

Texto

Disputas y negociaciones locales alrededor del paisaje: desigualdad, turismo y migración en la Isla del Sol	Titulo
Montellano Loredo, Violeta - Autor/a;	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
CLACSO	Editorial/Editor
2015	Fecha
	Colección
Migración; Turismo; Desigualdad; Pobreza; Bolivia;	Temas
Doc. de trabajo / Informes	Tipo de documento
" <a href="http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/clacso-crop/20150611023203/VioletaMontellano.pdf">http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/clacso-crop/20150611023203/VioletaMontellano.pdf</a> "	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND <a href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es">http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es</a>	Licencia

**Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO**  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)**  
**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)**  
**Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)**  
[www.clacso.edu.ar](http://www.clacso.edu.ar)



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales  
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais  
Latin American Council of Social Sciences



Violeta Montellano Loreda<sup>1</sup>

## **Disputas y negociaciones locales alrededor del paisaje: desigualdad, turismo y migración en la Isla del Sol**

### **Resumen**

Este artículo pretende abordar las desigualdades “desde abajo”, es decir, a partir de las prácticas concretas que ejercen las sociedades cuyas realidades suelen ser analizadas. Esta búsqueda fue respondida a través de un proceso de investigación desarrollado en una comunidad perteneciente a la Isla del Sol, enclave geográfico ubicado en la parte boliviana del lago Titicaca. El poder simbólico que adquirió la isla como cuna del imperio incaico, a lo largo de la historia configuró el escenario actual en el que se desata una importante demanda de servicios turísticos. La comunidad de Challa se caracteriza, entre las otras poblaciones de la isla, porque su vocación agrícola prepondera como la actividad productiva más importante, pero, a la vez, atraviesa un proceso de transición al mercado turístico. Inicialmente, el caso de los migrantes de retorno a la comunidad fue considerado potencial para analizar las nociones locales sobre desigualdad, debido a que tras su retorno desarrollaron iniciativas relacionadas al turismo y fueron interpelados por la comunidad a través de la imposición de cargos comunales, que implican la realización de prácticas agrícolas y rituales, configurando la organización interna. Sin embargo, al abordar las desigualdades desde la práctica, a lo largo de la investigación resaltó la “agencia del paisaje” en la configuración de diferencias establecidas al interior de la comunidad y la generación de desigualdades. De esta manera, este análisis pretende interpelar el antropocentrismo implícito en el abordaje convencional sobre las desigualdades, considerando que estas se producen a partir del papel que desempeñan diversos actores, humanos y no humanos.

### **Abstract**

This article pretends to approach inequality “from the bottom” this is to say, from actual practices performed by such analyzed societies. This quest was respond through a research process that took place within a community belonging to the Isla del Sol (island of the sun), geographical enclave located in the Bolivian portion of the Titicaca Lake. The symbolic power acquired by the island throughout history as the cradle of the Inca Empire currently configured a scenario in which an important demand for touristic services was spread out. Initially, the case of returning emigrants was considered potential for the analysis on local notions of inequality because after returning developed touristic business, which encouraged community to compel them to perform communal tasks and ritual practices linked to landscape and agricultural production that configures the local organization. Nevertheless, throughout this research, approaching inequality from actual practices highlighted the “agency of the landscape” configuring the differences established within the community and the generation of inequalities. Therefore, this analysis pretends to challenge conventional approaches on inequalities based on anthropocentrism, as we consider that inequalities are produced as from the roles performed by actors, humans and non-humans.

### **Introducción**

El presente artículo tiene la intención de abordar la problemática de las desigualdades “desde abajo”, es decir, a partir de un enfoque basado en la práctica. El análisis propuesto se nutre de la experiencia particular que atraviesan los/as comunarios/as de Challa, comunidad que forma parte de la Isla del Sol, enclave geográfico ubicado en la parte boliviana del lago Titicaca en los Andes Centrales de Sudamérica. Históricamente,

la isla adquirió un importante poder simbólico en el contexto boliviano, regional y global, influyendo en la producción de desigualdades que actualmente se desatan en un escenario de fuerte demanda turística.

La Isla del Sol manifiesta diversas formas de relación con la actividad turística en sus tres localidades. Yumani, comunidad ubicada al sur de la isla, inició la oferta turística a través del ejercicio de operadores privados extranjeros. En la década de los setenta, Crillón Tours incursionó en el lago Titicaca a través de la llegada de alíscafos, cuyos circuitos atracaron en poblaciones aledañas al lago y en el sur de la isla. Al considerar la necesidad de un hospedaje donde puedan alojarse los/as turistas, el dueño de la empresa compró la casa de hacienda, frente a un proceso inacabado de Reforma Agraria. De esta manera, el caso de Yumani expresa la continuidad de relaciones establecidas con actores foráneos en torno a la propiedad y la explotación del territorio, desde la época de la hacienda hasta la época actual enmarcada por la demanda turística (Bautista, Montellano y Murillo, 2014).

Por otro lado en Challapampa, localidad ubicada al norte de la isla, el turismo penetró con mayor énfasis desde la llegada de la empresa Transturin en la década de los noventa, cuyo ejercicio se desarrolló a través del recorrido de catamaranes alrededor del lago. Su incursión en Challapampa, fue posible a través de un convenio con los/as habitantes, que exigió un pago mensual correspondiente al atracado de sus embarcaciones en el muelle y la oferta de servicios locales, designados a través de un sistema de rotación afín con la organización local. A partir de ello surgieron iniciativas locales, construidas a partir de demandas particulares de los/as turistas e influenciadas por ONG's, que pretendieron propiciar el ejercicio de un turismo comunitario pero se enfrentaron a problemáticas internas que desembocaron en actividades privadas (Bautista, Montellano y Murillo, 2014). Sin embargo, como desarrollaré en este artículo, el interés por desarrollar un mercado turístico en Challapampa tuvo origen previamente a la llegada de Transturin, mediante la presencia de agentes estatales que propiciaron la construcción de un museo y profundizaron un conflicto intercomunal experimentado con Challa desde hace más de treinta años.

La comunidad de Challa finalmente, se caracteriza porque su vocación agrícola prepondera como la actividad productiva más importante. Solamente durante los últimos años, comenzó a atravesar un proceso de transición al mercado turístico. Estas características sugirieron la potencialidad de realizar el análisis propuesto en Challa, ya que la transición que experimenta la comunidad se confronta con principios locales de larga data, basados en prácticas agrícolas y rituales que permiten abordar la producción de desigualdades a partir de nociones locales.

De gran manera, la vida de la comunidad gira en torno al ciclo agrícola manifestando la importancia de la relación que se establece entre los/as comunarios/as y el *paisaje*, concepto adoptado en esta investigación para resaltar el carácter vivificado de la isla y su agencia sobre la vida social. Por otro lado, esta noción resalta la superposición histórica que significa al paisaje, permitiendo comprender que las disputas alrededor de éste, son consecuencia del poder simbólico que adquirió la isla, nutriendo el interés actual del mercado turístico.

En este sentido, el objetivo de esta investigación fue explorar las disputas y negociaciones locales que se dan alrededor del paisaje, para comprender la manera en que los/as comunarios/as de Challa enfrentan las desigualdades que se producen en el actual contexto de turismo. Para responder a este cometido, adopté la Teoría Fundamentada como estrategia metodológica cualitativa (Strauss, 1987), pues de forma coherente con esta propuesta, persigue la construcción de categorías analíticas otorgando mayor relevancia a los datos empíricos en lugar de marcos teóricos

preexistentes.

La pretensión de formular un análisis “desde abajo”, exigió que el primer objetivo específico persiga el reconocimiento de las nociones sobre desigualdad manejadas en la propia comunidad de Challa, y la manera en que podrían configurar heterogeneidad de subjetividades en el contexto actual. A partir de una experiencia previa de investigación, desarrollada entre los años 2013 y 2014 junto a dos integrantes de la Colectiva Ch’ixi (Bautista, Montellano y Murillo, 2014), consideré que el caso de los migrantes de retorno podía ofrecer una comprensión sobre las diversas subjetividades existentes en la comunidad, asociadas a nociones locales sobre desigualdad. En los últimos años, el retorno de algunos migrantes hacia Challa fue interpelado por la comunidad mediante la imposición de obligaciones comunales, cuyo cumplimiento les planteó la posibilidad de ser parte de la comunidad y ocupar el paisaje de forma legítima. En algunos casos, la diferencia marcada hacia ellos fue enfatizada debido a que, tras su retorno a la comunidad, comenzaron a desarrollar iniciativas relacionadas al turismo. En este sentido, otro de los objetivos específicos fue analizar las disputas, negociaciones y aprendizajes locales que experimentan estos actores al retornar a la comunidad, para su reinscripción.

El hecho de que la mayor parte de los dueños de los hoteles en Challa sean migrantes de retorno, inicialmente otorgó elementos para el planteamiento de esta investigación, considerando que las desigualdades en la comunidad asociaban procesos migratorios con el surgimiento de iniciativas relacionadas al turismo. Sin embargo, a lo largo de la investigación comprendí que la diferencia hacia estos actores, iba más allá de sus tránsitos migratorios o sus actividades económicas relacionadas al turismo. Las diferencias en la comunidad provenían de un orden interno, en el cual la relación entre los/as comunarios/as y el paisaje determinaba las diferencias y las subjetividades. En este sentido, el último de los objetivos específicos que planteé al inicio de la investigación fue coherente con los primeros hallazgos, pues persiguió analizar las prácticas locales alrededor del paisaje a través del rol ejercido por las autoridades de la comunidad, resaltando la relevancia de la organización interna en la configuración de diversas subjetividades.

La investigación fue desarrollada entre septiembre de 2014 hasta abril de 2015<sup>2</sup>. El primer mes, concreté el plan metodológico, perfilando un muestreo teórico para la selección de los casos abordados en el trabajo de campo. El muestreo teórico que la Teoría Fundamentada propone, implica la selección de casos según su potencial cualitativo para profundizar los conceptos ya desarrollados, enfatizando que “[l]o importante no es el número de casos, sino la potencialidad de cada uno para ayudar al investigador a desarrollar una mayor comprensión teórica sobre el área que está estudiando” (Rodríguez, 1996: 49).

De esta manera, definí la realización de la etnografía en dos ámbitos experimentados en la comunidad: el cotidiano, que me permitió explorar las nociones locales sobre desigualdad de una forma abierta; y el ritual, manifestado en diversos eventos que conforman el ciclo agrícola, con la intención de comprender la importancia de las prácticas locales alrededor del paisaje. El acercamiento al último ámbito mencionado, se basó en la propuesta de Cánepa (2001), para la comprensión de las prácticas rituales como *formas de cultura expresiva*, cuestión que implicó reconocer la diversidad de actores que otorgaron sentido a las experiencias vividas, a partir de cuerpos situados. Profundicé los significados encontrados en ambos ámbitos, a través de entrevistas a profundidad realizadas a ex autoridades de la comunidad y autoridades vigentes durante

---

<sup>2</sup> El trabajo de campo se inició el mes de octubre, tras la aceptación de las autoridades de la comunidad para el desarrollo del proyecto.

el tiempo de la investigación.

Por otro lado, a través del muestreo teórico, reconocí la experiencia de don Francisco Mamani como un caso potencial para el desarrollo de una historia de vida. Don Francisco, de 66 años de edad, retornó a la comunidad después de haber atravesado tránsitos migratorios por más de treinta años en diversos lugares, fuera de la isla y del país. Habiendo retornado hace alrededor de cuatro años, es dueño de uno de los hoteles más grandes en Challa y fue elegido para ejercer uno de los cargos de mayor importancia en la comunidad durante el desarrollo de esta investigación. La historia de vida de don Francisco, fue desarrollada a través de diversas conversaciones y entrevistas realizadas con él, pero también con algunos familiares suyos, con la intención de conformar un relato cruzado. Los significados en torno al rol de las autoridades de la comunidad finalmente, emergieron tanto de la realización de esta historia de vida como de la etnografía desarrollada en los dos ámbitos mencionados.

Este artículo está compuesto por dos partes centrales, que manifiestan la agencia del paisaje en la generación de desigualdades, a través de la interacción de diversos actores, humanos y no humanos. La primera parte, tiene la intención de esbozar algunos de los escenarios más importantes de disputa, que se dieron alrededor de un paisaje cuyo poder simbólico influyó en la producción de desigualdades. Para ello, desarrollaré de qué manera la configuración de diversos posicionamientos situados alrededor del paisaje, influyeron en las desigualdades experimentadas localmente hasta la actualidad. La segunda parte del artículo, se enfoca en las diferencias reconocidas al interior de la comunidad para la comprensión de las nociones locales sobre desigualdad, que se construyen en el relacionamiento entre la sociedad y el paisaje. La historia de vida de don Francisco Mamani se constituirá como un hilo de comprensión sobre la conformación de un orden interno, materializado en el camino que precisan atravesar los/as challenges para alcanzar su condición como personas en la comunidad. Este orden interno, manifestará las estrategias locales que se desarrollan en Challa para enfrentar las desigualdades en el contexto actual de turismo.

### **El paisaje como escenario de la producción de “desigualdades”**

Desde que el turismo emergió como campo de estudio antropológico en la década de los setenta, se lo relacionó a nociones sobre dependencia y dominación, abordando las desigualdades a escala macro, en el marco de la economía política desde un enfoque marxista (Salazar, 2006). Se planteó entonces, que el turismo confirmaba la situación de dependencia de los países “en vías de desarrollo” en lugar de permitir el crecimiento económico que promulgaba. Los acercamientos teóricos que concibieron la producción de desigualdades generadas en el contexto del turismo, desde una posición vertical y centrada en lo económico, implícitamente pasaron por alto el papel activo de las sociedades receptoras y las complejas relaciones internas que experimentan. Al adoptar un enfoque centrado en la práctica, el papel activo de las sociedades se manifiesta a partir de los modos particulares en que éstas se relacionan con el paisaje, estableciendo estrategias para enfrentar las desigualdades “desde abajo”.

Haber recalca el enfoque práctico alrededor de la noción sobre el paisaje, al enfatizar su vínculo “desde una posición situada: el punto de vista” (2011:25). En la investigación *Paisaje, memoria y nación encarnada* (Bautista, Montellano y Murillo, 2014), reconocimos el encuentro y la confrontación de dos puntos de vista en torno al paisaje: uno patrimonialista, proveniente del Estado, y otro experimentado localmente a través de un diálogo cotidiano, ritual y científico con el paisaje. Esta diferenciación sobre los puntos de vista en torno al paisaje, es retomada y matizada en esta investigación, tomando en cuenta la diversidad de actores que intervienen en la problemática de las

desigualdades generadas en el contexto del turismo, a través de posicionamientos situados concretos. El punto de vista local se configura como una base, para comprender “desde abajo”, la manera en que los/as comunarios/as de Challa enfrentan las desigualdades generadas alrededor de un paisaje disputado y negociado históricamente entre diversos actores. Experimentado a través de distintos puntos de vista, el paisaje en este sentido, tiene incidencia en la vida social: en la generación de desigualdades y su desafío.

#### **“¡Todos comen papa!”: el punto de vista local frente al paisaje**

“¡Todos comen papa!” reclamó una mujer, tras la realización de una ceremonia ritual en la que no participaron todos/as los comunarios/as de su zona, manifestando que el acceso a los alimentos que sustentan a la población son inseparables de las obligaciones comunales que lo propician (CDC, 1/2/15)<sup>3</sup>. La significación del paisaje desde la posición situada de la comunidad, de gran manera se relaciona con el desarrollo del ciclo agrícola y el ejercicio de los cargos comunales.

La comunidad está organizada a través de dos sistemas de autoridades: las sindicales y las originarias, quienes toman posesión el veintiuno de junio de cada año, una vez que ha finalizado el ciclo agrícola anterior. Cada cargo es ejercido por una pareja de varón y mujer, a través de un sistema de rotación entre las personas que forman parte de la lista de la comunidad. Cuando los/as challenges no cumplen con sus obligaciones comunales son “mirados” por la comunidad, pues formar parte de la lista les otorga mayor legitimidad para ocupar un lugar en el paisaje. Cuando pregunté a algunos jóvenes migrantes de retorno que aún no formaban parte de la lista, si la anotación en ésta era voluntaria, me respondieron que era voluntaria pero si no formaban parte de ella la comunidad los “miraba” (CDC, 27/11/14). Nelson Mamani, sobrino de don Francisco, comentó que en cierta ocasión opinó en una de las reuniones de la comunidad y fue observado: “cuando uno no ha cumplido, le observan si habla” (CDC, 28/11/14). En este sentido, formar parte de la lista de la comunidad otorga la posibilidad de incidir en las decisiones comunales. El “miramiento” se constituye como una forma de control sobre la legitimidad de ocupar un lugar en el paisaje, como será profundizado en la segunda parte de este artículo.

El ejercicio de las autoridades originarias, tiene el objeto de asegurar la producción agrícola para toda la comunidad a través del cuidado de las *aynuqas*<sup>4</sup>. Si bien, cada unidad familiar cuenta con sus propias *sayañas*<sup>5</sup>, su manejo está articulado con el de las *aynuqas*. “Las tomas de decisión relacionadas con los tipos de productos cultivados y el calendario agrícola son estrechamente tributarias de las actividades realizadas en las *aynuqa*. Por otro lado, el derecho de explotar una *sayaña* resulta de la aceptación de las reglas comunitarias. En fin, en última instancia, la calidad de la producción obtenida continúa siendo interpretada como la consecuencia de intercambios colectivos con los dioses comunitarios, cuyos efectos se hacen sentir a la vez en las *sayaña* y en las *aynuqa*” (Rivière, 1994: 102-103).

En la comunidad de Challa existen siete *aynuqas*, que rotan anualmente para el cultivo de cuatro productos: papa, haba, oca y cebada. Por ello, la organización originaria

---

<sup>3</sup> A lo largo del texto, las citas etnográficas serán mencionadas a partir del código CDC, referido a las anotaciones realizadas en el Cuaderno De Campo.

<sup>4</sup> En aymara: “parcelas sembradas en la tierra comunal que se cultivan en forma rotativa con épocas de descanso” (Layme, 2004: 43).

<sup>5</sup> Parcelas familiares. “El sustantivo *sayaña* proviene del verbo *sayaña*, que significa ‘ponerse de pie’ y por extensión, el espacio donde una familia está ‘implantada’” (Rivière, 1994:95).

funciona a través del ejercicio de cuatro parejas de *qamanis*<sup>6</sup>, cuya labor consiste en el cuidado de cada una de las *aynuqas* cultivadas. Su trabajo es realizado bajo la dirección del *Mallku* y su pareja, autoridades de mayor jerarquía dentro de la organización originaria.

Por otro lado, a partir de la revolución nacionalista del 52, se estableció el sindicato como un sistema paralelo a la organización originaria, con la intención de establecer una intermediación entre las comunidades y el Estado. El sindicato es encabezado por el Secretario General, que dirige a los secretarios de acta, relación, hacienda, organización, agricultura, justicia, vialidad y educación. Este sistema de organización se articula con el ejercicio de las autoridades originarias a través del ciclo agrícola y, fundamentalmente, a partir del rol ejecutado por el Secretario de Agricultura, considerado como un *Mallku* menor encargado de intermediar el ejercicio de ambas formas de organización.

Desde hace varias décadas, se experimenta un conflicto intercomunal con una de las poblaciones aledañas: Challapampa, cuya relevancia permite abordar la problemática de las desigualdades considerando las transformaciones que se dieron en el funcionamiento de los sistemas de organización. La Isla del Sol estaba dividida en dos comunidades originarias: Challa y Yumani, que previamente a la revolución del 52, correspondieron a dos haciendas. Hasta entonces, la comunidad de Challa contaba con seis zonas: Pukara, Titinhuani, Keapata, Keacucho, Choquepalta y Challapampa, funcionando a través de la rotación de cargos entre todas estas. Habiéndose establecido el sindicato, hace alrededor de treinta años, Challapampa se escindió de la comunidad conformando su propia organización sindical. Sin embargo, debido a que las *aynuqas* de la comunidad no pueden ser divididas pues conjugan parcelas pertenecientes a todas las zonas, los/as pobladores/as de Challapampa aún continúan realizando sus actividades agrícolas en las *aynuqas* pero dejaron de participar en la rotación de cargos originarios. Challapampa se reafirma como comunidad a partir del ejercicio de sus autoridades sindicales, mientras que Challa, que cuenta con su propio sindicato y organización originaria, niega la legitimidad de esta otra como comunidad.

Este conflicto intercomunal se profundizó en los últimos años frente al contexto del turismo. El año 2013, cuando dábamos inicio a la investigación que antecedió a este estudio, un proyecto de arqueología subacuática se encontraba trabajando en un islote ubicado al norte de la isla, y la negociación de acceso se había llevado a cabo con las autoridades de Challa pasando por alto a las de Challapampa, pues se argüía que ésta última no era una comunidad. Aunque reconocimos que diversas transformaciones en el paisaje influyeron en la fragmentación de la comunidad<sup>7</sup>, el conflicto que presenciamos en torno al proyecto arqueológico se perfiló como uno más de los eventos que expresaron la incidencia del turismo en esta fragmentación.

### **El punto de vista patrimonialista sobre el paisaje**

---

<sup>6</sup> Cuidadores de la *aynuqa*, que de gran manera desarrollan su ejercicio a través de la lucha contra fenómenos naturales. “Probablemente, es a partir de la raíz qama- que aún se manifiestan actualmente los principios activos que son la base de los intercambios entre los hombres y entre éstos y los dioses. La mayoría de los términos que derivan de esta raíz han desaparecido hoy en día, pero los principios subyacentes persisten, aunque empobrecidos. Ver, por ejemplo, el término *qamasa*, que actualmente se suele traducir, sobre todo, como “valor” o “autoridad” aunque corresponda mas bien al ‘poder’, a la ‘fuerza’ de una persona o de un animal. El *qamani* ha recibido su poder de las autoridades y él tiene a su vez el poder de alejar el granizo” (Rivière, 1994:99).

<sup>7</sup> Entre otros aspectos, la subida del lago determinó la construcción de una iglesia en Challa y por otro lado, la dificultad que los/as niños/as enfrentaban para llegar a la escuela de Challa, propició la construcción de una escuela propia en Challapampa.

A lo largo de la historia, la Isla del Sol adquirió un importante poder simbólico en el contexto boliviano, regional y global, incidiendo en la llegada de diversos actores foráneos que influyeron en la construcción de una mirada patrimonialista sobre el paisaje (Bautista, Montellano y Murillo, 2014). Esta mirada, conformó diversos escenarios para la producción de desigualdades experimentadas localmente.

Conocida desde el siglo XVII por cronistas, arqueólogos y etnógrafos como escenario del origen del Imperio Incaico, la Isla del Sol estuvo sujeta a representaciones simbólicas que produjeron fabulaciones exageradas en torno a un pasado ancestral que fue útil a la construcción del mito nacional. Ya en el siglo XVII, cronistas como Bernabé Cobo describieron las grandes peregrinaciones espirituales que se llevaban a cabo hacia la isla, uno de los santuarios de mayor importancia para el Imperio Incaico. Los relatos locales además, señalaron desde entonces, que la isla fue el espacio donde salió el sol tras un tiempo de oscuridad y donde aparecieron los fundadores del Imperio Incaico: Manco Capac y Mama Ocello. Por otro lado, apenas fundada la república, existen referencias sobre el recorrido de Simón Bolívar hacia los principales santuarios del Alto Perú, entre estos la “cuna del Padre de los Incas” (Vinke, 2011:254).

Posteriormente, en aras del proyecto nacionalista, diversos espacios sagrados fueron apropiados estatalmente, fundamentalmente Tiwanaku, cuyo carácter como el Estado autóctono más antiguo lo constituyó en un “logotipo de la nación” (Cáceres, 2010). Sin embargo, el mito de origen incaico y su condición fronteriza, dotaron un poder simbólico particular a la isla, pues ya que Manco Capac y Mama Ocello recorrieron los Andes hasta el Cuzco para la fundación del Imperio Incaico, Cuzco y la Isla del Sol se constituyeron en espacios centrales para la construcción de la identidad de las dos naciones (Rivera, 2014a).

Finalmente, durante los últimos años, el Estado Plurinacional reprodujo esta apropiación de espacios sagrados, eligiendo a la Isla del Sol como escenario de una ceremonia estatal denominada *Pachakuti*<sup>8</sup>, llevada a cabo el año 2012 con la intención de iniciar un cambio de era a partir de discursos relacionados al respeto por la Madre Tierra, propiciando la consolidación de una indigeneidad transnacional ligada al *new age* (Bautista, Montellano y Murillo, 2014). El imaginario sobre la isla como lugar sagrado para la realización de escenificaciones estatales, se asoció con el surgimiento del turismo místico. Según Flores Ochoa (1996), el turismo místico surgió en la región andina a partir de las experiencias en Nepal y el Tibet, donde la promoción del turismo fue fundamentada a partir de la constitución de estos espacios como centros de espiritualidad. Esta propuesta fue enfatizada en la década de los noventa, debido a que el movimiento *new age* anunció que el nuevo centro energético de la tierra se trasladaba al área circunlacustre de los Andes Centrales de Sudamérica (Flores Ochoa, 1996: 14). Estas representaciones nutrieron el interés actual del mercado turístico hacia la isla. Las poblaciones de Copacabana, la Isla de la Luna, Tiwanaku, el Lago Titikaka y la Isla del Sol, conforman el segundo destino turístico más importante en Bolivia, concentrado en el área circunlacustre (Bolivia Te Espera, 2011).

El poder simbólico de la isla que históricamente atrajo la mirada de diversos actores foráneos, tuvo incidencia en las problemáticas intercomunales que actualmente se experimentan. Durante la investigación, perseguí abordar cómo era interpretado por la comunidad el hecho de que los/as pobladores/as de Challapampa no ejerzan los cargos originarios, aún cuando continuaban usando las tierras colectivas. La mayoría de las veces en que intentaba abordar esta problemática, los/as challenges solían asociar el conflicto con intereses relacionados al turismo, argumentando que la afirmación de

---

<sup>8</sup> La noción indígena de *Pachakuti* se refiere a “la revuelta o vuelco del espacio-tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos” (Rivera, 2014b:22).



Challapampa como comunidad se debía a los beneficios que ésta adquiriría frente a la demanda turística. Por otro lado, las respuestas también se asociaron a la presencia de entidades estatales, cuyo ejercicio fue definido mediante la noción de la “ayuda”. Don Reynaldo Paye, explicó: “la comunidad se ha dividido por un poquito de ayuda, hay veces vienen de ayuda, cuando recibimos del gobierno ayudas. Antes llegaban muchas ayudas, que traían de más allá: harina, trigos, leches, no se qué cosas. Entonces sobre eso un poquito ya nos hemos disgustado parece. Ya después, al último han visto que allá llegaban turista, sobre eso un poquito más se han alejado, se han puesto ya comunidad, entonces ya se ha dividido” (Entrevista realizada el 10/1/15).

Es interesante que el papel del sindicato se asocia con la noción de la “ayuda”. Cuando don Reynaldo me explicó el rol ejercido por el Secretario de Agricultura, como mediador entre el sindicato y la organización originaria, mencionó: “tiene que combinar con el sindicato, combinamos en que lo que hay proyectos o sino alguna ayuda (...). Entonces al sindicato tengo que acatarme y al *Mallkus* tengo que acatarme, entonces yo tengo que combinar con los dos” (Entrevista realizada el 10/1/15). De esta manera, el cuestionamiento sobre la legitimidad hacia Challapampa como comunidad, se relaciona con el rol que el sindicato ejerce, el cual es significado a través de la noción de la “ayuda”.

El Estado fijó su mirada en la isla apropiándose del poder simbólico que ésta adquirió, en búsqueda de sus propios intereses y, paralelamente, estableció un posicionamiento paternalista, expresado en la noción sobre la “ayuda” y materializado a través de la dotación de diversos medios que pretendieron sacar a la población de su condición de pobreza. Estas “ayudas” produjeron desigualdades internas que incidieron en la fragmentación de la comunidad, fortaleciendo, a la vez, las nociones sobre pobreza que definieron a la población indígena tras un largo proceso de *colonialismo interno* (Rivera, 1986).

Uno de los eventos que marcó la fragmentación de la comunidad, tuvo durante la década de los ochenta ante la llegada del Instituto Nacional de Arqueología (INAR), que propició la construcción de un museo como resultado de la expedición realizada por Johan Reinhard entre 1989 y 1992. La apertura de un camino para el acceso de turistas hacia las ruinas del norte de la isla, fue llevado a cabo a partir del trabajo de los/as comunarios/as de todas las zonas de Challa. Tras cinco años de actividad en este museo, sus funcionarios fueron acusados de malversar fondos económicos y, desde la comunidad de Challa, se arguyó que la INAR estableció un convenio que solamente benefició a Challapampa. Frente a este contexto, el museo sufrió un “robo” de las principales piezas expuestas por parte de algunos comunarios challences, quienes hasta la actualidad argumentan que las resguardaron ante el mal manejo del museo y la falta de beneficios que se otorgaron a Challa. De esta manera, las negociaciones que el Estado realizó con las comunidades se fundamentaron en coyunturas particulares que facilitaron el acceso, otorgando relevancia a los intereses estatales y pasando por alto las consecuencias de estos proyectos en las realidades locales (Bautista, Montellano y Murillo, 2014).

La última expedición, realizada desde el año 2013 por el proyecto de arqueología subacuática Wiñay Marka, desembocó en la construcción de un nuevo museo, esta vez ubicado en la zona Pukara de la comunidad de Challa. Durante los primeros meses de funcionamiento, el museo expuso poca cantidad de piezas excavadas en esta última expedición. Las piezas resguardadas, desde el conflicto experimentado en la década de los ochenta, no formaron parte de la muestra. Esta ausencia fue justificada por uno de los comunarios involucrados en aquel evento, debido a que se consideraba que debía construirse un museo para toda la comunidad, incluyendo a Challapampa (CDC,

9/1/15). La memoria sobre el conflicto desatado en la década de los ochenta, continua teniendo incidencia en las problemáticas internas actuales.

La noción de paisaje permite considerar dos aspectos para otorgar relevancia al punto de vista local frente a la mirada patrimonialista del Estado, en el marco analítico sobre las desigualdades. Por un lado, la legitimidad que el Estado otorgó a Challapampa y Challa en los diferentes contextos, expresa su ignorancia sobre la complejidad experimentada localmente en el paisaje. Ni siquiera las cartografías oficiales ilustran una comprensión sobre la dimensión que tiene el paisaje en el establecimiento de las fronteras territoriales, donde las comunidades desenvuelven sus vidas. Son las prácticas locales alrededor del paisaje, las que conforman su integralidad. Por otro lado, el paisaje se constituye también de los procesos históricos que incidieron en su actual significación. Según Haber, el paisaje atraviesa una “sucesión histórica de transformaciones [...]”, incluye los puntos que, resistiendo al paso del tiempo, naturalizan la historia” (2011:25-26), cuestión que determina el actual posicionamiento de los diversos actores alrededor de un paisaje que experimentó diversas disputas a lo largo de la historia.

#### **“Nosotros les damos de comer”: el punto de vista del turista frente al paisaje**

Una tarde en el puerto de Challapampa, presencié una discusión desatada entre un turista argentino y un comunario. Tras atracar en el puerto, los turistas ingresaron a Challapampa siendo detenidos por este comunario, quien les solicitó el pago de un boleto para la entrada al museo y a las ruinas arqueológicas existentes al norte de la isla. Ante el desconocimiento de los turistas sobre este cobro, interpelaron al comunario preguntando su nombre y su posición en la comunidad para legitimar su pedido. “Nosotros les damos de comer!!!” finalizó uno de ellos, manifestando uno de los puntos de vista en los que se posicionan actualmente los turistas al transitar por la Isla del Sol. Estas palabras, me permiten dar inicio a la reflexión sobre las diversas maneras en que los turistas se relacionan con el paisaje, incidiendo en la construcción de nociones sobre pobreza que históricamente definieron la subjetividad de las sociedades indígenas.

Las experiencias de Yumani y Challapampa en torno a la oferta turística, de cierta manera, se constituyeron como referentes para la actual transición de Challa a este mercado. Paralelamente, estas experiencias perfilan el planteamiento de estrategias locales que enfrenten las desigualdades desatadas alrededor de un paisaje nutrido de un importante poder simbólico.

Doña Domitila, autoridad sindical durante la gestión abordada, explicó que las tierras en Challa son vendidas únicamente a los comunarios: “si se vende a extranjero, dice que ‘va a hacer trabajar’, por eso no quieren” (CDC, 17/12/14). Casada con un challense y habiendo nacido en Yumani, explicó que en esta otra comunidad los extranjeros compraron terrenos a precios mínimos: “han regalado”, afirmó. A la vez, esta venta de terrenos formó parte de un proceso inconcluso de Reforma Agraria, que suele ser recordado por los/as comunarios/as como una negociación que no benefició totalmente a las comunidades<sup>9</sup>. Cuando doña Domitila menciona que el extranjero “va a hacer trabajar”, asocia el carácter de éste con una memoria sobre la época de la hacienda, definiendo una subjetividad sobre los actores foráneos que transitaban en la isla.

Rivera Cusicanqui (2014b), propone un análisis visual en torno a la obra de Waman Poma de Ayala en *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615), como alternativa a la saturación discursiva de ideologías igualitarias que el Estado boliviano desarrolla en

---

<sup>9</sup> Aún cuando la Reforma Agraria promulgó la repartición de tierras a favor de las comunidades, las comunidades de la isla atravesaron negociaciones con los hacendados que no implicaron su desalojo total. Entre las explicaciones que los/as comunarios/as otorgan a este hecho, resaltan su temor porque esta reforma se revierta posteriormente y su costumbre de convivencia con los hacendados.

la actualidad. Según la autora, la obra de Poma de Ayala se constituye como una “teorización visual del sistema colonial”, que permite comprender la continuidad de la significación del trabajo que las comunidades andinas mantuvieron históricamente. A partir de más de 300 dibujos a tinta y expresiones plagadas de términos en lengua *quechua* y *aymara*, Poma de Ayala ilustró “el orden de las relaciones entre los humanos y el mundo sagrado, que acompaña tanto las labores productivas como la convivencia comunal y los rituales estatales” del buen gobierno (Rivera, 2014b:21). Durante el incario, el ordenamiento del espacio se dio a través de la sucesión de “calles”, que expresaron una suerte de “espejo de la jerarquía social” experimentada en aquel contexto (Ibid). Rivera, reconoce la centralidad de la labor productiva y la ritualidad para el establecimiento de un orden cósmico indígena y, por otra parte, señala una valoración específica sobre el trabajo, manifestada en las jerarquías representadas en las “calles” en el marco de la convivencia entre naturaleza y sociedad, cuestión que permite comprender el atentado a la dignidad humana que estableció el orden colonial y su reproducción posterior en la consolidación de la república. En este sentido, el “hacer trabajar” se conforma como una de las características de los actores reproductores del colonialismo, contrastándose con las nociones locales sobre el trabajo que, perviviendo a diversos contextos de explotación, hasta la actualidad definen el estatus que determina la condición de un sujeto como persona.

Tras mencionar la experiencia que atravesó Yumani en su introducción al mercado turístico, doña Domitila mencionó que un propietario de un hotel en aquella comunidad, estaba siendo obligado a cumplir con la rotación de cargos comunales. Tras un proceso histórico en el que el turismo fue manejado por extranjeros en Yumani, desde los últimos años, los/as comunarios/as propician un movimiento para la recuperación de terrenos que están en poder de extranjeros. Sin embargo, la presencia de empresas de turismo manejadas por personas foráneas a la comunidad, continua definiendo el mercado turístico en esta comunidad.

El surgimiento del mercado turístico en Yumani por parte de actores foráneos a la comunidad, implicó que la oferta turística acoja un perfil de turistas de mayores recursos económicos. Challapampa, en cambio, es un referente para la llegada de turistas “mochileros”, debido a la posibilidad que gozan para acampar en una de sus playas y el costo de los hoteles, inferior al promedio establecido en Yumani.

Probablemente, la ubicación geográfica de Challa incidió en su reciente transición al mercado turístico. Al preguntar a un joven challance sobre las consecuencias que desataba el turismo, respondió: “no va a pasar como en Yumani, ahí hasta ahora tienen patrón: las empresas de turismo. Aquí nunca se ha dejado que tengan tierras los extranjeros”. Pero en Challapampa tampoco, argüí: “es que es puerto, de ahí, más directo [se llega] a las ruinas”, respondió (CDC, 8/1/15). Los primeros barcos a vapor que atracaron a la isla, lo hicieron en el puerto de Challapampa. Por otro lado, la localización de ruinas arqueológicas al norte de la isla, influyeron en que Challapampa se constituya como una población de mayor acojo de turistas.

La apertura del museo arqueológico en la comunidad de Challa a inicios del año 2015, desató la conformación de una organización propiciada localmente para su funcionamiento. Doña Elisa Mamani, explicó que su interés por trabajar en el museo fue manifestado a algunos comunarios que ejercían actividades relacionadas al turismo y a las autoridades sindicales. Tras una reunión en la que pretendió organizar a las mujeres para producir textiles que podrían ser comercializados, una vez que el museo contaba con las características necesarias para ser abierto a los turistas, planteó a otra comunaria la venta de refrescos y botellas de agua en el puerto. Su interlocutora respondió que carecía de dinero para comprar los productos, pero finalmente ambas se prestaron

dinero y comenzaron a vender. Frente a la demanda de los turistas que preguntaban dónde podían comer, doña Elisa organizó a otras mujeres dispuestas a cocinar para ellos. “No se puede cocinar en la tierra”, los turistas podrían observar que la comida ofertada era sucia, argumentó ella (CDC, 16/1/15), por lo cual solicitaron al jefe de zona la ocupación de un cuarto ubicado al lado del museo, que inicialmente fue destinado como espacio de informaciones para los turistas. Tras la aceptación del jefe de zona, pidieron al Secretario General una cocina. Posteriormente, se sumaron otras mujeres y establecieron un monto de dinero para dar inicio a los servicios ofrecidos a los turistas. Con el paso del tiempo y frente a la demanda establecida en la temporada alta del ingreso de turistas, conformaron una lista y se organizaron a partir de diversos servicios ofertados. “Hay miramiento”, explicó doña Elisa para referirse a la necesidad de organizar a las mujeres, ya que cuando algunas no trabajaban el resto sentía una desigualdad en el trabajo desarrollado. Por otro lado, ya que algunas mujeres expresaban en ciertos momentos su necesidad de salir a trabajar a sus parcelas, se estableció que su ausencia sería determinada por un descuento de las ganancias redistribuidas entre todas.

La apertura del museo dio surgimiento a las reflexiones en la comunidad sobre las expectativas que los turistas tenían al atracar en la comunidad. Habiendo organizado el servicio de comida por parte de las mujeres, sus esposos colaboraron en la construcción de mesas y sillas, empleando tablas de madera reutilizadas a partir de un bote. Por otro lado, cuando el museo comenzó a recibir turistas, algunos/as comunarios llevaron un par de llamas al puerto donde éstos atracaban. “Eso dice que quieren los turistas”, mencionó doña Elisa, “falta alguien que les explique: esto es llama, de ahí sacamos lana”. ¿Quiénes dijeron lo que los turistas esperan? le pregunté. En Yumani y Challapampa, dicen que los turistas quieren ver cómo viven en la isla, me respondió: “quieren alojarse en la casa de la gente, comer con nosotros... Si aumenta con el tiempo, se puede hacer. En época de chuño<sup>10</sup> alguien mostrará cómo se hace el chuño a orillas de la Ahijadera” (CDC, 16/1/15). En este sentido, la demanda turística actual refleja la reactualización de una mirada etnográfica que persigue el conocimiento de la auténtica realidad de las poblaciones. En Yumani, esta demanda fue respondida por una de las empresas de turismo más importantes, a través de la apertura de un museo en el cual los/as comunarios/as escenificaron su realidad para los turistas, de la misma manera en que funcionaron los zoológicos humanos en Europa durante el siglo XIX e inicios del siglo XX, como escenarios seudocientíficos para el conocimiento del Otro.

Paradójicamente, la demanda de autenticidad desemboca en la conformación de escenificaciones distantes a las realidades experimentadas localmente. En gran parte de los hoteles construidos en la isla, los techos de calamina son forrados con paja y las paredes de ladrillo con piedras, con la intención de presentar un espacio más autóctono. El hecho de que Challa aún no haya recibido proyectos foráneos para la consolidación del turismo, influye en la proposición de ideas que respondan a esta demanda sin consolidar un escenario de exhibición exótica. Como explicó doña Elisa se estaba considerando, por ejemplo, que durante la época de elaboración de chuño, los/as comunarios/as podrían explicar a los turistas el proceso de su realización a las orillas del lago donde atracan las lanchas, lugar en el que convencionalmente se lleva a cabo esta práctica. Sin embargo, estas iniciativas locales dependen, de gran manera, de la intromisión de instituciones foráneas que propicien modelos de turismo, influyendo en la construcción de determinadas representaciones de la comunidad frente a los turistas. En los últimos meses en los que se dio apertura al museo, comenzaron a llegar actores

---

<sup>10</sup> A través de un proceso de deshidratación de la papa se elabora el chuño, permitiendo su almacenamiento durante largas temporadas.

que propusieron incidir en el turismo emergente en Challa, por ejemplo, a través de la capacitación a las mujeres para la producción de artesanías específicas, que son demandadas por los turistas en la región.

Por otro lado, la demanda de autenticidad se confronta con principios etnocéntricos sobre la buena alimentación. Ante la poca cantidad de hoteles en Challa, en varias ocasiones doña Elisa acogió a turistas en su propia casa. En cierta ocasión recibió a una señora denominada por ella como la “vieja chatarra”, debido a que siendo vegetariana constantemente criticó los hábitos alimenticios de la familia, pues la mayoría de los platos servidos eran cocinados con fideos y papas (CDC, 9/1/15). En este sentido, los principios sobre la buena alimentación que sostienen algunos turistas, pasan por alto el hecho de que la alimentación es consecuencia de la autosostenibilidad de las propias comunidades, pues aunque comúnmente se utiliza fideo, la papa se constituye como el principal producto de sustento en la cotidianidad.

Cuando el museo fue inaugurado, ante la falta de piezas que llenen los espacios de exposición, algunos/as comunarios llevaron objetos de cerámica, utilizados hasta la actualidad por ellos/as mismos/as. A la vez, los cubículos destinados a la exposición de piezas fueron ocupados por los productos cultivados en la comunidad. Un fotógrafo catalán que trabajó durante varios años en la isla, al visitar el museo y observar la exposición de un fogón, me comentó que la comunidad debería llevar objetos “más creíbles”, ya que éste no era un museo etnográfico sino arqueológico (CDC, 13/1/15). Esta ocupación del museo a partir de los aportes de la comunidad expresa, sin embargo, una valoración local sobre las prácticas agrícolas que configuran su realidad.

Probablemente la injerencia de agentes externos relacionados al turismo podría establecer las características de la oferta turística en Challa a partir de cánones globales, asociados a nociones exotizantes sobre la autenticidad de lo indígena. Sin embargo, la ausencia de estas entidades durante el proceso de investigación, remarcó la creatividad que la comunidad ejerce para responder a las demandas del mercado turístico y la valoración cualitativa de aspectos cotidianos que la representan.

A lo largo de esta primera sección del artículo, pretendí esbozar el escenario actual experimentado por la comunidad, alrededor de un paisaje cuya historicidad constituyó un poder simbólico que incidió en la producción de desigualdades. El posicionamiento situado de algunos actores foráneos frente al paisaje, expresó la valoración de éste como escenario constituido por un importante pasado ancestral, pero, a la vez, ilustró la reproducción del supuesto que mantiene a las poblaciones indígenas como subalternas. Cuando el turista afirma que su llegada a la isla es la que determina el sustento de la comunidad, ignora la realidad local en la que la sostenibilidad de la población se constituye a través de un orden local que, en el caso de Challa, se nutre de las prácticas agrícolas y rituales alrededor del paisaje.

En este sentido, la siguiente sección persigue comprender las nociones locales sobre desigualdad, a partir de un orden interno que establece la diferenciación de subjetividades. Las estrategias que la comunidad ejerce frente a las diferencias que generan desigualdades, expresarán que las interpelaciones hacia ciertos actores, surgen de la conformación de un orden interno que determina la constitución de los/as challengers como personas que gozan de legitimidad para ocupar el paisaje. De esta manera, la agencia del paisaje permitirá comprender las desigualdades interpelando el antropocentrismo que pasa por alto la construcción de las realidades a partir de posiciones situadas, que van más allá de los supuestos hegemónicos que definen la subalternidad de las poblaciones indígenas frente al mercado local.

**“El miramiento” local sobre las diferencias: subjetividades construidas alrededor**

### **de un paisaje continuo**

A lo largo de esta sección, me acercaré a las nociones locales sobre desigualdad a partir de las diferencias que se generan localmente en la comunidad de Challa, en el actual contexto relacionado al turismo. El “miramiento” de la comunidad hacia ciertos actores, se constituirá como una importante estrategia para enfrentar las desigualdades experimentadas actualmente, a partir del establecimiento de un camino que precisa ser recorrido por los/as challences para adquirir su condición como personas y ocupar un lugar en el paisaje de forma legítima. La historia de vida de don Francisco Mamani nutrirá la comprensión sobre la experiencia que atraviesa la comunidad, permitiendo abordar la problemática de las desigualdades “desde abajo”.

#### **La diferencia de los “residentes” tras sus itinerarios hacia fuera del paisaje**

“Como estaba contando, en esta isla, como ustedes ven, así vivimos” comenzó a narrar don Francisco, pasando por alto la pregunta que le había hecho para iniciar la entrevista sobre su historia de vida<sup>11</sup>, concertada meses antes. “Yo, ya tengo 66 años de edad, aquí ya voy a morir, esta isla es mi isla, es muy lindo. Esta isla me vio nacer, entonces aquí ya pienso morir. Mi vida ha sido un poco difícil para mí. De aquí había una pobreza años atrás. Habíamos sido varios hermanos, no? Entonces yo he salido de acá, a buscar para vivir mejor, algo mejor. Entonces estaba en distintos lugares, ahora ya estoy acá. He retornado, mis hijos están allá. He retornado porque, cuando salía de acá era digamos mucha pobreza, mi padre sufría hartito con la hacienda, la hacienda había [...]. Ahora ya estamos ya diferente, vivimos mucho, mejor, mejor. Ahora yo por ejemplo, vine de La Paz para vivir acá en mi isla que quiero hartito [...]. Ahora llegando acá, a mí ya me han nombrado. Como he llegado residente, me dicen, ‘residente usted tiene que trabajar’” (Entrevista realizada el 14/1/2015).

La narración de don Francisco que dio inicio a su historia de vida, congrega una serie de significados que dan sentido a su experiencia de migración y retorno a la comunidad. Cuando don Francisco dice que al retornar a la comunidad fue “nombrado”, se refiere a que fue elegido por la comunidad para ejercer un cargo, que durante la gestión atravesada en esta investigación correspondió al de *qamani* de la *aynuqa* de haba. El hecho de que continúe siendo denominado como “residente”<sup>12</sup> por la comunidad, habiendo regresado hace alrededor de cuatro años, conforma el sentido de este acápite, pues esta definición se constituye como un código local sobre la configuración de subjetividades concretas, sugiriendo un abordaje potencial sobre las desigualdades “desde abajo”. Esta historia de vida, sugiere que la diferenciación hacia los “residentes” no surge únicamente de las desigualdades económicas que implica el retorno de un migrante a la comunidad. Es en la relación que los sujetos entablan con el paisaje, donde se construyen diferencias, subjetividades y desigualdades.

La denominación “residente”, inicialmente, fue explicada por las personas denominadas como tales, a partir como un “miramiento” de la comunidad sobre el nivel económico que podrían gozar estos actores tras sus procesos migratorios. Don Jorge Mamani, hermano de don Francisco, mencionó que continuaba siendo nombrado como “residente” aunque había retornado a la isla hace varios años, y que esta denominación solía ser aplicada a los dueños de los pocos hoteles existentes en la comunidad. En otra ocasión, otro comunario se refirió a los comentarios difundidos sobre sus supuestas propiedades en la ciudad que quitaban legitimidad a su retorno, los cuales afirmaban:

---

<sup>11</sup> Preguntas basadas en una entrevista previa, dirigidas a explorar la historia de sus padres en el tiempo de hacienda.

<sup>12</sup> El término “residente” se refiere a los/as comunarios/as que abandonaron la comunidad residiendo en otras locaciones. Sin embargo, en esta investigación, esta denominación congrega otros significados.

“ellos han ido, tienen sus autos, su casa en La Paz, después viene aquí’... Así nos discriminan...”, concluyó (CDC, 9/12/13).

Sin embargo, el factor económico no es el único elemento que diferencia a los “residentes” de la comunidad. Un comunario que ejerció cargos en diversas ocasiones y que además lleva a cabo actividades relacionadas al turismo, comentó que él tenía experiencia, mientras que algunas autoridades no sabían las costumbres de la comunidad debido a que eran “residentes” (CDC, 4/7/13). En este sentido, las nociones de diferencia que conforman la subjetividad sobre los residentes, tienen que ver no sólo con la distribución desigual de recursos económicos que trae consigo el proceso migratorio, sino con la práctica del conocimiento en torno a las “costumbres” relacionadas a la agricultura y la ritualidad, que configuran su relación con el paisaje.

A lo largo de la investigación, comprendí que la experiencia de migración era constante entre los/as comunarios/as y que la denominación “residente” no era aplicada de forma generalizada hacia todos los migrantes de retorno. Incluso, algunos de los comunarios que se referían de forma peyorativa a los “residentes”, atravesaron procesos de migración años atrás. Aunque según ellos, las razones que los impulsaron a salir de la isla se relacionaron a necesidades económicas, la constancia de estas experiencias y las explicaciones sobre los motivos de retorno, me permitieron adoptar la propuesta de Hinojosa (2009), quien interpela los acercamientos teóricos convencionales en torno al fenómeno de la migración enfocados en el factor económico. En lugar de ello, plantea la existencia de un *habitus*<sup>13</sup> migratorio en los Andes, ya que desde tiempos prehispánicos las sociedades andinas “mantuvieron una cosmovisión espacio-céntrica que se manifestaba en su permanente movilidad y utilización de diferentes espacios geográficos y pisos ecológicos, de tal manera que las migraciones fueron una invariable en sus prácticas de sobrevivencia y reproducción social” (2009:18).

Como afirma Hinojosa, este *habitus* migratorio se asocia con un saber de vida que permitió la sostenibilidad del manejo de recursos naturales para reproducción de toda la sociedad. En el caso de Challa, la organización está basada en la rotación del trabajo, no solamente en torno al ejercicio de cargos sindicales u originarios sino en torno al trabajo comunitario, planteado a partir de las necesidades coyunturales de la comunidad. Por ello, el retorno permanente o estacional de los migrantes hacia la comunidad es determinado por sus obligaciones con la comunidad. En muchos casos, son los padres o las madres quienes deben ejercer el trabajo según la rotación, pero debido a que son adultos mayores precisan la ayuda de sus hijos. El actual *qamani* de la *aynuqa* de oca, joven que migró hacia Brasil, explicó que retornó porque su mamá fue elegida para ejercer este cargo, pero siendo viuda precisó de su compañía ya que el bastón de mando recibido al tomar posesión no puede ser recibido por una mujer sola (CDC, 29/1/15). Esta cuestión manifiesta que la supervivencia y reproducción de la comunidad se basa, de gran manera, en los lazos familiares en torno al trabajo y sus significados articulados al orden interno en la comunidad. Y por otra parte, exalta que el ejercicio de los cargos precisa la presencia del varón y la mujer.

La migración en sí, no desata desigualdades, es una práctica constante que en el caso de Challa se articula con la organización local. Sin embargo, expresa la manera en que la comunidad traduce la salida y el retorno de los/as comunarios/as en torno a un saber de vida. Cuestión que es significada de forma dinámica, a partir del contexto histórico particular que se experimenta local y globalmente. Por ello, la denominación

---

<sup>13</sup> El autor retomó el concepto de *habitus* desarrollado por Bourdieu (1991) como un “sistema de disposiciones adquiridas, permanentes y generadoras [...]. El *habitus* haría posible la producción libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y acciones inscritos dentro de los límites que marcan las condiciones particulares de su producción” (Bourdieu, 1991:93-96, citado por Hinojosa, 2009:19).

“residente” atravesó transformaciones en su significación a través del tiempo.

Cuando don Francisco dio inicio a la narración sobre su vida, mencionó que cuando salió de la comunidad existía mucha pobreza, recordando el sufrimiento de su padre durante la hacienda. Esta época es rememorada constantemente entre los/as isleños/as<sup>14</sup>, y suele ser asociada con la noción de pobreza. De gran manera, la época de la hacienda marcó a la población de la isla, estableciendo diferenciaciones que definieron una subjetividad indígena frente al contexto boliviano, asociada a la subalternidad.

El concepto de *colonialismo interno* desarrollado por Rivera (1986), se constituye como una base en esta investigación para el análisis sobre las desigualdades en el contexto específico de los Andes. El planteamiento de la autora, interpela los postulados izquierdistas que, durante la década de los ochenta, se concentraron en el análisis sobre la lucha de clases pasando por alto la importancia de la identidad india. La hacienda, sistema económico republicano, retomó y reforzó la jerarquización social que definió a la población indígena durante la colonia. Se desató a través de experiencias reales de hambre entre la población local, que fueron asociadas a los supuestos de la época en torno a la condición subalterna de los indígenas. Posteriormente, el modelo mestizo propiciado por la revolución nacionalista del 52, reforzó el supuesto de que el “indígena es sinónimo de pobre y marginado” (Arnold, 2009: 50), en su intento paternalista por integrar a los indígenas al Estado-nación. De esta manera, la asociación entre la subjetividad indígena y la pobreza fue internalizada en la población boliviana.

Tras la revolución, se estableció la Reforma Agraria como una medida estatal para que las tierras monopolizadas por los patrones se redistribuyan a los indígenas, que en aquel entonces eran denominados como campesinos en el marco del proyecto nacionalista. Sin embargo, cuando don Francisco asocia su salida de la comunidad con la época de la hacienda, exalta que, en el caso de la isla, el sistema de la hacienda pervivió hasta la década de los setenta, debido a que la salida de los hacendados implicó largas negociaciones cuyos resultados no beneficiaron a la comunidad totalmente, como anteriormente mencioné.

La dificultad de acceder a un terreno frente al proceso truncado de la Reforma Agraria, se profundizó en el caso de don Francisco, quien recalcó que debido a que contaba con demasiados hermanos/as, su padre decidió buscar terrenos fuera de la isla. En este sentido, la primera vez que la palabra pobreza es mencionada por don Francisco durante su narración, sugiere que la significación de esta noción se originó en una memoria colectiva basada en experiencias reales de carencia, en un contexto de continuidad de explotación hacia la comunidad.

El hecho de que esta continuidad se desarrolló en un contexto nacional en el que oficialmente se gozaba de mayor libertad, influyó en el surgimiento de una fuerte ola migratoria. De gran manera, los/as isleños/as transitaban hacia los Yungas<sup>15</sup> del departamento de La Paz y en su tránsito adoptaron principios propiciados por la revolución, que incidieron en los modos organizativos de la comunidad y en la proyección de necesidades que el nacionalismo revolucionario prometía a las poblaciones para otorgarles una condición de ciudadanía. Su retorno a la comunidad otorgó herramientas para fortalecer la nueva forma de organización que propició la

---

<sup>14</sup> Sea a partir de la experiencia directa o la posmemoria (Sarlo, 2005). En la investigación *Paisaje, memoria y nación encarnada* (Bautista, Montellano y Murillo, 2014), adoptamos la propuesta de Sarlo sobre el concepto de la posmemoria, para otorgar valor a las narraciones de personas que no experimentaron directamente los hechos del pasado. Este concepto permite reconocer que la memoria atraviesa un proceso de subjetivación de la narración, sin que el análisis sobre la memoria sea legitimado únicamente por la experiencia directa de los actores.

<sup>15</sup> Región geográfica situada entre el noreste y el sur de Bolivia, caracterizada por ser una zona húmeda de vegetación exuberante.



revolución: el sindicato. En este contexto, la diferenciación hacia los “residentes” cargaba otra significación por parte de la comunidad. Sandoval y Albó (1978), en la década de los setenta, realizaron una investigación sobre la migración en comunidades pertenecientes al espacio circunlacustre andino, analizando que los migrantes de retorno y los “residentes” fueron valorados por la comunidad a partir del capital simbólico que adquirieron en sus tránsitos migratorios, constituyéndose como potenciales intermediarios con el Estado para lidiar con instancias burocráticas.

Desde su niñez, don Francisco vivió de forma itineraria entre los Yungas y la isla, hasta sus diecisiete años cuando ingresó al cuartel, saliendo de la comunidad de forma más definitiva. El ejercicio de los varones en el servicio militar es bastante valorado por la comunidad. Después de que los/as estudiantes finalizan su bachillerato, las mujeres son festejadas por cada zona, pero los varones son festejados únicamente después de retornar del servicio militar. En cierta ocasión, un comunario lamentó ser considerado como inferior por parte de una autoridad, cuyo estatus público le permitía establecer una jerarquía superior frente los demás, arguyendo que aunque éste gozaba de una posición de mayor poder ni siquiera había realizado su servicio militar (CDC, 5/4/15). Atravesar el servicio militar en los Andes, fue interpretado por Arnold (2000), como uno más de los ritos de paso que atraviesan los varones para convertirse en hombres. En este sentido, cuando don Francisco explicó que su salida definitiva de la isla surgió por su ejercicio en el servicio militar, manifiesta una paradoja determinante en su actual condición frente a la comunidad. El hecho de atravesar uno de los ritos de paso influyentes en su construcción como hombre, a la vez, determinó su ausencia durante los siguientes años, influyendo en la experiencia que se precisa para atravesar el camino más definitivo en la comunidad, mediante su construcción como persona: ser *qamani*.

Tras su experiencia en el cuartel, don Francisco se unió a su actual esposa, residiendo en los Yungas. “Mi padre era siempre muy pobre ¿Qué puedo sacar de mi padre? Nada, no tenía nada [...], era muy viejito ya [...] ¿Qué voy a exigir? Fui a Caranavi, he conseguido un terreno aparte, para mí”. Después de unos años, un familiar suyo le comentó que existía un trabajo en la ciudad de La Paz como sereno de un terreno durante dos meses, con un sueldo mensual al que no había accedido antes. “400 Bs.<sup>16</sup> nunca he conocido yo. Ahora ¿qué hago? ¿voy o no voy? Ya, iré dos meses nomás es pues, 400, 800 Bs... pucha, voy a volver como millonario acá. Nadies ganaba 400 Bs”, explicó (Entrevista realizada el 14/1/2015). Después de dos años de trabajo que superaron el tiempo propuesto inicialmente, su jefe, ganadero y propietario de algunas minas en el país, le ofreció un aumento salarial y un espacio para que su esposa viva junto a él en la ciudad. Frente a la propuesta, don Francisco abandonó su terreno en Caranavi y trabajó junto a él, alrededor de treinta y siete años. Durante aquel tiempo, su jefe fue nombrado cónsul en EEUU y don Francisco lo acompañó, residiendo en aquel país durante siete años.

Su retorno a Bolivia se debió a un asalto que experimentó junto a su jefe. Tras una lucha corporal frente a asaltantes que manejaban armas de fuego, ambos lograron detenerlos, pero al hacerse presente la policía el carácter ilegal de don Francisco, cuya residencia sobrepasó el rol de su jefe como cónsul, determinó que sea obligado a retornar a Bolivia. Los primeros meses de su retorno, manifestaron la huella de este evento a través de pesadillas constantes, recordadas por su esposa. Pero, su recuerdo plagado de miedos se enfrentó, a la vez, con el deseo de retornar a los EEUU. “Si hubiera estado con mi hijo tal vez allá me hubiera hecho algo, pero estaba solo, como estaba tan asustado de ese asalto, entonces he regresado” explicó (Entrevista realizada

---

<sup>16</sup> Los bolivianos son la moneda de curso legal en Bolivia. Actualmente, un dólar corresponde a 6.96 bolivianos.

el14/1/2015).

Cuando pregunté a don Francisco su impresión sobre la manera en que la gente vivía en los EEUU, él caracterizó a aquella sociedad como “robotizada”, pero a continuación rememoró una experiencia frente a un huracán que influyó en su concepción sobre la sociedad estadounidense. “En esa parte los gringos no son como nosotros [...]. Teníamos árboles grandes tan lindos [antes], no teníamos nada [ahora]. La casa estaba totalmente destruida, no había comunicaciones, no había camino, no hay poste, no hay cable, totalmente destrozado. Después ¿qué hacen? en helicópteros traen [...], hielos nos reparten. Después ya llegan de cada Estado a ayudar, con sus tractores pequeñitos, grandes. Máquinas como hormigas trabajan [...]. Después dos, tres meses, como si no hubiera pasado [...], por eso los gringos son fatales, por eso es EEUU! Entre ellos como si nada se ayudan, el seguro cubre todo” (Entrevista realizada el 14/1/2015). La imagen sobre la sociedad estadounidense en este sentido, fue construida por don Francisco a partir de una experiencia crítica en torno a fenómenos naturales, cuyo proceso de reconstitución fue explicado por él, sin establecer un sujeto concreto de acción, generalizando así la definición sobre el carácter general de esta sociedad.

¿Existirá pobreza en EEUU? pregunté a don Francisco, considerando que esta noción fue introducida por él al iniciar la narración de su vida. A lo que respondió que existían pobres “pero no como en aquí”. “Un pobre ya toma su lechecito, tiene su autito. Un jardinero tiene su autito, tiene su podadorcito bien, sus herramientas como una ferretería [...]. Vive decentemente, pero es pobre”. Su explicación sobre la pobreza en aquel contexto, fue definida a partir de la comparación experimentada en el contexto local. ¿Cómo sería la pobreza en la isla?, le pregunté entonces. “La pobreza aquí, es la pobreza. Hay por ejemplo, digamos yo soy, parece que tengo, pero no tengo suficiente. Pero hay gente más pobres acá: algunas viejitas, quisiera que veas, su casita ya, hasta ahí nomás puede, pero no tiene suficiente dinero para, ni siquiera para, tomar un refresquito, siempre está con su agüita. Está guardando su platita, poquito que tiene, eso se guarda como oro, no tiene plata. Es la pobreza. Pero hay algunos ricos, digamos en EEUU, pucha tienen botes” (Entrevista realizada el 14/1/2015). ¿Le faltaría comida a aquella anciana? interpele, a lo que me respondió que no. En este sentido, el caso particular de don Francisco, sugiere que el tránsito migratorio determinó la adquisición de nociones de pobreza, que perfilan tensiones entre lo local y lo global. La alimentación, como principio básico de supervivencia y reproducción social, es confrontada con las necesidades que la modernidad naturalizó globalmente, desde hace al menos dos siglos

El abordaje de la migración a partir de experiencias subjetivas enfocadas en la práctica, permite superar el binario que convencionalmente establecieron las ciencias sociales en torno al binario sobre lo local y lo global (Cánepa, 2001). El caso de los residentes, manifiesta que sus tránsitos en diversos lugares influyeron en el retorno hacia su primer paisaje, expresando el carácter dinámico que experimentan las sociedades indígenas que, hasta la actualidad, son estereotipadas como cunas de una tradición cultural aislada y ahistórica.

Don Jorge rememoró que durante su juventud, tras la revolución, cuando salía hacia el pueblo de Copacabana los/as comunarios/as le encargaban la venta de un par de huevos o un queso, cuyo precio mínimo determinaba que él regresara con pequeñas cantidades de sal o ají para ellos/as (CDC, 1/2/15), denotando una memoria sobre la pobreza experimentada tras la época de la hacienda, que se estableció como una base para la construcción de su propia subjetividad. El sentimiento de carencia en la memoria de la comunidad, se basa en diferenciaciones originadas en un proceso de colonialismo

interno de larga data, pues actualmente la población en la isla no enfrenta situaciones extremas de hambre. Sin embargo, el hecho de contar con dinero para el acceso de productos antes inaccesibles, parecería propiciar la transformación de diferencias históricas que definieron lo indígena en el contexto nacional y global. Don Jorge finalizó la entrevista que abordó su experiencia de migración, afirmando: “Hay pobreza, es Bolivia. Nuestra madre es la pobreza, siempre va a haber pobreza. Un ratito hay plata, después se pierde, por eso es nuestra madre. Por eso hay que tratar de vivir bien... Solamente que mi barriga no falte nada, ropa más, ya tranquilo. Algo de dinero para gastarme, para mi cervecita también que tiene que haber (risas), es muy importante eso” (Entrevista realizada el 31/1/15). A partir de mi experiencia en diversos eventos festivos y rituales en la comunidad, comprendí que el desarrollo del ciclo agrícola se lleva a cabo a partir de prácticas de libación, en las que las bebidas alcohólicas adquieren un rol importante para el diálogo que se establece con el paisaje.

### **La diferencia según el orden interno alrededor del paisaje**

Como mencioné anteriormente, las autoridades sindicales y originarias de la comunidad de Challa, toman posesión durante el solsticio de invierno de cada año, cuando la cosecha de los productos ya ha finalizado. El nuevo ciclo agrícola que se inicia, se basa en el manejo de las *aynuqas* de la comunidad. Posiblemente, la papa es el producto que determinó históricamente la construcción de un orden interno alrededor del paisaje en la isla, ya que su cultivo precisa ser realizado en tierras *puruma*<sup>17</sup>, determinado la necesidad de rotación entre los terrenos colectivos. Durante el ciclo agrícola, las autoridades están encargadas de desarrollar una serie de rituales que aseguren una buena producción en todas las *aynuqas*, pero cuando deben realizarse en una *aynuqa* particular, ésta corresponde al terreno elegido para el cultivo de la papa. En este sentido, la papa es el producto más valorado por la comunidad: su cultivo influye en todo el ordenamiento interno alrededor del paisaje, pero además es la base de la alimentación de la comunidad.

Por otro lado, la efectividad de la producción en la *aynuqa* de haba cobra relevancia ya que este producto, históricamente fue comercializado por los/as isleños/as, constituyéndose en una de las actividades económicas de mayor importancia en la comunidad. “La haba es como dinero en efectivo”, explicó uno de los hijos de don Francisco, resaltando que durante todo el año los/as isleños/as salen hacia el pueblo de Copacabana a vender este producto. Además, recalcó la preocupación que su padre sentía al ejercer el cargo de *qamani* de haba, pues la posibilidad del fracaso de la producción tendría repercusiones en el futuro de toda la comunidad (CDC, 27/11/14).

Aunque las características de cada producto cultivado en las cuatro *aynuqas* determina diversos niveles de esfuerzo físico<sup>18</sup>, ejercer el cargo de *qamani* expresa que las autoridades originarias son “probadas” por la comunidad a través del recorrido de un camino de constantes dificultades que les permite adquirir su condición como personas. A medida que avanza el ciclo agrícola, la presencia de los *qamanis* en las *aynuqas* debe ser cada vez más constante y la comunidad ejerce un control permanente: “cuando no van, les miran” (CDC, 17/12/14). Este “miramiento” es generalizado hacia todas las autoridades originarias más allá de que sean “residentes”. Sin embargo, el “miramiento” hacia los “residentes” es mayor, pues los/as comunarios/as suelen asociar su desempeño como *qamanis* con la falta de experiencia que podrían tener, tras haber atravesado

---

<sup>17</sup> En aymara: “Tierra descansada. Tierra fértil. //Tierra virgen que no ha sido arada” (Layme, 2004:135).

<sup>18</sup> Por ejemplo, la cebada no es cultivada todos los años debido a factores medioambientales. Cuando una pareja es elegida como *qamani* de cebada pero este producto no será cultivado, su ejercicio se desarrolla a través del apoyo a otras *aynuqas*.

procesos migratorios fuera de la isla durante largas temporadas (CDC, 8/1/15).

La dificultad de ejercer el cargo influye en la elección de las autoridades originarias. A veces los/as comunarios/as no quieren recibir el cargo, porque demanda un alto gasto económico, por lo que las zonas suelen elegir a personas “nuevas”, reconociendo que los “residentes” cuentan con el dinero necesario tras haber experimentado procesos migratorios, que en ciertos casos determinaron el desarrollo de iniciativas relacionadas al turismo en la comunidad (CDC, 10/1/15). En este sentido, la elección de “residentes” como autoridades originarias surge de un “miramiento” de la comunidad, en el que la diferencia de éstos surge a partir de los procesos migratorios que determinaron su falta de experiencia fundamentados por su relación establecida con el paisaje. A la vez, esta experiencia migratoria es retribuida a la comunidad, cuando el ejercicio de los cargos originarios por parte de los “residentes” implica la posibilidad de luchar contra el granizo contando con los suficientes medios económicos. De esta manera, los tránsitos migratorios que atravesaron, forman parte del *habitus* migratorio andino (Hinojosa, 2009), ya que el retorno de estos actores se articula con las prácticas de sobrevivencia y reproducción social de toda la comunidad.

Por otra parte, como explicó la pareja que ejerció el cargo de mayor jerarquía entre las autoridades originarias, durante la realización de esta investigación, la dificultad de ejercer el cargo de *qamani* no se relacionaba únicamente con los gastos económicos que se precisan, sino con el tiempo completo de trabajo que demanda el cuidado de la *aynuqa*. A partir de su experiencia años atrás, don Reynaldo y doña Gregoria rememoraron un evento festivo en el que decidieron pasar la noche en sus casas, pero ante la llegada del granizo corrieron hacia la *aynuqa* lanzando petardos, afirmando: “Hay que cuidar de esos ladrones!!” (CDC, 11/1/15).

El mes de agosto se inicia una serie de rituales colectivos, con la intención de alejar de las *aynuqas* a los “ladrones” mencionados por don Reynaldo: el granizo, la helada y el viento, para permitir el inicio de la siembra. El “despacho del granizo” es realizado tres veces durante el mes de agosto, con la participación de todos/as los/as comunarios/as. Mientras los maestros rituales preparan la mesa<sup>19</sup> que será ofrendada al granizo, como una “merienda” que impedirá que éste “moleste” a los sembradíos (CDC, 9/9/13), las mujeres preparan los mejores platos entregados al maestro durante un *apthapi*<sup>20</sup>. Si bien, los maestros reciben los mejores platos de comida en grandes cantidades, cada persona del resto de la comunidad recibe gran cantidad de platos preparados con abundante cantidad de papas. Durante mi estadía en la isla, fui alimentada de forma abundante durante diversos rituales, pero en cierta ocasión estuve presente de forma casual en el *apthapi* de una de las zonas de la comunidad y aunque no permanecería en la realización del ritual, los/as comunarios/as insistieron en ofrecerme varios platos antes de retirarme (CDC, 6/4/15). Esta experiencia me llevó a valorar la significación de la abundancia de alimentos ofrecidos a las personas durante los rituales, como una manera en que la comunidad convoca simbólicamente a la abundancia posterior.

Tras el *apthapi* se da inicio al *akulli*,<sup>21</sup> y los maestros reparten a las mujeres una serie de objetos pequeños que colocan en diversas partes de su cuerpo<sup>22</sup>. Después de un tiempo,

<sup>19</sup> Ritual ofrecido a la Pachamama empleando una serie de objetos dulces en miniatura que se consolidan como un alimento.

<sup>20</sup> En lengua aymara: “Almuerzo comunitario: todos ponen en un sitios sus fiambres para que todos coman” (Layme, 2004:35).

<sup>21</sup> “[P]orción pequeña de hojas de coca que se invita a alguien por su trabajo, para una solicitud o simplemente para hacer amena y agradable una conversación. El dar *akulli* es una costumbre general en el altiplano, además es signo de educación, respeto y nobleza, por eso el invitado siempre lo recibe en las dos manos juntas o en alguna cosa” (Cotari, Mejía y Carrasco, 1978:7).

<sup>22</sup> Pequeñas banderas y cruces, construidas con papel y pedazos de madera, entre otros objetos.

los recogen rodeando al cuerpo de cada mujer, sugiriendo que aglomeran una carga material e inmaterial contenida en cada objeto ante la relación con cada mujer. Posteriormente, los varones que son autoridades sacan sus chicotes y comienzan a dar latigazos a las calaminas de las casas y a las mujeres, para salir hacia el cerro donde se realizará la ofrenda, elegido previamente por el maestro a partir de una lectura de hoja de coca. Cuando los varones chicotean a las mujeres, les demandan: “no vas a mandar a tus hijos”. “No vamos a mandar” responden ellas, como explicó doña Domitila (Entrevista realizada el 29/1/15). La historia de Santa Isabela determina que las mujeres no puedan subir al cerro donde se realizará el despacho del granizo. Isabela era la madre de tres hijos a quienes encargó la tarea de cultivar los productos agrícolas, pero como eran flojos no cumplieron con ésta. Cuando llegó el tiempo de la cosecha, pretendieron engañar a su madre invadiendo el cultivo de otras personas de la comunidad. Al ser descubiertos como mentirosos y flojos se convirtieron en el granizo, el viento y la helada. Por esta razón, durante la ceremonia de despacho, las mujeres deben permanecer en sus casas cuidando que sus hijos no salgan. De esta manera, los varones y las mujeres ejercen determinado rol en un escenario de performatividad que desata el diálogo con los entes de la naturaleza, cuyo carácter vivificado se expresa en su concepción como sujetos de acción frente al paisaje.

El “pago” que se lleva a cabo en el cerro, es realizado a partir del establecimiento de una serie de reglas, que al ser incumplidas por los varones son castigadas con chicotazos. La efectividad simbólica del diálogo que las autoridades establecen en el cerro con el paisaje, se sustenta en la adquisición de un rol como guerreros frente al granizo. Desde que comienzan a utilizar sus chicotes, la transformación de sus voces y la adquisición de un carácter agresivo, expresa la necesidad de encarnar este rol para dialogar con el paisaje en el escenario ritual. Por otra parte, los objetos no humanos que son empleados en este ritual, también encarnan determinados roles. Por ejemplo, los cigarros son considerados como “fusiles” que colaboran en la lucha contra el granizo (Bautista, Montellano y Murillo, 2014).

Tras los rituales de “despacho”, las autoridades originarias tienen la obligación de luchar contra el granizo cada vez que este se acerca a las *aynuqas*, durante todo el ciclo agrícola y su ejercicio es apoyado por el manejo de ciertos objetos. En cierta oportunidad, don Francisco se me presentó como *qamani* a partir de los objetos que lo acompañaban, explicando que durante toda su gestión debía llevar consigo: coca, cigarros y un chicote alrededor de su cintura, pues estos objetos le ayudaban en su lucha contra el granizo (CDC, 27/11/14).

Los rituales de despacho persiguen además, pagar a la tierra que está hambrienta en este periodo. Hasta el mes de octubre, que define colectivamente el inicio de la siembra a través del ritual de *Sata Qallta*<sup>23</sup>, las tierras son removidas por la comunidad preparándolas para la siembra.

Un día antes de *Sata Qallta*, la comunidad se reúne en el cerro más alto para realizar un ruego a la *Pachamama*, pidiendo permiso para iniciar la siembra. Un altar, construido por las autoridades, acoge a la virgen y a un montón de panes que cada autoridad ofrece al llegar. Afuera del altar se conforma una fila de seis niños sentados a un lado y seis niñas sentadas a su frente, quienes fueron elegidos/as a través de una lectura de hoja de coca, como escogidos/as por Dios para realizar el ruego. Estos niños/as, generalmente, se diferencian por ser huérfanos/as o mellizos/as, y ayunan durante toda la mañana hasta después de que se realiza el ritual.

“Yo misma había sido pues una huérfana del vientre de mi madre, sorprendida por la enfermedad y la pena... Dulcísima Virgen sagrada, por qué te entregas al mundo...

---

<sup>23</sup> En aymara: “Qallta. Principio” y “Sara: Época de siembra de tubérculos” (Layme, 2004).

escucha el llanto de la orfandad... escucha el llanto de la orfandad,”<sup>24</sup> expresa en castellano uno de los rezos que la comunidad comienza a cantar en aymara, entre llantos, guiada por los catequistas. Estos rezos católicos son diferenciados de aquellos que son practicados durante la misa anual que se realiza en la iglesia de la comunidad, debido a su antigüedad y su internalización entre los/as comunarios/as desde su nacimiento (CDC, 28/11/14). El hecho de que sean reconocidos como parte de las “costumbres” de la comunidad, expresa la manera en que el proceso de adoctrinamiento iniciado durante la colonización fue traducido localmente. Por ejemplo, cuando se nombra a la Virgen en realidad se está hablando a la *Pachamama* (Bautista, Montellano y Murillo, 2014). Por otro lado, la noción de orfandad que caracteriza estos ruegos, sugiere un posicionamiento particular en torno al diálogo con el paisaje.

Tras los rezos los maestros entregan una teja de cerámica cargada de incienso, inicialmente a las autoridades y posteriormente al resto de la comunidad, que es sostenida encima de la cabeza de cada persona, que después de dar una vuelta en su propio eje la devuelve, concluyendo el acto con un beso a la tierra. Finalmente, los maestros reparten pan empapado en vino a toda la comunidad y, a continuación, cada persona pide perdón a todos/as los comunarios/as y los/as perdona a la vez. Aunque la práctica de pedir perdón podría relacionarse a la adquisición de valores católicos, localmente se considera que el comportamiento individual tiene incidencia en el paisaje y la buena producción<sup>25</sup>. El hecho de que el comportamiento individual incida en la buena producción, expresa que la apropiación de valores católicos se dio a partir de un proceso de antropofagia sobre lo Otro, en el que la diferencia fue asimilada por cuerpos que digirieron nuevos significados sobre lo foráneo, a partir de su posicionamiento local. Este proceso, probablemente explica la razón por la cual perdura, entre la mayoría de los rezos, la noción de orfandad, esencial en el desarrollo de este acápite.

Después de los rezos cantados por la comunidad, se inicia otro *apthapi* en el que los/as niños/as que realizaron ayuno y los maestros, reciben los mejores platos. De esta manera, los conocimientos sobre la relación con el paisaje, son transmitidos hacia las nuevas generaciones, la experiencia vivida sobre estos conocimientos definen la subjetividad de los comunarios. Durante la narración de su historia de vida, don Francisco legitimó su presencia en la comunidad resaltando las obligaciones que su padre cumplió durante su vida, como una herencia adquirida desde su niñez, aún cuando su proceso migratorio determinó su falta de experiencia por su poca permanencia en la comunidad.

¿Cómo se aprende a ser *qamani*?, pregunté a don Reynaldo y doña Gregoria. “Ella no tiene madre, entonces su papá ha hecho también *Mallku* [...], entonces cuando ha recibido [el cargo] su papá, tiene que cocinar, hacer todo. De ahí poco a poco ha aprendido [...], los padres orientan también: esto tienes que hacer, así, así tienes que ser...”, explicó él (Entrevista realizada el 10/1/15). En este sentido, la ausencia de la madre o el padre podría influir en una mayor adquisición de conocimientos desde la edad temprana. Sin embargo, ser huérfano de ambos padres marca la vida de los/as comunarios/as hasta su etapa adulta, como comentó una de las autoridades del sindicato

<sup>24</sup> Traducción extraída del video “*Sumaj qhaniri chuyma manqharu*, tú que iluminas el fondo oscuro del corazón”, Rivera y Arnez, 2010.

<sup>25</sup> En la investigación *Paisaje, memoria y nación encarnada* (Bautista, Montellano y Murillo, 2014), retomamos una experiencia vivida al norte de la isla. Frente a una pelea entre una pareja de turistas argentinos, las autoridades sindicales de Challapampa decidieron chicotear al varón que había golpeado a su pareja, debido a que durante el “tiempo verde” del ciclo agrícola estaba prohibido pelear ya que influiría en una mala producción. En este sentido, el cuestionamiento sobre la legitimidad de la afirmación de Challapampa como comunidad es relativa, ya que ésta aún afirma principios que sobrepasan las exigencias de actores foráneos provenientes del mercado turístico.

de la gestión abordada: “como soy huérfano, (otros comunarios) se consideran más altos” (CDC, 5/4/15). En este sentido, la experiencia de orfandad ante la ausencia del padre y la madre, sugiere la significación de una subjetividad que, paradójicamente, conforma un sentimiento de carencia y, a la vez, señala la definición de los/as actores/as que potencialmente son escuchados por la *Pachamama* durante los rezos.

El ruego que permite iniciar la siembra, continua con la presencia de los varones en el cerro, que posteriormente son recibidos en la casa del *Mallku* para realizar la mesa de permiso hacia la *Pachamama*. Al día siguiente, las autoridades se visten de rosado, resaltando el color que caracteriza la fertilidad de los productos. Atraviesan dos *aynuqas* al ritmo de la *phuna*<sup>26</sup>, e inicialmente, ofrecen una mesa a la *aynuqa* menor: Quyawaya, territorio en el que se cultivan todos los productos y donde aún continúan practicando la ritualidad los/as habitantes de Challapampa, de forma independiente. Luego, se dirigen hacia la *aynuqa* de papa, que en el caso de esta investigación correspondió al cerro de *Kea Qullu*. La música marca el ritmo de la ofrenda, la ceremonia y la siembra.

Después de *Sata Qallta*, los/as comunarios/as inician la siembra de papa en sus propias parcelas, y finalizando el mes de noviembre se lleva a cabo otro ritual comunitario: San Andrés, fecha que determina la permanencia de los *qamanis* en las *aynuqas* hasta el fin del ciclo agrícola. La estadía de estas autoridades en las *aynuqas*, implica la residencia en pequeños cuartos de piedra que los protegen del granizo, improvisando su cotidianidad en aquel espacio (CDC, 14/10/14).

Más allá de enfatizar la incomodidad que experimentan los *qamanis* al ejercer su rol, al presenciar la llegada de lluvias o granizos considerablemente fuertes durante estos años, fui capaz de comprender la presencia de estos fenómenos naturales como entes vivos: los *qamanis* se enfrentan a la naturaleza como guerreros, cuestionando su propia subjetividad frente al paisaje. Don Francisco explicó que durante su ejercicio, al percibir la llegada de una nube grande y blanca comenzaba a preparar dinamitas y explosivos que le permitían alejar al granizo: “a este lado se acerca poco a poco, ya está llegando... sssshh sshhrrr!!! Cuando ya está más o menos aquí, ya un dinamitazo le doy, fuerte! Entonces dispersa... No es que no, yo no creía, pero dispersa. Poco a poco por otro lado viene, es como una persona, [...] entonces es un ladrón que nos rodea. Verdad que nos rodea, yo no creía como te digo, pero nos rodea” (Entrevista realizada el 14/1/2015). De esta manera, las dificultades que el *qamani* enfrenta en su relación con el paisaje, transforman su subjetividad basada en creencias legítimas.

En San Andrés, la ceremonia ritual es bastante similar a la de la siembra, pero además implica el sacrificio de una llama como agradecimiento a la *Pachamama* por el nacimiento de las plantas que comienzan a brotar. El Secretario de Agricultura, es la autoridad encargada de entregar la llama para el sacrificio y recibir a la comunidad en su casa. Como anteriormente mencioné, su rol es valorado como el ejercicio de un *Mallku* menor, apoyando el trabajo de “llevar la cultura” (Entrevista realizada a Reynaldo Paye el 20/1/15), permitiendo cuestionar los discursos hegemónicos que se apropian estratégicamente de la identidad indígena, careciendo de las prácticas cotidianas que otorgan carne a la configuración de la cultura. La práctica organizacional en Challa expresa que la cultura es puesta en práctica, a partir de una relación material con el paisaje.

Durante los siguientes meses, los productos se desarrollan y al iniciar el mes de febrero del siguiente año, se realiza el ritual de Candelaria: agradecimiento a la *Pachamama* por

---

<sup>26</sup> Instrumento hecho de caña (Cavour, 2010:114), cuya ejecución es realizada durante la época de lluvia.

el crecimiento efectivo de los productos. Finalmente, la Pascua católica se constituye como la fecha para reconocer hasta qué punto el labor de la organización originaria permitió la buena producción en las *aynuqas*. La música de la *phuna* continúa marcando los pasos de las autoridades, quienes vestidas todavía con el color rosa, recogen maíces mediante su paso por la comunidad sin considerar una propiedad individual. En la plaza central, organizan los maíces colocados con sus cabezas hacia el cielo y, después de bailar alrededor de ellos, los entregan a los maestros que guiaron el camino atravesado por las autoridades originarias durante todo el ciclo agrícola.

El diálogo que se establece con el paisaje durante el ciclo agrícola, conforma un orden interno en el cual las personas, los objetos no humanos y los entes de la naturaleza, ejercen determinado rol para la efectividad de la producción futura para toda la comunidad. La serie de prácticas rituales, se llevan a cabo a través de banquetes en los que se alimenta de forma abundante a la *Pachamama*, los maestros, las autoridades y el resto de la comunidad. Si la historia de vida de don Francisco sugirió la adquisición de determinadas nociones sobre pobreza, desde el orden interno de la comunidad estas nociones cobran otros significados. Cuando se realizan los ruegos hacia la *Pachamama* las personas adquieren una condición de orfandad, sugiriendo que desde el orden interno alrededor del paisaje, la pobreza se asocia a la carencia de los conocimientos que permiten dialogar con el paisaje para obtener los alimentos necesarios para el sustento de la comunidad.

#### **La construcción mutua entre el paisaje y los/as humanos/as: subjetividades consolidadas a partir del miramiento**

¿Tú podrías ir así, a dormir en la *aynuqa*?, me preguntó doña Elisa Mamani, a lo que respondí ingenuamente que sí. Recordó entonces, que cuando ejerció con su pareja el cargo de *qamani*, una noche cayeron dormidos/as y llegó la granizada, por lo que durante los siguientes días lloró constantemente ya que la comunidad comenzó a comentar que se había perdido la cosecha. Sin embargo, explicó que hay diferentes tipos de granizo y el que les tocó aquella noche, era un granizo de buena suerte. La buena producción en su *aynuqa* determinó que la comunidad respete a su esposo y a ella. “Cuando hacen bien, son como hombres: macho, sino pierden respeto... callados (permanecen), mirando abajo nomás” (CDC, 19/1/15), explicó.

El desempeño de las autoridades originarias sigue siendo considerado como el cargo de mayor jerarquía en la comunidad: “si hace justicia, respetan, ya tiene lugar para sentarse” explicó don Jorge en cierta ocasión (CDC, 14/10/14). Por su parte, su hijo Nelson, en otra ocasión mencionó que aunque su padre desarrolló varios cargos en el sindicato y la escuela, al hacerse presente en eventos rituales no podía sentarse en determinados espacios a los que sí podían acceder quienes atravesaron el cargo de *qamanis* (CDC, 27/11/14).

La legitimidad de ocupar un espacio simbólico durante las ceremonias rituales, se sustenta en la legitimidad de ocupar terrenos en la comunidad de manera permanente y práctica, a través del trabajo agrícola que configura la adquisición de conocimientos valorados localmente. El Secretario de Justicia en la gestión abordada, compartió su experiencia migratoria explicando que después de cinco años de ausencia en la comunidad, su retorno fue justificado por la falta de oportunidades laborales que enfrentó como una persona sin título profesional en la ciudad. “Aquí más tranquilo con agricultura” fundamentó, mencionando que tuvo suerte al retornar a la comunidad, ya que heredó tierras de su padre y su tío, que fueron abandonadas debido a que sus primos nacieron en la ciudad y por ello, no contaron con los conocimientos de agricultura necesarios para su permanencia en la comunidad (CDC, 10/1/15). En este sentido,



atravesar la “prueba” que la comunidad demanda, al dirigirse específicamente hacia los “residentes” en su ejercicio como *qamanis*, desata la posibilidad de ocupar el territorio simbólica y materialmente.

Las subjetividades en la comunidad de Challa, son construidas a partir de una relación mutua con el paisaje. Antiguamente, ejercer un cargo originario se constituía como el inicio del camino de adopción de las obligaciones comunales. Actualmente, los/as comunarios/as desempeñan cargos sin, necesariamente, haber ejercido el papel de *qamanis* previamente. Sin embargo, este cargo continúa definiendo la subjetividad que permite considerar a un sujeto como persona en la comunidad.

Cuando el ciclo agrícola concluye con una mala producción, la comunidad denomina a la pareja de *qamanis* como “*yoqalla*”<sup>27</sup> e “*imilla*”<sup>28</sup>, es decir, como niños/as que no alcanzaron un estatus como personas. Cuando pregunté a don Reynaldo qué sucedía frente a una mala producción en las *aynuqas*, me explicó: “yo no soy un Dios [...], ese año si da bien es suerte, sino es su suerte. Pero tampoco le vamos a castigar [...]. Lo que venía granizo, lo que venía helada, lo que no había lluvia, se ha defendido pues. Pero cuando uno no hace, dicen: ‘vos no sabes hacer, qué cosa has hecho’ [...], ‘vos *yoqalla*’. Esa debe ser una palabra para ellos, para poner a uno como un chico” (Entrevista realizada el 10/1/15). En este sentido, el “miramiento” de la comunidad hacia los *qamanis*, se basa en una valoración sobre el trabajo, mientras la “flojera” es una característica rechazada cotidianamente por los/as comunarios/as.

Por otro lado, la jerarquía presente en la organización originaria expresa la manera en que se configuran las subjetividades al atravesar el camino que permite a los/as individuos/as convertirse en personas. El *Mallku*, cargo originario de mayor jerarquía, tiene la obligación de dirigir a los *qamanis*, como explicó don Francisco: “nosotros tenemos que ser como sus hijos [...], tiene que ordenarnos a nosotros y nosotros debemos hacer caso porque es nuestro *Mallku*” (Entrevista realizada el 14/1/2015). El hecho de que el *Mallku* sea considerado como el padre de los *qamanis* y que aquellos/as que no ejercieron el rol de forma efectiva sean denominados/as como *yoqallas* o *imillas*, permite retomar la noción de orfandad presente en los rituales, como una categoría central para la comprensión de la configuración de subjetividades en la comunidad.

El cumplimiento del cargo como *Mallku* finaliza el camino que permite adquirir una condición como persona en la comunidad, y su ejercicio precisa de los conocimientos adquiridos a través de este camino en torno al diálogo con el paisaje. En este sentido, parecería que su reconocimiento como padre de los *qamanis*, tiene que ver con la consideración de que los/as comunarios/as mantienen una condición como niños ante la carencia de los conocimientos para dialogar con el paisaje. Por otro lado, cuando los rezos son cantados por los/as comunarios/as en los rituales de ruego a la *Pachamama*, adquieren una condición de orfandad sugiriendo que su futuro depende de la necesidad de contar con una madre: la *Pachamama* misma, y un padre: el *Mallku*, portador de los conocimientos que permiten dialogar con el paisaje.

De esta manera, las diferencias que construyen subjetividades en la comunidad surgen a partir de las relaciones que cada individuo entabla con el paisaje durante su vida. El miramiento entonces, se constituye como una estrategia local para transformar subjetividades internas, a partir de la práctica encarnada de conocimientos sobre el orden interno en diálogo con el paisaje.

---

<sup>27</sup> En aymara: “chico. Término usado por los padres o parientes cercanos del niño cuya edad oscila entre dos y trece años” (Carrasco, Cotari y Mejía, 1978:131).

<sup>28</sup> En aymara: “niña, mujer” (Carrasco, Cotari y Mejía, 1978:94).

## Conclusiones

La intención de abordar las desigualdades “desde abajo”, guió el camino de esta investigación otorgando mayor relevancia a la agencia del paisaje en la vida social, tanto en la configuración de desigualdades construidas localmente, como en el establecimiento de estrategias internas para enfrentarlas. Al concebir al paisaje a partir de posicionamientos situados, reconocí el papel activo de diversos/as actores humanos y no humanos en la isla, configurando interacciones dinámicas que permiten analizar las desigualdades más allá de un enfoque antropocéntrico.

Por un lado, el poder simbólico que la Isla del Sol adquirió históricamente, configuró posicionamientos frente al paisaje que desembocaron en la construcción de escenarios potenciales para la producción de desigualdades, a partir de la definición sobre la población local como subalterna frente al contexto nacional y global. La presencia estatal en la isla, determinada por la noción de la “ayuda” y ejecutada a partir de agentes propiciadores del turismo, reprodujo principios históricos que naturalizaron la asociación entre la pobreza y lo indígena, incidiendo además en la profundización de conflictos intercomunales. Por otro lado, estos principios fueron internalizados localmente, a partir de experiencias históricas de carencia que, frente al temor sobre la continuidad de la explotación vivida en la época de la hacienda, desembocaron en procesos migratorios que nutrieron el colonialismo interno.

La internalización histórica sobre la noción de pobreza, actualmente se yuxtapone con principios de larga data en los Andes, en torno a la valoración del trabajo como experiencia determinante en la configuración de los/as sujetos/as como personas. Cuando doña Domitila argumentó que la imposibilidad de vender terrenos a extranjeros/as residía en la consideración de que éstos “harían trabajar” a los/as comunarios/as, señaló una diferenciación fundamental entre el posicionamiento de los sujetos foráneos a la isla y los/as comunarios/as. La denominación *q'ara*<sup>29</sup> empleada, políticamente en el contexto boliviano desde las últimas décadas, para diferenciar a las personas “no indígenas”, según Rivera (2010:69), cobra sentido a través de las prácticas de quienes viven del trabajo ajeno, contrapuesto a las personas que viven de su propio trabajo. En este sentido, la valoración sobre el trabajo define subjetividades foráneas a partir de la práctica, aún cuando el colonialismo interno influyó en el deseo local por la modernidad.

Paralelamente, el deseo de la modernidad influyó en la conformación de escenarios de autenticidad en la isla, que otorgaron lugar al punto de vista hegemónico del turista frente al paisaje. La continuidad de la mirada etnográfica sobre la otredad exótica, manifestada desde fines del siglo XIX a través de los zoológicos humanos, se muestra actualmente en la búsqueda pseudocientífica de la autenticidad cultural expuesta para el/la turista. Un par de amigos/as ligados/as al trabajo audiovisual, me comentaron que visitaron las ruinas de Machu Picchu sin llevar una cámara fotográfica, cuestión que revolvió el posicionamiento de los guías frente a ellos/as, que fueron considerados pobres por no contar con aquella tecnología y permitieron su ingreso a partir de un cobro diferenciado. El hecho de que estos/as amigos/as hayan ocupado un particular posicionamiento, determinado por la ausencia de una cámara, sugiere que la presencia de turistas en la región es asimilada a partir de una mirada etnográfica dotada de medios tecnológicos, que pretende cazar imágenes fuera como fuera. De esta manera, el posicionamiento de los/as turistas, hegemónicamente se enmarca en una mirada vertical sobre el Otro, manifestando la consolidación de relaciones de poder que generan

---

<sup>29</sup> “Se dice despectivamente de las personas que no son campesinas, sino de la ciudad o de la provincia, quienes se distinguen principalmente por la vestimenta y el proceder. (...). Término que es relativo a: pelado, sin lo que naturalmente debería tener” (Carrasco, Cotari y Mejía, 1978:313).

desigualdades. El abordaje de las desigualdades a partir de posicionamientos situados, abre la posibilidad de realizar análisis sobre los modos de representación de la Otredad y el paisaje, como expresiones de la construcción de desigualdades generadas en la mirada.

Los supuestos que los turistas mantienen sobre la población local al transitar en la isla, expresan la continuidad del imaginario global sobre los indígenas, como pobres y subalternos. El turista que afirmó: “nosotros les damos de comer!” frente a la discusión con un comunario de Challapampa, desarrollada en el último acápite de la primera sección de este artículo, expresa la ignorancia de ciertos/as pasajeros/as en la isla sobre las realidades locales. La abundancia de alimentos que son brindados en la serie de rituales que conforman el ciclo agrícola, sugiere que actualmente la población de la isla no experimenta situaciones extremas de hambre, como en otros momentos de la historia. En este sentido, la continuidad del colonialismo interno perfila el establecimiento de supuestos sobre la realidad indígena distantes a las realidades experimentadas en la actualidad.

Las particularidades de los productos cultivados en la isla consolidaron el establecimiento del sistema de la *aynuqa* como la expresión de un conocimiento agrícola especializado sobre el paisaje, que desafió diversos contextos de explotación hacia la población local. Durante la época de la hacienda, los patrones se adaptaron a la organización local debido a su ignorancia sobre la práctica de conocimientos que determinarían la efectividad de la producción agrícola (Bautista, Montellano y Murillo, 2014). La práctica humana sobre los conocimientos que permiten establecer un diálogo con el paisaje, es desarrollada hasta la actualidad a través de un sistema de organización que permite la autosostenibilidad de la comunidad, al menos otorgando el acceso a productos que constituyen la base de la alimentación de la población. La continuidad de prácticas alrededor del sistema de la *aynuqa* que otorgan el sustento básico para la reproducción de la comunidad, posibilita la adquisición de cierta autonomía frente a las crisis económicas que podrían desatarse en el mercado global.

La configuración de diferencias reconocidas en la comunidad y transformadas posteriormente en desigualdades, surge a partir de las relaciones entabladas entre los sujetos y el paisaje. Es por ello que la diferencia establecida hacia los residentes, no se basa, únicamente, en el poder adquisitivo que adquirieron en sus tránsitos migratorios y en sus actividades actuales relacionadas al turismo. El “miramiento” sobre las diferencias económicas, surge de una valoración sobre la subjetividad que permite otorgar el carácter como persona a los/as *challenges*. Al enfocarme en las prácticas locales alrededor del paisaje para comprender las desigualdades desde “abajo”, comprendí que el orden local manifiesta una particular manera de concebir la diferencia y el carácter subalterno de algunos/as sujetos al interior de la comunidad. El camino que atraviesan los *qamanis* para constituirse como personas, exige la práctica de conocimientos rituales y agrícolas que permiten establecer un diálogo con el paisaje, para efectivizar la producción agrícola que sustenta a toda la comunidad. Desde el orden interno, la inferioridad de los/as sujetos se define por el recorrido de un camino a través del ejercicio de los cargos originarios, ya que quienes no lo atravesaron o fracasaron al hacerlo, son definidos por la comunidad como niños/as.

Este principio sobre la diferencia, probablemente explica la actitud de Challa frente al conflicto intercomunal mantenido con Challapampa, que se manifiesta en la desigualdad del trabajo ejercido en las *aynuqas* por cada población. Pues aunque Challapampa goza de los beneficios del trabajo ejercido por los *qamanis* en las *aynuqas*, sin participar de la organización originaria que determina la producción agrícola, desde la comunidad de Challa se arguye que al carecer de una organización originaria, los/as pobladores/as de

Challapampa “están como si estuvieran en bajo” (Entrevista a don Reynaldo Paye, 10/1/15). La posición de Challapampa en el contexto actual, por un lado, manifiesta la manera en que el capitalismo incidió en la realidad de la isla configurando clases sociales que otorgaron a esta población un estatus económico determinado por su relación con el mercado turístico. Pero por otro lado, Challapampa enfrenta la imposibilidad que sus pobladores/as tienen, para constituirse como personas a partir de una construcción mutua con el paisaje. Actualmente, Challapampa practica la serie de rituales que conforman el desarrollo del ciclo agrícola, pero al carecer de la organización originaria, éstas se constituyen como representaciones carentes de materialidad, aunque irónicamente su puesta en escena es asimilada por sus pobladores/as como una forma de otorgar legitimidad a su afirmación como comunidad. La búsqueda de autenticidad que actualmente caracteriza la demanda turística en la Isla del Sol, paradójicamente, influye en la conformación de escenificaciones sobre la cultura auténtica, que objetivan a la cultura al limitarla como una representación carente de materialidad en la práctica, facilitando el proceso de su mercantilización. La recurrencia del reconocimiento del Secretario de Agricultura como “cultura” entre los/as comunarios/as de Challa, manifiesta que, en este caso concreto, la cultura y la reproducción de la sociedad son inseparables de la práctica ejercida alrededor de un paisaje concreto. Al enfatizar la relación entre sujetos y el paisaje como la base del establecimiento de un orden interno, la cultura adquiere significación como una construcción dinámica basada en la práctica.

El sistema económico del mercado global desata desigualdades a partir de la configuración de subjetividades que estabilizan la condición de las poblaciones indígenas como subalternas, cuya condición precisa de la “ayuda” de agentes externos para su desarrollo. Frente a estos supuestos, ser persona en la comunidad es una alternativa al mercado global que históricamente definió la subjetividad indígena como subalterna.

En este sentido, el orden interno desafía los supuestos globales sobre desigualdad que configuran la posición subalterna de las poblaciones indígenas, aún cuando los procesos globales influyeron en la internalización de nociones sobre pobreza, a través de la incidencia de actores foráneos y los procesos migratorios que experimentaron los/as isleños/as en búsqueda de una vida mejor. Aún frente al colonialismo interno que experimenta la sociedad boliviana manifestada localmente en formas particulares, el orden interno que el sistema de la *aynuqa* configura, al establecer una relación con el paisaje que reconoce el carácter vital del resto de seres no humanos, se constituye como una respuesta de autonomía frente a las desigualdades generadas por el mercado local.

El reconocimiento de la agencia del paisaje en la vida social, sugiere la necesidad de abordar las desigualdades superando la mirada antropocéntrica que limita su comprensión, pasando por alto el papel ejercido por la heterogeneidad de actores, humanos y no humanos que actúan dinámicamente en la construcción de las realidades locales a partir de prácticas concretas. De esta manera, esta propuesta sugiere la profundización sobre el análisis de las desigualdades empleando estrategias metodológicas fundamentadas en la práctica. El abordaje de las relaciones entabladas en entre la sociedad y el paisaje, permite comprender de forma integral la producción de desigualdades, pues éstas se generan en contextos determinados y en cuerpos situados, cuestión que apunta la necesidad por desarrollar un trabajo académico basado en la práctica.

### **Bibliografía**

Arnold, Denise y Yapita, Juan de Dios 2000 *El rincón de las cabezas. Luchas textuales,*

*educación y tierras en los Andes* (La Paz, UMSA-ILCA).

Arnold, Denise 2009 “Discursos, subjetividades e identidades” en Arnold, Denise (comp.) *¿Indígenas y obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano* (La Paz: UNIR)

Bautista, Ruth; Montellano, Violeta; y Murillo, Mario 2014 *Paisaje, memoria y nación encarnada: Interacciones ch'ixis en la Isla del Sol* (La Paz: PIEB).

Bolivia Te Espera 2011 *Destinos, Museos, Áreas protegidas* (La Paz: Ministerio de Culturas, Viceministerio de Turismo, Dirección General de Control a la Actividad Turística)

Bourdieu, Pierre 1991 *El sentido práctico* (Madrid: Taurus).

Cáceres, Sandra 2010 “La invención de la tradición en el Año Nuevo Aymara” en *El Colectivo 2* (La Paz) Nro. 3.

Cánepa, Gisela 2001 “Introducción” en Cánepa, Gisela (comp.) *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los andes* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).

Carrasco, Víctor; Cotari, Daniel; y Mejía, Jaime 1978 *Diccionario Aymara-Castellano Castellano-Aymara* (Cochabamba: Instituto de Idiomas Padres de Maryknoll).

Cavour, Ernesto 2010 *Instrumentos musicales de Bolivia* (La Paz: CIMA).

Flores Ochoa, Jorge 1996 “Buscando los espíritus del Ande: turismo místico en el Qosqo” en *Senri Ethnological Reports* (Osaka) Nro 5.

Haber, Alejandro 2011 *La casa las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica campesino y teoría local* (Córdoba: Encuentro Grupo Editor).

Hinojosa, Alfonso 2009 *Buscando la vida. Familias bolivianas transnacionales en España* (La Paz: CLACSO/PIEB).

Layme, Felix 2004 *Diccionario bilingüe. Aymara castellano* (La Paz: Consejo Educativo Aymara).

Poma de Ayala, Waman 1980 (1615) *Nueva crónica y buen gobierno* (México D.F.: Siglo Veintiuno).

Rivera Cusicanqui, Silvia 1986. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980* (Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social).

Rivera Cusicanqui, Silvia 2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón)

Rivera Cusicanqui, Silvia 2014a “Prólogo” en Bautista Ruth; Montellano, Violeta; y Murillo, Mario *Paisaje, memoria y nación encarnada: Interacciones ch'ixis en la Isla del Sol* (La Paz: PIEB)

Rivera Cusicanqui, Silvia 2014b “Sociología de la imagen. Una visión desde la historia colonial andina” en Rivera Cusicanqui, Silvia *Hambre de huelga. Ch'ixinakax utxiwa y otros textos* (México: La mirada Salvaje).

Rivière, Gilles 1994 “El sistema de aynüqa: memoria e historia de la comunidad (Comunidades aymara del Altiplano boliviano) en Hervé, Genin y Rivière (eds.) *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes* (La Paz: IBTA-ORSTOM).

Rodríguez, 1996: 49

Rodríguez, Gregorio; Flores, Javier; y Jiménez, Eduardo 1996 *Metodología de la investigación cualitativa* (Málaga: ALJIBE).

Salazar, Noel 2006 “Antropología del Turismo en países en desarrollo: Análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo” en *Tabula Rasa* (Bogotá) Nro 5.

Sarlo, Beatriz 2005 *Tiempo pasado: cultura de la memoria y primera persona* (Buenos

Aires: Siglo XXI Editores).

Strauss, Anselm 1987 “Introducción” en Strauss, Anselm *Análisis cualitativo para científicos sociales* (Nueva York: Cambridge University Press)

Vinke, Ramón 2011 *El voto del General José Félix Ribas a la Inmaculada Concepción. La devoción del Libertador a la Virgen* (Caracas: Editorial Arte S.A.)

<sup>1</sup> Investigadora, docente e integrante de la agrupación activista Colectiva *Ch'ixi*. Licenciada en Antropología por la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz – Bolivia y Maestra en Antropología Visual por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito – Ecuador. Autora de *La imagen de lo invisible. Fotografía ciega en Quito* (2011), directora del documental *Y tú ¿qué ves?* (2011) y coautora de *Paisaje, memoria y nación encarnada. Interacciones ch'ixis en la Isla del Sol* (2014).