Samaipata	2	B	34	9	
Comedor Popular	Sí	Samaipata	1	R	ND	ND	
Pensión	Sí	Samaipata	6	R	165	42	
Restaurante	Sí	Samaipata	16	B	976	244	
Tiendas/Abarrotes	Sí	Samaipata	ND	B	ND	ND	

ACCESIBILIDAD						
Punto de Partida	Punto de Llegada	Tipo de Vía	Calidad	Distancia	Tiempo	Observaciones
Santa Cruz (parada cercana a la ex Terminal de Buses La Ramada)	Samaipata	Carretera Asfaltada	B	120 Km	3 Horas	Transporte público (trufis) y vehículo particular
Samaipata (plaza principal)	Fuerte de Samaipata	Carretera Asfaltada	MB	7 Km	20 Min.	Transporte público (taxis) y vehículo particular



TRANSPORTE

Tipo	Calidad	Frecuencia	Observaciones
Vehículo/ Trufi	R	Diaria	Sindicato de Transportes Florida, transporte público de pasajeros

SERVICIOS BÁSICOS

Tipo	Calidad	Frecuencia Observaciones
Agua Potable	No	El 55% de las comunidades no cuentan con este servicio. El agua no tratada es captada de diferentes fuentes (vertientes, ríos, riachuelos y pozos).
Alcantarillado	No	El 87% de las viviendas de Samaipata cuenta con baño. A nivel municipal, el tipo más utilizado es el pozo ciego (53%), desagüe por tubería (30%) y cámara séptica (17%).
Instalado eléctrico	No	Cooperativa Rural Eléctrica (CRE) con generador en Mataral. En las 44 comunidades del Municipio, solo el 18% de las viviendas cuenta con energía eléctrica. El 6% utiliza paneles solares.
Atención Médica	Sí	Hospital de Samaipata de Nivel Primario con servicios de medicina general y especialidades (15 camas).
Estación de servicio y gasolina	Sí	Surtidor de combustible.
Cambio de moneda	Sí	Banco Unión y Cooperativa La Merced Ltda. en Samaipata, PRODEM en Mairana.

COMUNICACIÓN

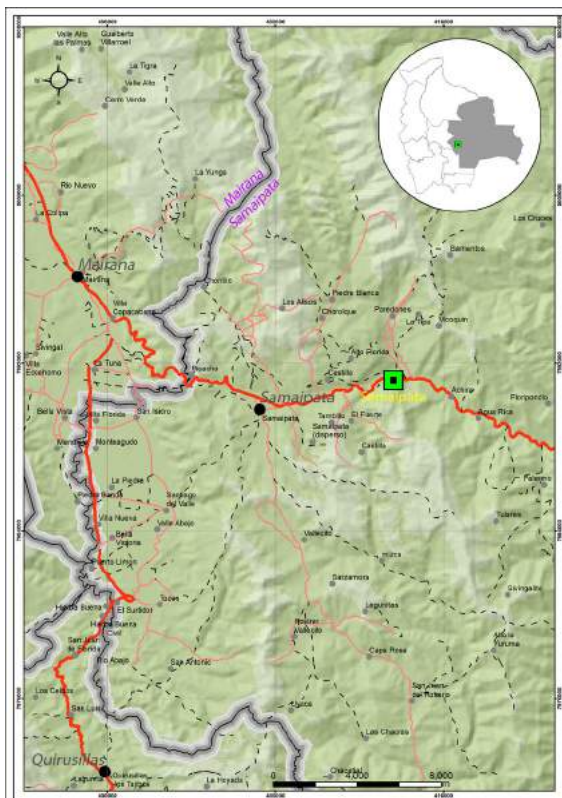
Tipo	Existencia	Población Cercana	Observaciones	Distancias
Correo	No	Santa Cruz	Cierre de operaciones de ECOBOL, en espera del nuevo operador postal	120 Km.
Internet	Sí	Samaipata	Puntos de llamada	7 Km.
Radio	Sí	Samaipata	3 radios difusoras y 1 canal de televisión local	7 Km.
Teléfono	Sí	Samaipata	COTAS, ENTEL, VIVA, TIGO	7 Km.

DESCRIPCIÓN DEL RECURSO

El Fuerte de Samaipata es un sitio arqueológico localizado a pocos kilómetros de la población de Samaipata en el Departamento de Santa Cruz, a una altura de 1.950 m.s.n.m. Declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO el año 1998, es considerado la mayor obra de arquitectura rupestre del mundo. Con base en las investigaciones arqueológicas se sabe que no fue una fortaleza militar, sino un asentamiento religioso pre-colombino, construido por la cultura Chané. Existen también restos de un asentamiento Inca construido durante la expansión del Imperio. Tanto incas como chanés sufrieron los asaltos periódicos de los guerreros guaraníes, quienes consiguieron conquistar las llanuras y valles de Santa Cruz y destruyeron Samaipata. Los guaraníes dominaron la región hasta bien entrado el periodo colonial. Los españoles también construyeron un asentamiento cerca del templo, dejando restos de arquitectura de estilo andaluz, pero finalmente se desplazaron hacia el asentamiento actual del pueblo de Samaipata. El sitio arqueológico consta de 2 partes: el cerro, que posee numerosos grabados rupestres y fue probablemente el centro ceremonial de la antigua ciudad durante los siglos XIV a XVI; y la zona situada al sur del cerro, donde se hallaban los edificios administrativos y las viviendas. La gigantesca roca esculpida que domina la ciudad desde lo alto, es un testimonio único en su género y no tiene parangón en toda América.

Estado Actual

Muy bueno



GRADO DE APROVECHAMIENTO ACTUAL

Buena ubicación por su proximidad a la ciudad de Santa Cruz y su excelente accesibilidad. El Fuerte de Samaipata es un conjunto arqueológico de valor universal y excepcional. La visita al Museo Arqueológico complementa el recorrido. La enorme roca esculpida con variedad de animales y formas geométricas, hornacinas, canales y recipientes, presenta grabados ejecutados con gran maestría y dominio del material. Por estas particularidades recibe actualmente un importante flujo turístico nacional e internacional.

POSIBILIDADES DE EXPLOTACIÓN TURÍSTICA

La declaratoria de Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO convierte al Fuerte de Samaipata en un centro de atracción mundial turística e investigativa.

El punto de partida y llegada es el Centro de Atención al Turista, infraestructura que cuenta con una amplia playa de estacionamiento, boletería, servicios higiénicos, servicios de guías locales, snack y puestos de artesanías. La caminata por el sitio es un circuito con senderos de interpretación señalizados, miradores y pasarelas. Se han identificado 3 paraderos a lo largo de la ruta para observar el paisaje y el cerro esculpido.

INTERVENCIONES NECESARIAS PARA SU APROVECHAMIENTO TURÍSTICO

Los factores climáticos (lluvia, sol, viento) ocasionan deterioro en pasarelas, miradores y paneles de interpretación. Se desconoce si se maneja capacidad de carga.

Aprovechamiento
En vigencia

Nivel de Inversión
Media

EQUIPAMIENTO URBANO

Descripción del equipamiento urbano y complementario del atractivo:

Se cuenta con equipamiento urbano en la población de Samaipata, donde se pueden encontrar las facilidades necesarias para la estadía del visitante. Sin embargo, se requiere mejorar los servicios.

RELACIÓN CON OTROS RECURSOS

Sin duda El Fuerte es el principal recurso turístico. La plaza de Samaipata es reconocida nacionalmente. En los alrededores se encuentran: la Pajcha (caída de agua de 37 m), el Santuario de Cóndores, el Refugio Volcanes (ideal para senderismo, con 22 Km de extensión), la Laguna Volcán, el Parque Amboró (bosque de helechos prehistóricos), Cuevas (balneario recreativo), viñedos y el Zoo El Refugio.

PRECAUCIONES A TOMAR EN CUENTA PARA LLEGAR AL ATRACTIVO

Tipo de Ropa	Llevar ropa liviana para el día y abrigada para la noche, zapatos cómodos, lentes y gorra para el sol, abrigo impermeable para época de lluvias.
Precauciones Médicas	Llevar botiquín de primeros auxilios con protector solar y medicina para el mal de altura.
Otros	Llevar cámara fotográfica, binoculares. Si no se conoce, consultar con los pobladores y con los encargados del Complejo Arqueológico de Samaipata.

RIESGOS DE IMPACTO AMBIENTAL

- Se debe canalizar fondos que permitan su mantenimiento, además de contar con el apoyo de especialistas en conservación, cuidado y preservación. Se trata de una roca arenisca muy deleznable y vulnerable a la acción de agentes erosivos directos, intemperie, viento, lluvia, y a la agresión de ciertos agentes indirectos como los líquenes, bacterias, algas y hongos, pero sobre todo a la acción depredadora del hombre. Esos elementos ocasionan el desgaste de los grabados que, si no se conservan, corren el riesgo de perderse.
- Adecuado manejo de botellas PET en contenedores específicos.
- Vigilancia permanente de guardias a posibles invasiones de áreas acordonadas.

Fuentes Consultadas:

- GAM de Samaipata, Proyecto FORTEMU, Plan Municipal de Ordenamiento Territorial de Samaipata, 2004
- <https://visitsamaipata.com.bo/project/el-fuerte-de-samaipata/>
- Albert Meyers, El Fuerte de Samaipata Estudios Arqueológicos, Biblioteca del Museo de Historia/UAGRM, Santa Cruz 2015

CONSULTORÍA PARA SISTEMATIZACIÓN DEL QHAPAQ ÑAN CON MIRADA LOCAL Y NACIONAL EN BOLIVIA CON ENFOQUE ARQUEOLÓGICO, ANTROPOLÓGICO, TURÍSTICO, GEOGRÁFICO Y BIBLIOGRÁFICO

Elaboración:
ACUDE SRL
REVISIÓN:
Proyecto Qhapaq Ñan
en Bolivia

PROVINCIA FLORIDA
DEPARTAMENTO DE
SANTA CRUZ
BOLIVIA

2018

No.	F -2	ATRACTIVO:	Ruinas de Incarrakay (cerro Linku)	Jerarquía:	IV
Código	002			ALGÚN RASGO LLAMATIVO	

Categoría:	2 Patrimonio Urbano Arquitectónico y Artístico, Museos y Manifestaciones Culturales						
Tipo:	2.1 Legado Arqueológico						
Subtipo:	2.1.1 Sitios o Conjuntos						
UBICACIÓN							
Departamento:	Cochabamba	Provincia:	Quillacollo				
Municipio:	Sipe Sipe	Cantón:	Sipe Sipe				
Coordenadas UTM:	243634	8051879					
Sitio de Referencia:	Población de Sipe Sipe						
Altitud m.s.n.m.:	2400	Distancia (Km.)	11 de Sipe Sipe				
HOSPEDAJE							
Tipo	Existencia	Existencia Población Cercana	Cantidad	Calidad	Capac. Camas	Capac. Hab.	
Hotel	Sí	Sipe Sipe	1	MB	ND	ND	
Otros (Balnearios)	Sí	Sipe Sipe	6	B	ND	ND	
ALIMENTACIÓN							
Tipo	Existencia	Existencia Población Cercana	Cantidad	Calidad	Capac. Sillas	Capac. Mesas	
Cafetería	Sí	Sipe Sipe	ND	B	ND	ND	
Comedor Popular	Sí	Sipe Sipe	1	R	ND	ND	
Pensión	Sí	Sipe Sipe	ND	B	ND	ND	
Restaurante	Sí	Sipe Sipe	ND	B	ND	ND	
Tiendas/Abarrotes	Sí	Sipe Sipe	ND	B	ND	ND	

ACCESIBILIDAD						
Punto de Partida	Punto de Llegada	Tipo de Vía	Calidad	Distancia	Tiempo	Observaciones
Cochabamba	Sipe Sipe	Asfaltada	B	25,5 Km	46 Min.	Transporte público (trufis) y Sindicato 6 de Agosto líneas 245 y 260, Sindicato Independencia
Sipe Sipe	Incarrakay	Empedrada	R	11 Km	20 Min.	Vehículo particular o taxi

TRANSPORTE

Tipo	Calidad	Frecuencia	Observaciones
Trufi o minibús	B	Diaria	Línea 245 que pasa por la Av. América.

SERVICIOS BÁSICOS

Tipo	Calidad	Frecuencia Observaciones
Agua Potable	Sí	60,44% tiene agua de cañería de red, en el Cantón Sipe Sipe la cobertura llega a 311 comunidades.
Alcantarillado	Sí	66,48% tiene servicio sanitario.
Instalado eléctrico	Sí	84,88% tiene energía eléctrica a cargo de ELFEC.
Atención Médica	Sí	Centro de Salud Señor de los Milagros (1er nivel).
Estación de servicio y gasolina	Sí	Gasolina especial, diesel y GNV.
Cambio de moneda	Sí	Bancos FIE, PRODEM, Sol, Mercantil Santa Cruz, Fassil y Unión.

COMUNICACIÓN

Tipo	Existencia	Población Cercana	Observaciones	Distancias
Correo	No	Cochabamba	Cierre de operaciones de ECOBOL, en espera del nuevo operador postal	25,5 Km.
Internet	Sí	Sipe Sipe	Mayor cobertura de COMTECO	11 Km.
Radio	Sí	Sipe Sipe	3 radios emisoras de AM (La Voz del Campesino, Collpa Central y Radio Sipe Sipe)	11 Km.
Televisión	Sí	Sipe Sipe	Capta señal de ATB, Bolivisión, Red UNO, Unitel, TVB, etc.)	11 Km.
Teléfono	Sí	Sipe Sipe	COMTECO, Cabinas de ENTEL, TIGO, VIVA	11 Km.

DESCRIPCIÓN DEL RECURSO

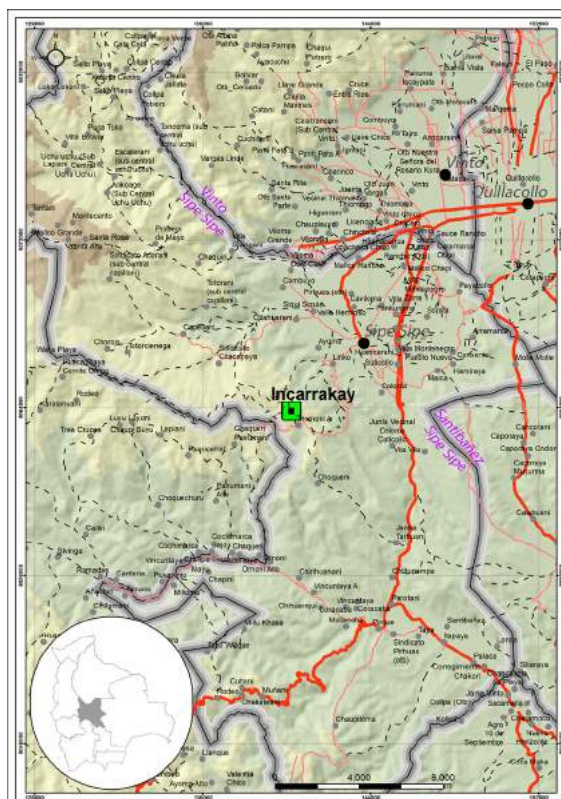
Fortaleza Inca construida entre 1460 y 1470. Es un conjunto de 17 edificios cuadrangulares y rectangulares, además de algunos silos circulares, siendo el sitio Inca más accesible para visitar desde Cochabamba. De la fortaleza quedaron únicamente muros y fundamentos; desde la plaza de Incarrakay, se tiene una vista única sobre el Valle Bajo y el Valle Central. Los expertos clasifican a este sitio como un centro administrativo, encargado de la organización de las poblaciones que los Incas trasladaron desde el Altiplano para cultivar maíz en el valle de Cochabamba. Se considera que allí se administraba el granero de Quillacollo, además de manejarse los caudales de agua en el valle. Según otros investigadores, Incarrakay era una capitanía encargada de la seguridad del granero de Cotapachi (ubicado detrás del cerro Urkupiña / Quillacollo) que tenía alrededor de 4000 silos para el almacenaje de maíz, con una capacidad de más de 5.000 toneladas. Para la subida en auto hasta el sitio, en días sin lluvia, se necesita menos de una hora. A pie se calculan unas dos horas (la diferencia de altura entre Sipe Sipe y Incarrakay se calcula en 1.200 m).

DATOS CLIMATOLÓGICOS

Temperatura	Mín. -4.3° C – máx 31.1° C
Humedad Relativa	36% (promedio)
Precipitación Pluvial	654.05 mm/año
Vientos Predominantes	Noroeste

DATOS POBLACIONALES

Nº Habitantes	Cantón Sipe Sipe 16.170 (INE 2012)
Grupo Étnico	Quechua
Idiomas	Quechua (51,05%) y castellano (42,63%)
Ocupación Principal	Agricultura, ganadería, caza, silvicultura e industria manufacturera.



Estado Actual

Regular

GRADO DE APROVECHAMIENTO ACTUAL

Buena ubicación por su proximidad a la ciudad de Cochabamba y buena accesibilidad al sitio. Existe flujo turístico de estudiantes (200 al mes) y visitantes extranjeros (45 al mes). La celebración del Solsticio de Invierno (21 de Junio) atrae a unas 1.500 personas.

POSIBILIDADES DE EXPLOTACIÓN TURÍSTICA

Incarrakay es el principal atractivo turístico de Sipe Sipe, considerada una sede administrativa que controlaba el movimiento económico del lugar. En la ruta a Incarrakay está la capilla de la Santita Shirley, el Valle de las Rocas, el Valle de Kewiñas, donde existe un templo construido hace más de 150 años. Tiene una espectacular vista del Valle Bajo y del Valle Central.

INTERVENCIONES NECESARIAS PARA SU APROVECHAMIENTO TURÍSTICO

Actualmente, el sitio de Incarrakay se encuentra cercado para evitar el ingreso de personas inescrupulosas que atenten contra este patrimonio. No existe un guardia permanente asignado para su vigilancia. Para impulsar una caminata al sitio se requiere mejorar y acondicionar senderos y graderías, así como también áreas de descanso o paradas. Por inclemencias naturales (lluvia, sol, viento), los paneles interpretativos y señalética están deteriorados. Se evidencia falta de mantenimiento y limpieza en general. Es necesario implementar un programa de formación y capacitación de guías locales.

Aprovechamiento
Bajo

Nivel de Inversión
Alto

EQUIPAMIENTO URBANO

Descripción del equipamiento urbano y complementario del atractivo:

Se cuenta con equipamiento urbano en la población de Sipe Sipe, en la cual se puede encontrar las facilidades para la estadía de los visitantes. Sin embargo, se requiere mejorar los servicios.

RELACIÓN CON OTROS RECURSOS

Se cuenta con la presencia de chullpas en las comunidades de Tamaca, Sillaraya Collpa y Chaqueri aunque no son monumentales. El Señor de los Milagros, patrono de Sipe Sipe, es visitado permanentemente cada primer viernes de mes. Los balnearios recreativos, la bebida del guarapo y el campanario, son atractivos asociados a Incarrakay.

PRECAUCIONES A TOMAR EN CUENTA PARA LLEGAR AL ATRACTIVO

Tipo de Ropa

Llevar ropa liviana para el día y abrigada para la noche, zapatos cómodos, lentes y gorra para el sol, abrigo impermeable para época de lluvias.

Precauciones Médicas

Llevar botiquín de primeros auxilios con protector solar y medicina para el mal de altura.

Otros

Llevar cámara fotográfica y binoculares

RIESGOS DE IMPACTO AMBIENTAL

- Falta de mantenimiento y limpieza del sitio.
- Inclemencias naturales (lluvia, sol, viento) que dañan y deterioran paneles y señalización.
- Se encienden fogatas sin control y realizan sacrificios para la Pachamama.
- Inadecuado manejo de botellas PET.

Fuentes Consultadas:

- GAM de Samaipata, Proyecto FORTEMU, Plan Municipal de Ordenamiento Territorial de Samaipata, 2004

CONSULTORÍA PARA SISTEMATIZACIÓN DEL QHAPAQ ÑAN CON MIRADA LOCAL Y NACIONAL EN BOLIVIA CON ENFOQUE ARQUEOLÓGICO, ANTROPOLÓGICO, TURÍSTICO, GEOGRÁFICO Y BIBLIOGRÁFICO

Elaboración:
ACUDE SRL
REVISIÓN:
Proyecto Qhapaq Ñan
en Bolivia

PROVINCIA
QUILLACOLLO
DEPARTAMENTO DE
COCHABAMBA
BOLIVIA

2018

No.	F -3	ATRACTIVO:	Pocona	Jerarquía:	III
Código	003			Un encuentro con el pasado para caminar el presente	

Categoría:	2 Patrimonio Urbano Arquitectónico y Artístico, Museos y Manifestaciones Culturales		
Tipo:	2.2 Asentamientos Humanos y Arquitectura Viva		
Subtipo:	2.2.2 Centros Poblados y Ciudades		
UBICACIÓN			
Departamento:	Cochabamba	Provincia:	Carrasco
Municipio:	Pocona	Cantón:	Pocona
Coordenadas UTM:	237169	8111715	
Sitio de Referencia: Pocona (Capital)	Población de Pocona		
Altitud m.s.n.m.:	2730	Distancia (Km.)	140 desde Cochabamba



HOSPEDAJE							
Tipo	Existencia	Existencia Población Cercana	Cantidad	Calidad	Capac. Camas	Capac. Hab.	
Hotel	Sí	Pocona	1	R	9	ND	
Otros (Balnearios)	Sí	Pocona	1	R	55	2	
Casa particular y área de camping	Sí	Pocona	1	R	9	ND	

ALIMENTACIÓN

Tipo	Existencia	Existencia Población Cercana	Cantidad	Calidad	Capac. Sillas	Capac. Mesas
Cafetería	No	-	-	-	-	-
Comedor Popular	Sí	Pocona	1	R	ND	ND
Pensión	Sí	Pocona	4	R	115	29
Restaurante	No	-	-	-	-	-
Tiendas/Abarrotes	Sí	Pocona	5	R	ND	ND



ACCESIBILIDAD							
Punto de Partida	Punto de Llegada	Frecuencia	Calidad	Distancia	Tiempo	Observaciones	
Cochabamba	Pocona	Asfaltada y empedrada	B	140 Km	3 hrs. y 30 Min.	Transporte público desde la Av. República Esq. Av. 6 de Agosto	



TRANSPORTE

Tipo	Calidad	Frecuencia	Observaciones
Taxi	B	Diaria	Transporte público de la ciudad de Cochabamba (salen al llenarse)

SERVICIOS BÁSICOS

Tipo	Calidad	Frecuencia Observaciones
Agua Potable	Sí	El 50,2% de las familias tiene acceso al agua potable.
Alcantarillado	Sí	En todo el Municipio solo el 36,74% de las viviendas dispone de pozos sépticos o letrinas secas o húmedas para la eliminación de excretas. No existen sistemas de alcantarillado.
Instalado eléctrico	Sí	El servicio de energía eléctrica en la sección municipal tiene una cobertura de 48,78% del total de las comunidades (40 comunidades).
Atención Médica	Sí	En el Municipio de Pocona, los establecimientos de salud se encuentran dentro del primer nivel de atención del modelo sanitario. Existen 13 unidades de servicio de salud público, entre centros de salud y puestos de salud.
Estación de servicio y gasolina	No	Estación más cercana en Epizana.
Cambio de moneda	Sí	1 entidad (baja cobertura según ASFI)

COMUNICACIÓN

Tipo	Existencia	Población Cercana	Observaciones	Distancias
Correo	No	Cochabamba	Cierre de operaciones de ECOBOL, en espera del nuevo operador postal	140 Km.
Teléfono	Sí	Pocona	COMTECO, ENTEL, TIGO	1 Km.
Fax	Sí	Pocona	En oficinas del GAM de Pocona	1 Km.

DESCRIPCIÓN DEL RECURSO

Pocona es la tercera sección municipal de la Provincia Carrasco. Limita al Norte con el Municipio Tiraque, al Este con Totora, al Sur y Suroeste con Mizque, al Oeste con Alalay y al Noroeste con Vacas. Tiene los cantones de Pocona, Chillac'chi, Chimboata, Huaychapacha y Conda. Presenta en su generalidad paisajes montañosos con valles de laderas escarpadas. Su territorio tiene una altura que va de los 2.400 a los 3.800 m.s.n.m. El pueblo de Pocona fue fundado por los misioneros franciscanos entre los años 1535 y 1577. Las principales ferias del municipio se realizan en Pizorga (jueves) y en El Puente (lunes). Se tienen identificados al menos 18 lugares cuyo potencial turístico es elevado; entre ellos se encuentran: Inca Nan, Fuerte Pajahuasi, Cuchu Pucara, Sehuencas, Cementerios arqueológicos, Chullpa Moqo – Qhopi, Cerro Tumuyo, restos de un taller de tejería, Capilla Khasa, Tata Cruz, Inca Perga, Ruinas de Ilustha, Cerro minas Orko y Kori Paloma, Qollca Huayrachina – Chaqueli, Jatun Moqo, Mauka Pocona, Jarcapata y Yuraj Molino.

DATOS CLIMATOLÓGICOS

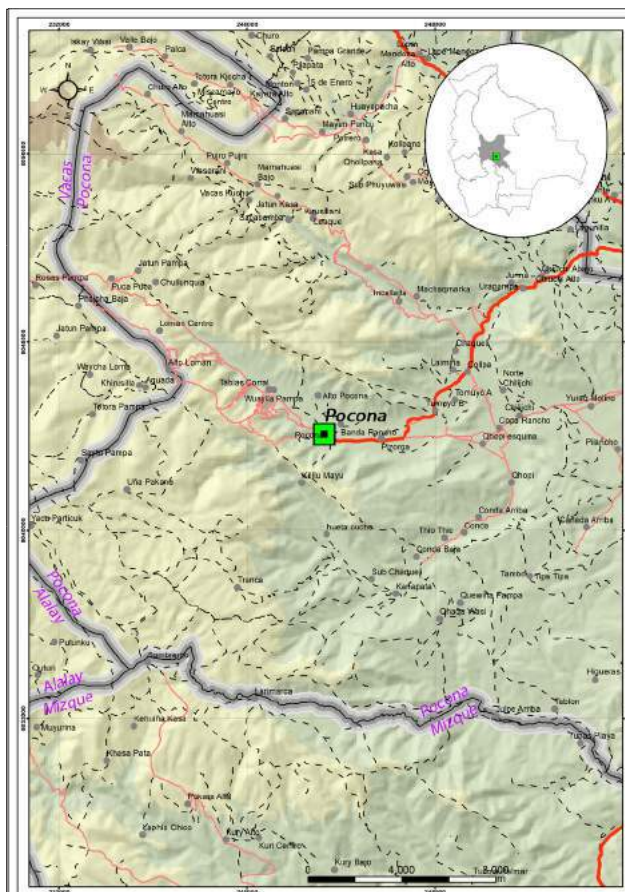
Temperatura	mín. 9° C – máx 27° C
Humedad Relativa	40%
Precipitación Pluvial	1649 mm/año
Vientos Predominantes	Noreste

DATOS POBLACIONALES

Nº Habitantes	Cantón Sipe Sipe 16.170 (INE 2012)
Grupo Étnico	Quechua (80,65%), Aymara (0,12%)
Idiomas	Quechua 79% y español 10%
Ocupación Principal	Producción agrícola y actividad pecuaria. Tiene potencialidades hídricas, turísticas y de explotación de material de construcción.

Estado Actual

Precario/Inicial



GRADO DE APROVECHAMIENTO ACTUAL

El flujo turístico en el municipio no es permanente, debido a que aún no se cuenta con los servicios requeridos por los turistas. El mayor flujo se presenta en los solsticios de invierno y verano, en los que celebran el “Khapaj Raymi” en Incallajta. La ciudadela de Incallajta tiene una afluencia variable de 100 a 130 personas/mes. Otros sitios visitados en la actualidad son el Parque Natural Sehucenas y el Parque Eólico de Collpana, no teniendo datos estadísticos de las visitas a esos sitios.

POSIBILIDADES DE EXPLOTACIÓN TURÍSTICA

El principal atractivo del Municipio de Pocona es la “Ciudadela de Incallajta”. El pueblo de Pocona sobresale por su pintoresca arquitectura colonial. A pocos metros de la plaza principal se ubica el Museo Arqueológico de Pocona, donde se exhiben cerámicas y restos arqueológicos. La fiesta patronal se realiza el 22 de septiembre en devoción al Patrón de Pocona, Señor de Consuelo. En los alrededores se encuentra otros atractivos como: Incarracaycito, Cañón de Yana Qaqa, Parque Eólico de Collpana y Parque Nacional Carrasco.

INTERVENCIONES NECESARIAS PARA SU APROVECHAMIENTO TURÍSTICO

Por las condiciones aún precarias, debe priorizarse el desarrollo de infraestructura básica (mejorar las carreteras y caminos vecinales, construir una terminal o parada, mejorar el sistema de abastecimiento de agua, dotar de energía eléctrica y alcantarillado, tratamiento de basuras). Para incursionar en turismo, deben desarrollarse servicios y actividades turísticas como transporte, alojamiento, alimentación, ocio y recreación y guías turísticos. También debe construirse equipamiento de apoyo (centro de información turística, servicio de asistencia médica, comercio como mercado popular y tienda de artesanías). La población local requiere de concientización y sensibilización ambiental, patrimonial y turística. Los recursos humanos deben recibir capacitación y asistencia técnica. Es importante también apoyar a aquellos emprendimientos comunitarios e iniciativas particulares que estén incursionando en la actividad turística.

Aprovechamiento
Regular

Nivel de Inversión
Alto

EQUIPAMIENTO URBANO

Descripción del equipamiento urbano y complementario del atractivo:

No cuenta con los servicios y facilidades necesarias para la estadía del visitante. Requiere mejorar los servicios existentes y desarrollar nuevos servicios e infraestructura.

RELACIÓN CON OTROS RECURSOS

La Plaza del Quewiñal rodeada de centenarios cedros y jarcas. El Templo, de arquitectura moderna con frontis de ladrillo gambote visto, al interior tiene un altar moderno, con esculturas antiguas de la época Colonial y republicana rescatadas de la antigua; destaca la imagen del Señor de Consuelo, patrono del pueblo. El Museo de Pocona donde se aprecian restos de cerámicas, restos de metales trabajados Inca, algunos tejidos y restos de piedras talladas de tipo utilitario. El Teatro de Pocona, emplazado en parte del antiguo hospital, cuenta con un espacio para 100 personas cómodamente sentadas, y un escenario que está en buenas condiciones y permite actualmente la reunión de la Junta de Vecinos. El sitio arqueológico Incarracaycito conocido también como el Tambo de Pocona, ubicado a 1 Km de Pocona, habría cumplido funciones de tambo por su ubicación en la encrucijada de la red vial que llegaba a Vacas y Mizque. El Inca Nan o camino del inca, que sale del Tambo de Pocona y sigue en ascenso zigzagante por la montaña; el camino es visible y presenta un ancho de 2.70 a 3 m.



PRECAUCIONES A TOMAR EN CUENTA PARA LLEGAR AL ATRACTIVO

RIESGOS DE IMPACTO AMBIENTAL

Tipo de Ropa	Llevar ropa liviana para el día y abrigada para la noche, zapatos cómodos, lentes y gorra para el sol, abrigo impermeable para época de lluvias.	• Posible contaminación atmosférica, acústica y visual. • Posible degradación de los recursos naturales y culturales, en caso de no contar con medidas de protección y conservación. • Potencial conflicto entre actividades por el uso del suelo (agricultura vs turismo). • Factores climáticos (lluvia, viento, sol, etc.).
Precauciones Médicas	Llevar botiquín de primeros auxilios con protector solar y medicina para el mal de altura.	
Otros	Llevar cámara fotográfica y binoculares	
Fuentes Consultadas: • GAM de Samaipata, Proyecto FORTEMU, Plan Municipal de Ordenamiento Territorial de Samaipata, 2004		

CONSULTORÍA PARA SISTEMATIZACIÓN DEL QHAPAQ ÑAN CON MIRADA LOCAL Y NACIONAL EN BOLIVIA CON ENFOQUE ARQUEOLÓGICO, ANTROPOLÓGICO, TURÍSTICO, GEOGRÁFICO Y BIBLIOGRÁFICO	Elaboración: ACUDE SRL REVISIÓN: Proyecto Qhapaq Ñan en Bolivia	PROVINCIA QUILLACOLLO DEPARTAMENTO DE COCHABAMBA BOLIVIA	2018
---	--	--	------

DOCUMENTACIÓN CONSULTADA

GOBIERNO AUTÓNOMO DEPARTAMENTAL DE LA PAZ

- 2012 *Registro de música y danza autónomo del departamento de La Paz*. La Paz, Secretaría Departamental de desarrollo económico y transformación Industrial, Dirección de Turismo y Culturas.
- 2013 *La Paz al Mundo Turismo de Diversidad*. La Paz, Secretaría Departamental de Desarrollo Económico y Transformación Industrial - Dirección de Culturas y Turismo - Unidad de Turismo.

GOBIERNO AUTÓNOMO DEPARTAMENTAL DE ORURO

- 2011 “*Oruro Legendario e histórico*”. Oruro, Secretaría Departamental de Desarrollo Productivo – Unidad de Cultura y Turismo.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE ANCORAIMES

- 2017 *Plan Municipal de Turismo*. Documento interno no publicado. La Paz, Gobierno Autónomo Municipal de Ancoraimes.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE COPACABANA

- 2014 *Plan Municipal de Turismo*. Documento interno no publicado. La Paz, Gobierno Autónomo Municipal de Copacabana.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE DESAGUADERO,

- 2007 *Plan de Desarrollo Municipal Desaguadero 2007-2011*. Documento interno no publicado. La Paz, Gobierno Autónomo Municipal de Desaguadero.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE ESCOMA

- 2017 *Plan Municipal de Turismo*. Documento interno no publicado. La Paz, Gobierno Autónomo Municipal de Escoma.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE HUARINA

- 2012 *PDM Gestión 2012-2016*. Documento interno no publicado. La Paz, Gobierno Autónomo Municipal de Huarina.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE GUAQUI

- 2017 *Plan Municipal de Turismo*. Documento interno no publicado. La Paz, Gobierno Autónomo Municipal de Guaqui.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE PUERTO PÉREZ

- 2017 *Plan Municipal de Turismo*. La Paz, Gobierno Autónomo Municipal de Puerto Pérez.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE PUERTO ACOSTA

- 2017 *Plan Municipal de Turismo*. La Paz, Gobierno Autónomo Municipal de Puerto Acosta.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE PUERTO CARABUCO

- 2017 *Plan Municipal de Turismo*. La Paz, Gobierno Autónomo Municipal de Puerto Carabuco.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE TUPIZA

- 2007 *Plan de Desarrollo Municipal de Tupiza 2009-2013*. Potosí, Gobierno Autónomo Municipal de Tupiza.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE UYUNI

- 2007 *Plan de Desarrollo Municipal de Uyuni 2008-2012*. Potosí, Gobierno Autónomo Municipal de Uyuni.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE VILLAZÓN

- 2014 *Guía Turística Villazón Umbral turístico del suroeste boliviano*. Villazón, Gobierno Autónomo Municipal de Villazón.



MINISTERIO DE CULTURAS Y TURISMO

- 2011 *Inventario, Categorización y Catalogación de Atractivos Turísticos*. Provincias Nor Lipez, Sud Lipez, Daniel Campos, y Enrique Baldivieso del Departamento de Potosí, Bolivia. Editado por la Mancomunidad de la Gran Tierra de los Lipez. La Paz, Viceministerio de Turismo.
- 2015 *Catálogo de Emprendimientos Turísticos de Base Comunitaria*. La Paz, Viceministerio de Turismo.

MINISTERIO DE PARTICIPACIÓN POPULAR

- 2003 *Plan Estratégico de Desarrollo Económico Local/Regional 2005 – 2015*. Mancomunidad “Gran Tierra de Los Lipez”. La Paz, Ministerio de Participación Popular.

QUESADA, Renato

- 2005 *Elementos del turismo*. San José, Universidad Estatal a Distancia (EUNED).

REVISTA LA REGIÓN

- 2016 “*Villazón portal del Sur al mágico mundo Andino Amazónico*”. Edición 20, Reportaje especial Mayo.

VICEMINISTERIO DE TURISMO

- 2011 *Metodología para la Inventariación, Jerarquización y Categorización de los atractivos Turísticos [Reedición y Actualización]*. Documento técnico de aplicación a los potenciales turísticos y para la formulación de proyectos turísticos. La Paz, Viceministerio de Turismo.

ARCHIVOS

Gobierno Autónomo Departamental de Chuquisaca

Gobierno Autónomo Municipal de Mocomoco, entrevista con Boris Bernal Mansilla, descendiente del cacicazgo Kutipa de Italaque.

Ministerio de Culturas y Turismo, Viceministerio de Turismo, Unidad de Gestión y Turismo Comunitario.

PÁGINAS WEB

<http://www.atochabolivia.com/index.php/atractivos/turismo>

<http://gamtomave.blogspot.com/#>

<http://www.potosi.gob.bo/index.php/menulateral/departamento/municipio#3>

<http://www.vicetierras.gob.bo/atlas/Atlas/Fichas/Tierras%20Altas/POTOS%C3%8D/28.pdf>

<http://www.sernap.gob.bo>

<http://boliviaesturismo.com/aguas-termales-polques-potosi-bolivia-boliviaesturismo/>

<http://boliviaunparaaisopordescubrir.blogspot.com/2017/01/las-momias-de-coqueza.html>

<http://www.boliviaviajes.org/2014/01/salinas-de-garci-mendoza-magica-y-unica.html>

<https://www.boliviaentusmanos.com/turismo/destinos/salar-de-coipasa.html>

<https://www.boliviaentusmanos.com/turismo/destinos/ciudadela-de-alcaya.html>

<https://www.boliviaentusmanos.com/turismo/destinos/complejo-turistico-de-obrajes.html>

<http://viajeserraticos.com/laguna-collpa-departamento-de-potosi-bolivia/>

<http://www.potosi.gob.bo/images/municipios/17.%20Municipio%20de%20San%20Agustin.pdf>

<https://www.eldeber.com.bo/bolivia/Reloj-Publico-de-Uyuni-declarado-Patrimonio-Cultural-del-Estado-20160705-80004.html>

<https://www.boliviaentusmanos.com/turismo/destinos/volcan-y-salar-thunupa.html>

<https://www.educa.com.bo/geografia/tahua-municipio-de-daniel-campos>
<https://www.educa.com.bo/geografia/esmeralda-municipio-de-litoral>
http://expoteco.com/wp-content/uploads/2015/10/guia_turismo.pdf
<http://lapatriaenlinea.com/?t=san-pedro-de-totora¬a=232107>
<http://www.apcbolivia.org/inf/noticia.aspx?fill=5968&Id=8&D86rFv&fil=9&hsdatrte=10&BD54SSDfer=&%FS4t5>
<http://santuariodequillacas.blogspot.com/>
<http://lapatriaenlinea.com/?nota=127431>
<https://www.educa.com.bo/geografia/yanacachi-municipio-de-sur-yungas>
<http://www.turismolapaz.com/donde-ir/los-yungas.html>
<http://geominmet.blogspot.com/2015/01/blog-post.html>
<http://www.bolivianet.com/turismo/Takesi.html>
<http://www.viacha.gob.bo/>
<http://lapazdelbicentenario.blogspot.com/2011/12/calvario-de-ancoraimenes.html>
<http://lapazdelbicentenario.blogspot.com/2011/11/atractivos-turisticos-de-la-paz-iglesia.html>
<https://www.comarapa.gob.bo/>
<http://www.parquenacionalamboro.org/index.html>
http://www.santacruz.gob.bo/sczturistica/medioambiente/recursos_areasprotegidas_municipal/contenido/3018/30002210
http://www.santacruz.gob.bo/sczturistica/florida_municipio_pampagrande_datos/30000391
http://www.siarb-bolivia.org/esp/p_pajacol.htm
<https://whc.unesco.org/es/list/883>
<http://www.bolivia-online.net/es/santa-cruz/134/samaipata>
<http://www.cochabambabolivia.net/colomi>
<http://www.cochabambabolivia.net/mizque>
<http://aranibolivia.com/>
<http://www.cochabambabolivia.net/aiquile>
<http://sacaba.gob.bo/index.php/inicio/turismo/que-visitar>
<https://independenciabba.files.wordpress.com/2012/10/3-diagnosticos.pdf>
<http://www.boliviaviajes.org/2012/11/municipio-de-tacopaya-el-benjamin.html>
<http://www.tapacari.gob.bo/turismo-atractivos-turisticos/>
<http://www.cochabambabolivia.net/sipe-sipe-inca-rakay>
<http://www.periodicolaregion.com/santivanez/>



<https://www.educa.com.bo/geografia/arbieta-municipio-de-esteban-arze>

<http://www.cochabambabolivia.net/represa-y-laguna-la-angostura>

<https://www.educa.com.bo/geografia/tolata-municipio-de-german-jordan>

<http://gamtolataturistica.com/index.php/cultura.html>

<http://gamtolataturistica.com/index.php/alcaldia-municipal.html>

<http://www.cochabambabolivia.net/punata>

<http://www.municipiovacas.gob.bo/turismo.html>

<http://www.periodicolaregion.com/pocona-un-destino-incaico-de-altura-valles-y-yungas/>

<https://www.boliviaentusmanos.com/turismo/destinos/pocona-incallajta.html>

<https://www.boliviaentusmanos.com/turismo/destinos/totora.html>

<http://www.cochabambabolivia.net/totora>

<http://www.gampojo.com/municipio.html>

<http://www.gampojo.com/turismo.html>

http://www.parkswatch.org/parkprofiles/pdf/crnp_spa.pdf

<http://autonomias.gobernacionlapaz.com/sim/municipio/pdm/mocomoco2002-2006.pdf>

<http://www.chuquisaca.gob.bo/?p=1250>

<https://www.educa.com.bo/geografia/tomina-municipio-de-tomina>

http://especiesbolivianas.info/ecoturismo_ver.aspx?eco=23

<http://pmde-fcm.org/wp-content/uploads/2013/11/Padilla-LB2012.pdf>

https://es.wikipedia.org/wiki/San_Ignacio_de_Moxos

<https://ich.unesco.org/es/RL/ichapekene-piesta-la-fiesta-mayor-de-san-ignacio-de-moxos-00627>

http://tourmoxos.over-log.es/pages/SAN_IGNACIO_DE_MOXOS_City_Tour-1779427.html

<http://repositorio.umsa.bo/bitstream/handle/123456789/14293/PG-3190.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

<https://www.educa.com.bo/danzas/los-macheteros>

<https://misionesjesuitas.com/documental.php?id=2>

<http://www.sernap.gob.bo/index.php/areas-protegidas/reserva-de-la-biosfera/45-areas-protegidas/reserva-de-la-biosfera/58-estacion-biologica-del-beni?showall=1&limitstart=>

<http://www.sanmiguelbala.com/>

http://www.academia.edu/9625252/Palmeras_de_Tumupasa_en_La_Paz_Bolivia



Estado Plurinacional de Bolivia
**Ministerio de Culturas
y Turismo**



Ministerio de Culturas y Turismo
"LA CASA DEL ARTISTA" Calle Ayacucho esq. Potosí S/N
Casilla 7846 • Telf. 2200910-2200946 • Fax (591-2)2202628
info@minculturas.gob.bo • La Paz - Bolivia.