

The Past Ahead

Language, Culture, and Identity
in the Neotropics

Edited by Christian Isendahl



UPPSALA
UNIVERSITET

Department of Archaeology and Ancient History
Uppsala University
2012

Abstract

The Past Ahead. Language, Culture, and Identity in the Neotropics. (Edited by: Christian Isendahl.) Acta Universitatis Upsaliensis. *Studies in Global Archaeology* 18. 260 pp. Uppsala 2012. ISBN 978-91-506-2289-8.

In Andean cognition the embodiment of the past is different from many other ways to spatially relate the position of the body to time. This epistemology is for instance expressed in the Quechua word *ñawpa*, which signifies that the past is “in front of us;” it is known and can be seen. Seeing and knowing the past in this way reverberates within the historical ecological argument that the present is contingent with the past and is explicitly reflected within the contributions to this volume. “The Past Ahead: Language, Culture, and Identity in the Neotropics” forms a collection of reworked papers originally presented in shorter format by archaeologists, anthropologists, and linguists at the research symposium “Archaeology and Society in Bolivia” organized at Uppsala University by the editor. The volume includes chapters by Jan-Åke Alvarsson, Lisbet Bengtsson, Roger Blench, Sergio Calla, Christian Isendahl, Carla Jaimes, John Janusek, Adriana Muñoz, Heiko Prümers, Walter Sánchez, Per Stenborg, Juan Marcelo Ticona, and Charlotta Widmark examining a series of different aspects of agriculture, complex societies, identities, landscape, languages, and urbanism in the highland and lowland Neotropics that all highlight the significance of the past in the present.

ISSN 1651-1255

ISBN 978-91-506-2289-8

© The Authors

Layout and typesetting: Göran Wallby, Uppsala University Library

Printed in Sweden by Edita Västra Aros, Västerås 2012

Contents

Introducing the Past Ahead	7
<i>Christian Isendahl</i>	
The Role of Agriculture in Explaining the Diversity of Amerindian Languages	13
<i>Roger Blench</i>	
Undercover: Mimicry and Clandestine Identities of the Past	39
<i>Per Stenborg</i>	
Why Go Back to the Old Ways? Bilingual Education and Ethnogenesis among the 'Weenhayek of the Bolivian Gran Chaco	59
<i>Jan-Åke Alvarsson</i>	
Urban Aymara Speakers in Bolivia and the Processes of Culture and Identity Formation	79
<i>Charlotta Widmark</i>	
Bolivians in Gothenburg: The Archaeological and Ethnographic Collections at the Museum of World Culture	93
<i>Adriana Muñoz</i>	
Understanding Tiwanaku Origins: Animistic Ecology in the Andean Altiplano	111
<i>John W. Janusek</i>	
El Proyecto Lomas de Casarabe: Investigaciones arqueológicas en los Llanos de Mojos, Bolivia	139
<i>Heiko Prümers</i>	

La cerámica de dos montículos habitacionales en el área de Casarabe, Llanos de Moxos	161
<i>Carla Jaimes Betancourt</i>	
The Whispering Winds: The Sacredness of Walking in the Andean World	185
<i>Lisbet Bengtsson</i>	
Cruzando paisajes, transitando caminos: El ramal Inca de Sipe Sipe hasta Inkachaca (Cochabamba, Bolivia)	207
<i>Walter Sánchez Canedo</i>	
Cultivating the Yungas: Notes on Current Farming at Rasupampa and Tablas Monte	229
<i>Christian Isendahl, Juan Marcelo Ticona, and Sergio Calla Maldonado</i>	

Cruzando paisajes, transitando caminos: El ramal Inca de Sipe Sipe hasta Inkachaca (Cochabamba, Bolivia)

Walter Sánchez Canedo

Contact details

Instituto de Investigaciones Antropológicas/Museo Arqueológico
Universidad Mayor de San Simón
Cochabamba
Bolivia
walteryambae@hotmail.com

ABSTRACT

Crossing Landscapes, Traveling Roads: The Inka Road Branch from Sipe Sipe to Inkachaca (Cochabamba, Bolivia)

This paper presents an integrated visual and written reading of one of the main pre-Hispanic Andean roads that were used by the Inca State *llamacamayoc* (the lama-based transportation network) to connect three biogeographic zones (the high-altitude central Andes, the mid-altitude valleys, and the Yungas) in Cochabamba, Bolivia. Drawing on a case study of the road-segments linking Sipe Sipe–Colomi–Inkachaca, this paper demonstrates the potential of incorporating a visual narrative as an important resource for archaeological description and interpretation and suggests an approach—still under construction—to address the need for transcending some limits that archaeological remains impose on historical explanations of ideational, symbolic, and cosmological aspects of past societies, which are difficult to perceive by the “traditional archaeological eye” towards material culture alone.

Introducción

Un elemento relevante en los estudios que hacen a la arqueología del paisaje es su énfasis por la visibilidad pero también por la invisibilidad. Tal hecho va en concordancia con las postulaciones teóricas y prácticas de esta sub-disciplina (Anschuetz et.al. 2001) en sentido de que el mundo que habitan los seres humanos, ahora y en el pasado, está lleno de sentidos y de significaciones. Tal multiplicidad de sentidos contruidos por las sociedades—cambiantes en el tiempo—tiene en el entorno gran parte de sus sistemas de significación. Dicho de otra manera, es en el/y con el paisaje (una montaña, un río, un bosque, la neblina, un ecosistema, etc.), donde la evidencia material—si es que existiera—adquiere sentido.

En tal perspectiva teórica, la metáfora visual aparece como una herramienta que puede permitir ampliar el horizonte de análisis tanto de la cultura material y/o de las evidencias halladas—en correspondencia con otros ámbitos que hacen a lo intangible e inmaterial—cómo de los sentidos posibles que se hallan, muchos de ellos, fuera de los contextos del hallazgo. Más aún. Como lo señala Soler Segura, “(la) metáfora visual entiende que la ausencia o presencia de evidencia arqueológicas de algún tipo no es algo que pueda estar relacionado exclusivamente con las vicisitudes post-deposicionales del registro material, con la naturaleza del objeto depositado o con la intensidad de la investigación realizada, sino que está o puede estar vinculada a una voluntad consciente o inconsciente por y hacer visible o invisible ciertos aspectos de la vida social” (2007:57). Tal hecho mueve, entonces, a la posibilidad de comenzar a avanzar hacia aspectos que deban ir más allá de la evidencia deposicional material (patrones de asentamiento, hallazgo de restos materiales, etc.), para intentar comprender los diversos órdenes que hacen al manejo humano de la espacialidad entendida ya no como un mero “telón de fondo,” sino como un complejo dotado de una multiplicidad de sentidos, muchos de los cuales, es posible jamás se lleguen a conocer o que, por el contrario, “estén ahí,” pero debido a pre-juicios no sean visibilizados (marcos teóricos, filia-ciones políticas, etc.).

Tal giro teórico tiene incumbencia en varios otros aspectos vinculados no sólo en la práctica arqueológica—formas de prospección, metodologías, sistemas de registro, etc.—sino en la posibilidad de integrar tecnologías vinculados a los Sistemas de Información Geográfica (SIG) con todos sus componentes anexos uso del GPS, de fotografías aéreas, fotos satelitales, fotos terrestres, modelaciones 3D, uso de cámaras fotográficas y filmadoras para el registro, formas no destructivas de rescate de información,¹ así como a nuevas formas de encarar el estudio arqueo-

¹ La tecnología ha facilitado la posibilidad de múltiples narrativas en la visualización y la creación de mundos y entornos que han desaparecido, partiendo siempre de los datos que aporta la actividad arqueológica. Entre algunas narrativas es posible destacar la creación de modelos tridimensionales, logrando un acercamiento a las propiedades físicas de los objetos representados generando articulaciones modeladas de distribuciones y relaciones espaciales existentes entre yacimientos o edificios, etc. La narrativa visual es, en la actualidad, una herramienta eficaz para la difusión del conocimiento arqueológico a sectores no profesionales, hecho que incide en un público distinto al académico ya sea desde canales de difusión masiva (History Channel, Discovery Channel, etc.) hasta recursos en formato reproducible en los hogares (DVD, VCR, etc.) (Lloret Marín 2003).

lógico—y que incumbe a la propia reflexividad del arqueólogo con respecto a sus interpretaciones—y a la presentación de los resultados (escritos/visuales).

En este último aspecto, Lloret Marín (2003:23–24) ha destacado, por ejemplo, algunos elementos importantes para comprender las diferencias narrativas entre el texto escrito y la imagen-objeto y, la “transustanciación” que supone pasar de un tipo de narrativa a otra:

- 1 La palabra denomina genéricamente (por ejemplo: “silex”), mientras que la imagen individualiza (“este cuchillo de ‘silex’ y no otro”).
- 2 El texto escrito sobre la cultura material produce una transustanciación: “La transformación de las fuentes materiales arqueológicas en narraciones textuales supone una ‘transustanciación,’ produce una verdadera ‘mutación de sustancia o de materia de la expresión.’ Un yacimiento arqueológico cualquiera...terminará transformando su cualidad visual originaria en un documento escrito más o menos elaborada.”
- 3 El lenguaje escrito favorece el pensamiento lineal, mientras que el lenguaje visual privilegia y promueve un pensamiento global de tipo tridimensional.
- 4 “El lenguaje escrito privilegia los hechos, mientras que el visual privilegia el contexto.”
- 5 “La alfabetización textual es aprendida desde la infancia, lo visual es casi inexistente (...) La escasa formación icónica del investigador legitima su pensamiento, se es más científico si se escribe con letras que con píxeles.”

Otro elemento importante de la transustanciación se da en la interpretación, en tanto, es mediante la palabra escrita que el arqueólogo pone en acción su propia agencia (teórica, política) en la construcción de pasados. Como lo señala Lloret Marín: “Inevitablemente, el lenguaje escrito influye en la forma en la que la historia se construye” (2003:24). Esto no supone que lo visual (lo fotográfico, por ejemplo) tenga una mayor objetividad debido a la sensación de que la imagen que se capta es lo real momentáneo. La búsqueda de la imagen a ser captada—el encuadre, el tipo de lente usado, el nivel de acercamiento, etc.—es la revelación de que la pretendida objetividad de lo real registrado tampoco es certero ya que en él impera la agencia valorativa, estética, interpretativa e incluso política del arqueólogo ya que es él quien que elige “qué cosa” registrar y qué no. Un hecho que puede marcar diferencia en la interpretación del texto escrito y el visual proviene, sin duda, de la propia agencialidad del lector, en la medida que la imagen visual constituye un “texto” multidimensional y más abierto a diversas interpretaciones que lo lineal narrativo grafológico.

Estas diferencias no deben suponer distanciamientos ni definir criterios de elección entre uno y otro soporte; más al contrario, debe imperar un espíritu diplomático en la necesidad de comenzar a generar ámbitos de colaboración entre la escritura y lo visual, en la medida que ambos son medios que permiten transmitir información y conocimiento relevante pero de manera distinta pero complementaria.

Con tal espíritu colaborativo, el presente trabajo presenta de manera visual y escrita: (1) un recorrido por un camino principal trajinado por los *llamacamayoc*,² “ganaderos del inca” y que articula tres provincias biogeográficas en Cochabamba: la Provincia Boliviana-Tucumana (que corresponde a lo que genéricamente se conoce como los valles), la Provincia de la Puna Peruana, y la Provincia biogeográfica Yungas Peruano-Boliviano (Navarro y Maldonado 2002); (2) sugerencias que hacen a la necesidad de incorporar aspectos que involucran a lo no-visible dentro del registro material arqueológico, mucho más, si asumimos que los valles de Cochabamba fueron, durante el incario, un espacio inter-digitado y multi-“étnico” (Wachtel 1981; Sánchez 2008) y donde cada grupo debió expresar un propio orden espacial-cosmológico sobre el paisaje construido—esta comprensión dejaría de lado modelos estáticos y duros para dar paso, más bien, a la comprensión de paisajes fluidos o, por usar la metáfora de Bauman (1996), líquidos y, por lo tanto, menos aprehensibles en el registro material; (3) un énfasis explícito en el tramo Colomi–Inkachaca como una posibilidad de dinamizar el “ojo arqueológico” y que permita trascender las limitaciones que el registro material impone a las explicaciones del pasado y avanzar hacia la comprensión de otros posible órdenes—ideacionales, simbólicos, cosmológicos—que debieron intervenir en las formas en las que las sociedades del pasado ordenaron sus espacios.

Tras los invisibles rastros del camino de los *llamacamayoc* estatales: Sipe Sipe–Colomi

El poblado de Colomi aparece citado en el repartimiento de “pastizales” hecho por Wayna Qapac como un lugar perteneciente a los *llamacamayoc* estatales Sipi Sipi. Según este repartimiento, los poblados de estos llameros, se hallaban ubicados a modo de “cuentas de collar” en los valles de Cochabamba (Bajo, Central y de Sacaba), con dirección hacia la puna de la cordillera, en un modelo de territorialidad discontinua. Los pueblos señalados por el repartimiento son: Sipe Sipe, Saubze, Quillacollo, Collqapirhua, Coña Coña, Sumumpaya, Canata, Jayhuaico, Chacollo, Guayllani, Chimboco, Chiñata, Laquiña, concluyendo en Colomi (AHMC-ECC, Vol. 13, N° 9, 1570, 186 y 186v) (Fig. 1). Aunque sin evidencia material actual—la ciudad de Cochabamba ha cubierto estos espacios—es evidente que todos estos pueblos se hallaban unidos por un camino por donde debieron circular anualmente cientos de llamas llevando cargas de maíz y transportando otros productos. No fue el único repartimiento realizado por Wayna Qapac. Un “repartimiento de tierras” agrícolas para el cultivo de maíz fue realizado en los valles Bajo y Central de Cochabamba a grupos provenientes de los “Señoríos” altiplánicos aymara hablantes (Paqaje, Lupaqa, Caranqa, Sura, Charka, Qara Qara, etc.) (Wachtel 1981; Morales 1977) (Fig. 2). Si sobreponemos ambos paisajes: el llamero y el agrícola, puede apreciarse un macro-paisaje estatal Inca, compuesto

² Pastores y cuidadores especializados de las llamas (*Lama gama*) del Estado Inca.

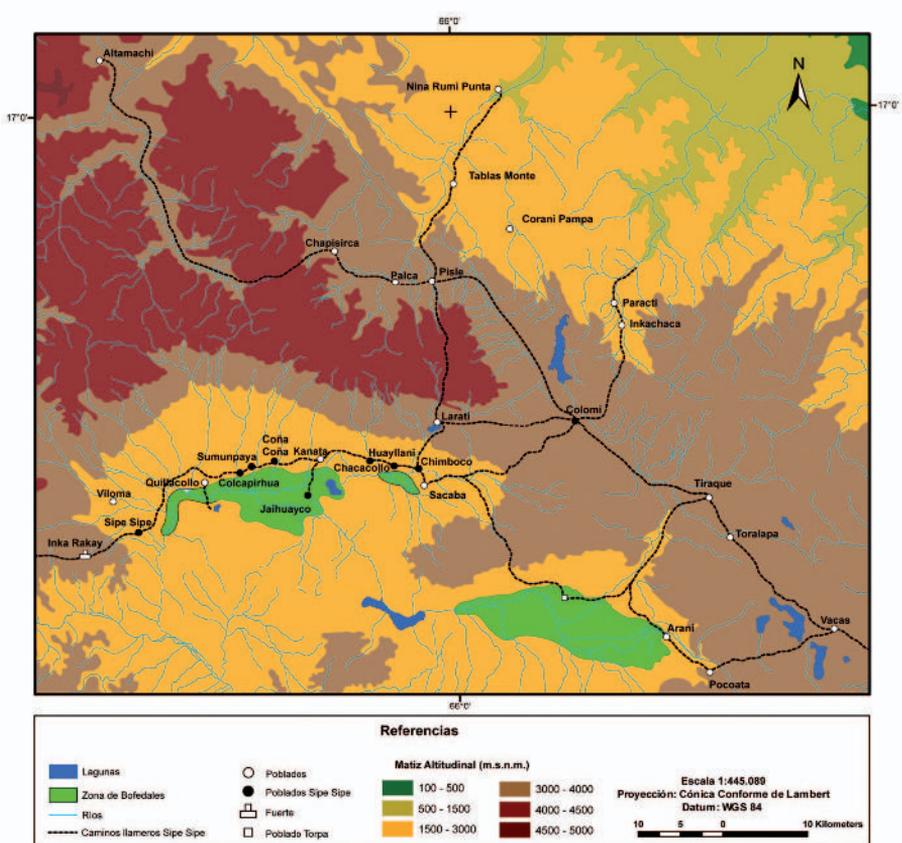


Figura 1. Mapa con el trazo de caminos que debieron unir los pueblos de los Sipi Sipi. Nótese que corre cerca de los ríos y de las zonas de inundación donde existían “pastizales” y bofedales (infografía de Iván Montaña). – Roads linking Sipi Sipi towns. Note that the network runs near rivers and flooded zones where pastures were located (image by Iván Montaña).

de partes (micro-paisajes “étnicos”) inter-actuantes e interdependientes—y que eventualmente podrían ser observados cada una en su particularidad.

El paisaje “étnico” de poblados *llamacamayoc* Sipi Sipi, muestra una suerte de racionalidad: (1) se ubica de forma paralela a los principales ríos de los valles y de sus áreas de inundación, esto debido a la presencia de bofedales, ricos en pastos que permitían la alimentación de cientos de llamas; (2) cruza cerca de los complejos Inca de almacenamiento de maíz: Cotapachi, Jhuantiri, Villa Urqupiña y desde donde era conducido, una parte al Cuzco (Wachtel 1981) y, otra parte, hacia las “tierras de guerra” (Gyarmati y Varga 1999); y (3) se vincula con los distintos *suyus*³ o tierras agrícolas, donde cientos de *mitmaquna* trabajaban (Wachtel 1981; Gyarmati y Varga 1999).

³ Parcela, franja de territorio.

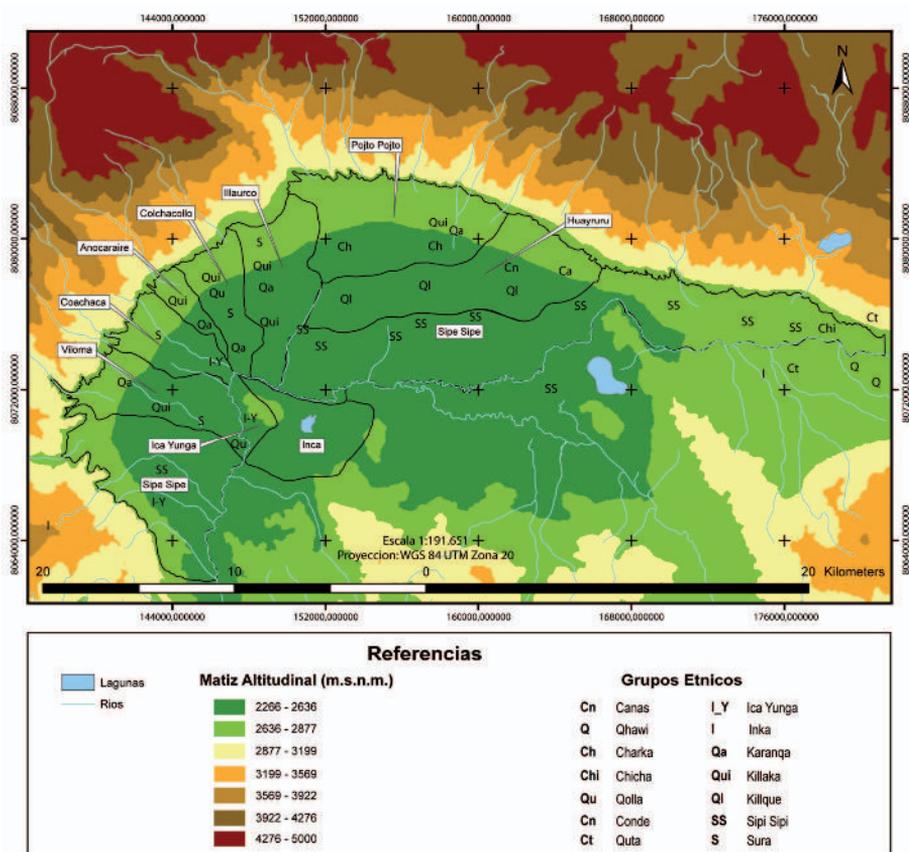


Figura 2. Mapa del “repartimiento” de tierras y de pastizales realizado por Wayna Qapac. El repartimiento de pastizales sigue la secuencia hecha alrededor de los pueblos de *llamacamayoc* Sipi Sipi (SS) (infografía de Iván Montaño). – Distribution of Wayna Qapac’s lands and pastures. Pastures are distributed around the *llamacamayoc* Sipi Sipi towns (image by Iván Montaño).

En tal racionalidad, Colomi aparece como un pueblo principal de los *llamacamayoc* Sipi Sipi⁴ y, por lo tanto, estratégico dentro de la economía política Inca.⁵ En términos geográficos, Colomi era una suerte de “frontera” ecológica ya que a sus espaldas se ubicaban las vertientes orientales, cálidas, donde vivían otras humanidades con las cuales los grupos llameros de la puna interactuaban constantemente, incluso antes de la llegada de los Incas.

Situados a “lomo de caballo,” entre los valles y los yungas, los llameros de la Puna, los *llamacamayoc* Sipi Sipi criaban llamas en el extenso altiplano de la cor-

⁴ El etnónimo Sipi Sipi es posible que fuera una hetero-denominación y que hiciera referencia al lugar de donde provenían: la cordillera (Sipi = cordillera en aymara y, su plural Sipi Sipi, puede ser pensada como una “cadena cordillerana”).

⁵ Colomi debió ser un lugar importante por dos razones: (1) centro de control sobre los llameros de la cordillera de Cochabamba y (2) espacio de control sobre el territorio de penetración hacia los yungas y a los llanos amazónicos.



Figura 3. Recreación artística de llamereros llevando maíz a depósitos estatales o *qollqa*. (infografía de Iván Montaña). – Artistic reconstruction of *llamereros* carrying maize to state deposits or *qollqa* (image by Iván Montaña).

dillera de Cochabamba y descendían anualmente, con llamas macho, a los valles de Cochabamba—y también hacia los yungas (Sánchez 2008)⁶—para iniciar viajes hacia distintas zonas llevando el maíz estatal Inca (Fig. 3).

Si bien el camino que conectaba los pueblos de *llamacamayoc* Sipi Sipi debió ser principal, varios otros caminos conectaban los valles con la puna de Colomi. Un ramal importante subía desde el pueblo de Laquiña (Sánchez 2008). Formalmente construido—ubicado en sus tramos de inicio el año 2004—era una ruta muy usada incluso en el periodo colonial temprano. Otro ramal que tiene evidencia arqueológica, es el que subía desde el valle de Sacaba hacia el pueblo de Larati (Fig. 4). Este camino, formalmente construido, se bifurcaba en éste poblado en dos ramales: uno que se dirigía hacia la cordillera, para cruzar todo el altiplano y caer hacia los yungas de Tablas Monte y, el otro ramal que iba hacia Colomi.

Todo este complejo de rutas viales con distintos ramales, debe ser situado dentro del macro-paisaje Inca y dentro del interdigitado complejo paisajístico “étnico” de los *mitmaqkuna*⁷ y de los grupos locales, a fin de entender los entramados relacionales entre estos distintos complejos poblacionales y sus correspondencias asociadas al uso y la organización del paisaje y los distintos órdenes y significación que se le dio. En todo este complejo habrá que añadir, la espacialidad de las propias élites

⁶ Hasta la década de 1970, tropas de llamas bajaban anualmente en sus viajes inter-ecológicos desde la puna de Pisle y Pallq’a hasta Tablas Monte, llevando charque (carne deshidratada), papa, sal y otros productos y recogiendo coca, fruta, miel, incienso, madera, etc. Es posible que tales ingresos hayan sido también frecuentes a los yungas de Inkachaca debido a su cercanía.

⁷ Trabajadores agrícolas estatales. Tenían un estatuto distinto a los *mitmaqkuna* “étnicos.”



Figura 4. Segmentos del camino prehispánico Sacaba–Larati (fotos de Walter Sánchez C.). – Segments of the pre-Hispanic Sacaba–Larati road (photos by Walter Sánchez C.).

Incas y de otros grupos de poder (guerreros, etc.) asociados al control del territorio (fortalezas, caminos, puentes, etc.).

¿Será posible ahora percibir de mejor manera la lógica de construcción de paisajes “étnicos” inter-actuales y cruzados por caminos dentro de lo que podrían constituir paisajes culturales dotados de significación diversa?

De hecho, debido a la acción estatal Inca, entre los valles y puna de Colomi, destacan varios “tipos” de paisajes culturales construidos dentro del proceso de reestructuración del Tawantinsuyu: (1) el político-administrativo, vinculado a las élites del poder Inca, con centros importantes en el Valle Bajo y el valle de Sacaba; (2) el agrícola, en un modelo de franjas longitudinales—*suyu*—que corren de manera transversal de norte a sur y donde son ubicados los *mitmaqkuna* multiétnicos ayмара hablantes altiplánicos provenientes de los distintos “Señoríos”—y donde sería previsible hallar paisajes “étnicos” menores; (3) el paisaje llamero, en un modelo de “cuenta de collar” que corre desde los valles hacia la puna de la cordillera, habitad natural de las llamas y que se vincula a los ríos y a las zonas de inundación donde se hallan los “pastizales;” y (4) el paisaje de control, asociados a grupos tanto locales (Qhawi, Quta) como traídos de otras zonas (Chicha, Yampara), con una territorialidad más bien de tipo “enclave,” ubicados en zonas estratégicas y “fronterizas.”

Dentro de tal narrativa, caminos y senderos aparecen como dispositivos culturales que articulan, espacial y mentalmente, macro- y micro-paisajes.

Lo visible y lo invisible del “camino del inca” Colomi–Inkachaca/Paracti

El “camino del inca”⁸ Colomi–Inkachaca/Paracti debe ser entendido en articulación con la red de caminos que van de los valles a la puna y de ahí a los yungas y, con la presencia de *llamacamayoc* Sipi Sipi y los Amo/Umu de la “montaña”⁹ ¿Qué se sabe de la zona de Inkachaca/Paracti? En términos arqueológicos, Paracti/Inkachaca, se ubica en la parte oriental de la cordillera de Cochabamba (yungas), a una altura aproximada de 1800 m.s.n.m. Fue ocupada por grupos locales desde por lo menos el Horizonte Medio. La presencia en Paracti de cerámica Inca junto a cerámica local, muestra que durante el Horizonte Tardío fue un centro estratégico situado en la ruta hacia los llanos del Chapare (véase Sánchez 2008).

La documentación etnohistórica arroja mayores elementos. Son varios los trabajos que han señalado que los yungas de Paracti/Inkachaca, Iuno,¹⁰ Arepucho y Chuquiuma se hallaban poblados por grupos hetero-denominados Amo/Umu/Yumu.¹¹ Saignes ha sido uno de los primeros en equiparar a los Amo con los Yumu (Renard-Casevitz et al. 1986). Barragán Romano considera que los Amo del Chapare se hallaban vinculados con un ayllu Amo en Mizque y que éstos se hallaban a su vez ligados con los guerreros Moyo¹² de Aiquile (1994:147). Schramm considera que los Amo de Mizque, los Amo del Chapare y los Yumu (Umu) eran un mismo grupo (1995:181–185). Esta amplia presencia ha llevado a pensar a Barragán Romano en la existencia de “una provincia” Umu/Amo, cuyo pueblo principal, cerca de Paracti, “uno de los afluentes del Chapare (sic), tenía 300 indios en 1630” (1985:127).

Saignes (1985) señala que durante el incario los Amo de Paracti se hallaban sometidos a un cacique de Sacaba.¹³ Por la entrada, en 1588, del Capitán Francisco de Angulo al “descubrimiento y conquista de las grandes provincias de Coro Coro y Moxos” desde Colomi, sabemos que en los Yungas existía un pueblo Amo al que se llegaba luego de “una gran bajada que havia para el dicho pueblo de los Amos” (1906 [1588]). Es posible que este pueblo haya estado ubicado en Inkachaca/Paracti. Los Amo tenían relaciones directas con la gente de la puna de Colomi (Sipi Sipi) donde Angulo, en su Entrada hacia el Chapare, se encuentra con dos indios Amo enviados por “don Joan, cacique de los Amos” (Angulo 1906 [1588]). Por esta misma Entrada, se sabe que uno de los soldados que lo acompaña es un tal Joan Pedro

⁸ Es así llamado por la gente actual de Colomi.

⁹ Montaña es un término que fue utilizado en la documentación temprana para designar la cara oriental de los Andes que mira hacia la Amazonía y que, en la actualidad, se denomina yungas.

¹⁰ La cadena montañosa situada al este de Inkachaca se llama actualmente Iuno o Juno. Es posible que en esta zona haya existido un importante centro de los Yumu.

¹¹ Otros etnónimos con los que son nombrados en las fuentes son: Umo/Yumu/Yumo/Hamo/Amo.

¹² Barragán V. (2008) ha destacado las características guerreras de los Moyo o Moyo Moyo, grupo que sería originario de los valles de Tarija. Como soldados de elite del Inca eran utilizados para defender la frontera externa así como también para someter y vigilar a las etnias del interior, de fidelidad siempre vacilante. De manera sugerente, destaca que los Moyo estaban vinculados a los Mocho que vivían “a las espaldas de Cochabamba,” es decir en los yungas.

¹³ Sabemos que en Sacaba se hallaban los Quta, los Chicha y los Qhawi, todos ellos flecheros y “buenos para la guerra.”

Montañés, quien es, al parecer, el mismo Joan Montañés señalado por Urquidí (1949:62) como uno de los primeros pobladores de Cochabamba y que una fuente local señala a Joan Pérez Montañés, “beçino desta billa (de Oropeza) y de los primeros pobladores della” y que se hallaba casado con Maria Tuico, hija del “Principal” Qhawi¹⁴ Martín Guaicha (AHMC-ECC, Vol. 9, N° 1, 28.IX.1611, fs. 47–184). Es posible, entonces, que la presencia de Joan Pérez Montañés en la Entrada hacia los Amo, se deba a que él conocía a la gente Amo/Umu de Paracti y como esposo de Maria Tuico tenía alguna ascendencia sobre ellos.

Esta presencia de los Amo/Yumu en los yungas es pre-Inca lo que implica que se hallaban en constante contacto tanto con grupos de la puna (los Sipi Sipi), de los valles (los Quta, Chuy—a quienes se les oía hablar yuracaré durante la colonia temprana (Schramm 1995; Barragán Romano 1985)—y con otros grupos habitantes en la “montaña” como eran los Yuracaré cuyo habitat abarcaba las estribaciones cordilleranas hacia los llanos del Chapare. Es posible que los Amo/Umu hayan sido “parcialidades” de filiación yuracaré que manejaban un horizonte geográfico estratégico: los yungas, ubicados entre la puna y los llanos aluviales amazónicos.

¿Quiénes eran los Amo/Umu/Yumu? En el caso de los Amo de Paracti, Saignes los considera *mitmaqkuna* puestos allí por el Inca para “guardar un puente de crizneja” y controlar un camino importante de entrada/salida hacia y desde los llanos amazónicos. La documentación señala que, por este camino, el Inca cada día “enviaba indios para la dicha conquista” de los indios “chunchos” (Renard-Casevitz et al. 1986). Siguiendo la lógica Inca de “trasladar” gente dentro del mismo eco-tipo, es probable que fueran *mitmaqkuna* pertenecientes a grupos locales o proveniente de grupos de los mismos yungas—y por lo tanto conocedores de este espacio—que provenientes de otras zonas. Su carácter local se refrenda por el hecho que daban al Inca como tributo “plumas,¹⁵ arcos, flechas y macanas” (Saignes 1985:23), artefactos, estos últimos, que eran confeccionados con madera dura de chonta¹⁶ (*Guillemia gasipae*), palmera que crece en los llanos aluviales del Chapare y en el que son especialistas los guerreros Yuracaré (Mujia 1914). Además, da a los Amo/Umu una imagen de flechero. Fuentes independientes confirman el *ethos* guerrero de los Amo/Umu. La “Relación” de la Entrada hecha al Capitán Juan Aguilera de Godoy (capitán de infantería “por título y nombramiento de la Real Audiencia de la ciudad de La Plata”) por el Corregidor y Justicia Mayor de Mizque (ANB-AM, 1622.2, fs. 17) los identifica claramente como “yndios yumus de guerra” que salían a atacar, en la colonia temprana, a los pueblos de Aripucho y de Chuquiúma situados en pleno yungas. Además, las fuentes apuntan a que podrían ser destacados hechiceros (Umu o Hamoni), respetados incluso por los Incas (Sánchez 2008).

Queda claro, por lo tanto que la puna de Colomi se hallaba articulada con los yungas de Inkachaca/Paracti desde por lo menos el Horizonte Medio e intensifi-

¹⁴ Los Qhawi eran un grupo local que vivía en los valles de Sacaba y que a su vez, se hallaba articulado a los Quta de Pocona (Sánchez 2008).

¹⁵ Las plumas son un elemento principal para la confección de flechas. Es posible que hayan sido entregadas a los incas para que las distribuyeran a otros grupos “flecheros.”

¹⁶ La madera era también usada para hacer la vara ritual de los brujos. Por tal motivo, el que sacaba chonta (“chonteador”) era considerado un “curandero” (Polia Meconi 1999:144).

cado durante el incario en la ruta hacia los llanos amazónicos y que por esa ruta circulaba gente local como proveniente de la puna/valles como de los llanos amazónicos. La presencia de cerámica Inca-Local como Inca-Cuzco apunta a la idea de que además existía un centro Inca.

Dos caminos formalmente construidos penetran hacia estos yungas: el camino de Aguirre–Supay Huarkuna–Inkachaca y el camino Colomi–Inkachaca, del cual se tratará en las siguientes páginas.

El camino que une Colomi con Inkachaca,¹⁷ es formalmente construido (Figs 5, 6 y 7). Empedrado, comienza en la ladera del cerro Jatun Chutu, sube hacia la cadena emblemática llamada Huayna Colomi, muy cerca de la laguna Phiña Khocha hasta cruzar la línea divisoria de aguas entre la puna y los yungas por un corte llamado Abra K'asa (Fig. 8). En términos biogeográficos, este camino interconecta dos provincias: la Puna Peruana y los Yungas Peruano-Boliviano (Figs 9, 10, 11 y 12). En términos humanos, es una ruta principal por donde circulaban cientos de personas entre los que se encuentran gente de los yungas, los llanos aluviales, llameros Sipi Sipi—quienes debieron bajar constantemente con sus caravanas de llamas, principalmente durante los meses de junio-septiembre—así como gente Inca junto a guerreros-flecheros de distinta filiación étnica—¿Quta, Chuy, Churumata, Moyos, Chicha?—que penetraban constantemente hacia las “tierras de guerra.” Como ruta principal Inca, debió tener gente para conservarla y cuidarla, por su carácter estratégico. En tal sentido, el paso de Abra K'asa debió tener una función estratégica militar (Fig. 13).

Con el fin de amplificar la comprensión de lo visible y lo invisible de los caminos Incas y llamero, en la siguiente sección presentamos un recorrido visual del mismo, desde su punto de partida, hasta la planicie de Yerbabuena pampa en Inkachaca (Figs 14 y 15). Para tal efecto, se han realizado varios acercamientos que van desde la presentación de fotos satelitales (Fig. 16), modelaciones 3D (Fig. 17), representaciones artísticas del paso de gente hacia la zona (Fig. 18), fotografías sacadas durante los recorridos—en los que puede apreciarse a los propios arqueólogos y la gente del lugar.

Este acercamiento visual tiene la bondad de agudizar el “ojo arqueológico” hacia aspectos relevantes del entorno, como por ejemplo, la magnificencia paisajística de Abra K'asa que debió tener implicancias imaginarias, simbólicas, rituales, religiosas, políticas, en tanto aparece como una suerte de “puerta” que marca el paso de una ecología a otra; de unas humanidades a otras. Por lo tanto, tal corte, hecho artificialmente, debe ser visto en correspondencia a los espacios que abre o cierra hacia ambos lados de la cordillera. Su presencia, por lo tanto, sugiere su carácter sagrado y su recorrido, de un lado al otro, debió ser vista como un “paso” de un mundo a otro mundo.

Su característica de ser un camino formalmente construido casi en toda su integridad, muestra igualmente la importancia de esta ruta para la sociedad inca y que apenas comenzamos a percibir y sugerir. Es posible, incluso, que tal paso haya sido pre-inca y que fuera re-significado por el Tawantinsuyu.

¹⁷ Este camino fue reportado inicialmente por Sánchez (2008). Fue recorrido el año 2003 con el arqueólogo Marco Irahola, un guía local y el dirigente de Tablas Monte, Cirilo Rojas. El año 2011 fue nuevamente revisitado.



Figura 5. Segmentos del camino formalmente construido entre Colomi y Abra K'asa (fotos de Walter Sánchez C.). – Segments of the road constructed between Colomi and Abra K'asa (photos by Walter Sánchez C.).



Figura 6. Segmentos del camino Abra K'asa–Inkachaca (fotos de Walter Sánchez C.). – The Abra K'asa–Inkachaca road segment (photos by Walter Sánchez C.).

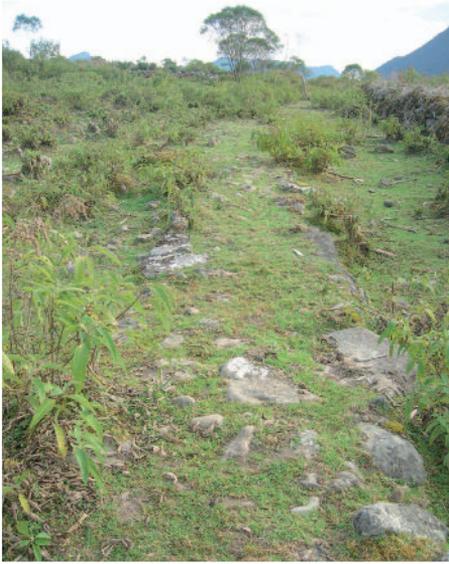


Figura 7. Dos segmentos del camino empedrado Inkachaca (fotos de Walter Sánchez C.).
– Two paved road segments at en Inkachaca (photos by Walter Sánchez C.).



Figura 8. Vista del paisaje con el corte de Abra K'asa (foto de Walter Sánchez C.). – View of the landscape with the break at Abra K'asa (photo by Walter Sánchez C.).



Figura 9. Imagen satelital, en el que se aprecia el pueblo de Colomi, el camino hacia Abra K'asa y de Abra K'asa hacia Inkachaca (fuente Google Earth 2009). – Satellite image with Colomi, the road to Abra K'asa and the road from there to Inkachaca (modified from Google Earth 2009).



Figura 10. Paisaje altioplánico de la Puna de Colomi (fotos de Walter Sánchez C.). – The highland landscape of the Colomi Puna (photos by Walter Sánchez C.).



Figura 11. Paisaje de la Puna de Colomi visto desde Abra K'asa (fotos de Walter Sánchez C.). – Landscape of the Colomi Puna seen from Abra K'asa (photos by Walter Sánchez C.).



Figura 12. Paisaje del segmento Abra K'asa-Inkachaca. Nótese el entorno biogeográfico y climático (fotos de Walter Sánchez C.). – The landscape of the Abra K'asa-Inkachaca segment. Note the biogeography and climate of this landscape (photos by Walter Sánchez C.).



Figura 13. El corte de Abra k'asa, lugar divisorio entre la Puna Peruana y los Yungas Peruano-Boliviano (fotos de Walter Sánchez C.). – The Abra K'asa break divides the Peruvian Puna from the Peruvian-Bolivian Yungas (photos by Walter Sánchez C.).



Figura 14. Izquierda: complejo arqueológico de Yerbabuena Pampa en Inkachaca. Se observan restos de estructuras. Derecha: paisaje del río que corre de Inkachaca a Paracti (fotos de Walter Sánchez C.). – Left: The Yerbabuena Pampa archaeological complex at Inkachaca. Note the remains of structures. Right: The landscape with the river that runs from Inkachaca to Paracti (photos by Walter Sánchez C.).



Figura 15. Paisaje de la planicie de Yerbabuena Pampa en Inkachaca, con restos de terraplenes (fotos de Walter Sánchez C.). The landscape of the Yerbabuena Pampa plains at Inkachaca. Note the remains of terraces (photos by Walter Sánchez C.).



Figura 16. Foto satelital con parte del camino Colomi–Abra K’asa y de Abra K’asa hacia Inkachaca. Se nota el corte de Abra K’asa (fuente Google Earth 2009). – Satellite image with a part of the Colomi–Abra K’asa and Abra K’asa–Inkachaca roads. Note the break at Abra K’asa (modified from Google Earth 2009).

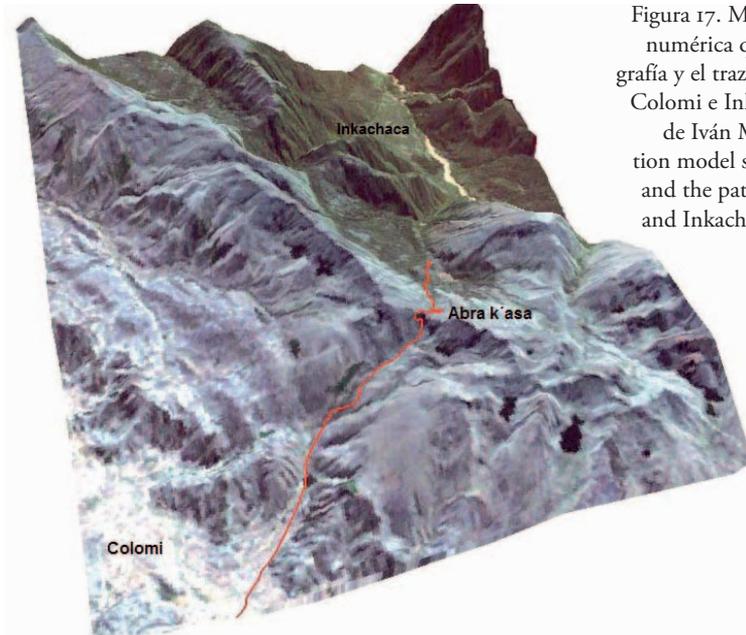


Figura 17. Modelo de elevación numérica que muestra la orografía y el trazo del camino entre Colomi e Inkachaca (infografía de Iván Montaña). – Elevation model showing orography and the path between Colomi and Inkachaca (image by Iván Montaña).

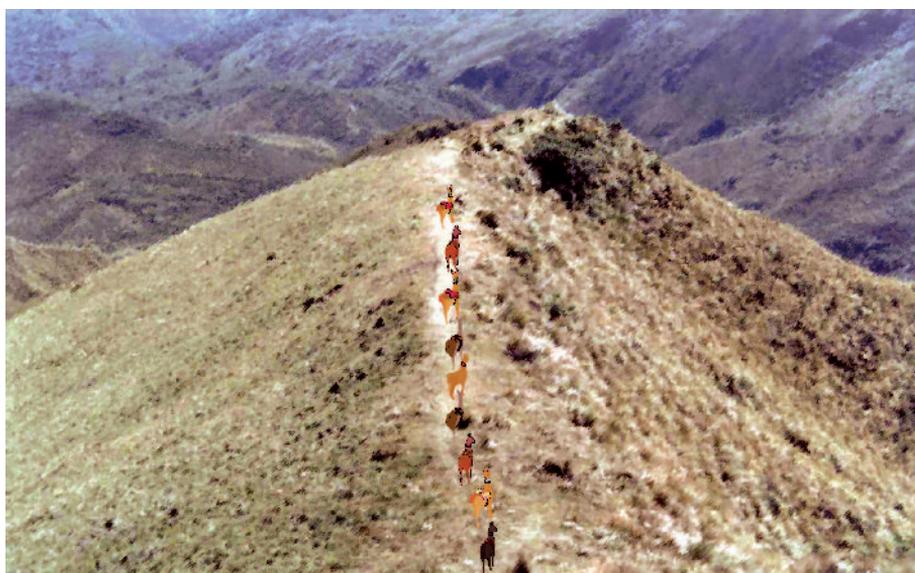


Figura 18. Camino de bajada hacia Inkachaca y el mismo segmento de camino recreado con la presencia de llamas (infografía de Iván Montaña). – The road that descends towards Inkachaca and the same road segment reconstructed with llamas (image by Iván Montaña).

Conclusiones

La función central de los caminos es articular gente que vive en distintos espacios. No obstante, los caminos van más allá de su sola función comunicativa lo que implica la existencia siempre de espacios de interacción e interacción de la gente;

como construcción humana son quienes los construyen, los controlan, los usan y les dotan de sentidos, de significancias, de símbolos, de signos. Pero además, están todos los órdenes que hacen al entorno y que tienen un sentido de significación y que si bien hacen a lo visible, sus sentidos se hallan también en los ámbitos que no se hallan en el mismo registro material sino en el ámbito de lo invisible o lo visible no explicitado (las montañas, los ríos, las nubes, etc.) y que forman parte de los paisajes mentales bajo las cuales las sociedades—tanto actuales como en el pasado—ordenan el mundo.

Los caminos, tanto aquellos formalmente construidos y que pueden ser detectados físicamente como aquellos que aparecen en las fuentes y, por lo tanto, su ámbito de visibilidad es nula en la actualidad (por ejemplo, aquellos caminos usados por los *llamacamayoc* y que unían los pueblos de los Sipi Sipi entre los valles y la puna), pueden delinear los rastros invisibles de los órdenes de una sociedad y, por lo tanto, la comprensión de los órdenes del espacio. De ahí que los caminos deben ser vistos no sólo como las inscripciones del poder sobre un territorio, sea estatal, local, “étnico,” sino como partes integrantes de la historia del uso y de construcción imaginaria de los paisajes por diversas sociedades.

Desde tal perspectiva, una arqueología de los paisajes debería ser sensible a los múltiples micro-paisajes, articulados e interactuantes (locales), contenidos dentro de un macro-paisaje (en este caso, el estatal Inca). Esto es particularmente importante en sociedades complejas como la del Tawantinsuyu, donde la presencia del Estado y su acción sobre el territorio ha invisibilizado la agencia activa de las múltiples sociedades locales, en sus propios procesos de construcción de sentido dentro de un territorio. Tal hecho es particularmente importante en Cochabamba donde la acción humana de los diversos e interdigitados grupos, se habría plasmado no sólo en distintos tipos de paisajes culturales “étnicos,” integrados e interactuantes por diversas redes de caminos, sino también, en complejos sistemas simbólicos bajo los cuales esos caminos y los paisajes eran dotados de significación.

Un elemento importante, devenido de lo visible, es la sugerencia de lo invisible o lo no visible explícito. Esto remite a una suerte de falencia o falta de datos—o la imposibilidad de ver aquello que “está ahí” pero que no puede ser registrado—y que nos remite a los problemas devenidos de la materialidad del registro arqueológico, en la interpretación de los resultados y en la construcción de los pasados. Un punto relevante para abordar esta relación entre lo visible y lo invisible puede sugerirse a partir del camino Colomi–Inkachaca/Paracti. Formalmente construido, es uno de los caminos prehispánicos mejor conservados en la actualidad, por lo que su registro arqueológico en la forma tradicional no es un asunto complicado. Pero, ¿Cómo aprehender los ámbitos de lo invisible en esta relación valle/puna-yungas/amazonía? ¿Cuál el significado de Abra K’asa, “puerta” ubicada en el espacio *taypi*, de división de las aguas, pero también entre los andes occidentales y los andes orientales? ¿Cuál la valoración significativa de este camino en el cual desde un mismo punto, Abra K’asa, puede accederse con la mirada desde un mismo punto a dos visualidades que marcan mundos distintos:

uno desértico, seco y sin nubes de la puna de Colomi y el otro lleno de árboles, húmedo y rodeado de neblina hacia los yungas de Inkachaca? ¿De un lugar poblado por *llamacayoc* a una zona habitada por “flecheros,” guerreros y “hombres buenos para la guerra”?

Finalmente hay que recalcar que lo visual como forma de presentación de resultados permite, más allá de los debates propios de la disciplina arqueológica, poner a disposición del lector una gran cantidad de información de distinto tipo y densidad. Lo visual en la arqueología se trata, por lo tanto, de un proyecto dirigido a realizar una arqueología abierta, fragmentada, no terminada, inacabada. Pero además inclusiva y susceptible de múltiples lecturas ya que permite incorporar la agencia activa del lector, a través de la mirada del arqueólogo. El texto escrito-visual es, por lo tanto, más que una evidencia “científica,” una invitación a conocer; más que a señalar verdades, a moverse en los ámbitos de la incertidumbre. Es una invitación al diálogo.

Agradecimientos. Una parte del trabajo de campo para la presente investigación, fue hecha con el apoyo financiero del programa Sueco de cooperación ASDI en la Universidad Mayor de San Simón. Muchas de las reflexiones contenidas en este documento fueron realizadas durante mi estadía en Uppsala University, los años 2003–2008. Agradezco los comentarios vertidos en ese entonces, por el Dr. Frands Herschend y el Dr. Christian Isendahl.

Referencias

- AHMC-ECC (Archivo Histórico Municipal de Cochabamba-Expedientes Coloniales Cochabamba), Vol. 13, N° 9, 1570, fs. 179–194. *Proceso de pleito entre los indios de sipe sipe y Juan Duran sobre tierras. averiguación sobre el repartimiento de guayna capac de asientos y pueblos.*
- AHMC-ECC, Vol. 9, N° 1, 28.IX.1611, fs. 47–184. *Petición y posesión de títulos de tierra en Sacaba llamadas Urincate y Labalaba de Maria Becerra. Contiene donación de los indios de Pocona (Cavis).*
- ANB-AM (Archivo Nacional de Bolivia-Archivo Mizque), 1622.2. fs. 17. *El capitán Juan de Godoy pidiendo al corregidor y Justicia Mayor de la Villa del Rio, protección para los indios de Pocona contra los salvajes que les roban sus bienes y cautivan sus personas.*
- Angulo, Francisco de 1906 [1588]. Informaciones hechas por el Capitán Francisco de Angulo, sobre el descubrimiento de la provincia de Corocoro y demás inmediatas. En *Juicio de Limites entre el Perú y Bolivia: Prueba Peruana presentada por Víctor M. Maurtua, Tomo IX, Moxos (Tomo Primero)*, Víctor M. Maurtua (ed.), 89–104. Madrid: Imprenta de los Hijos de M.G. Hernández.
- Ansuetz, Kurt L., Richard H. Wilshusen y Cherie Scheick 2001. An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions. *Journal of Archaeological Research* 9(2):157–211.
- Barragán Romano, Rossana 1985. En torno al modelo comunal mercantil: El caso de Mizque (Cochabamba), en el siglo XVII. *Chungara* (Chile) 15.
- 1994. *¿Indios de arco y flecha? Entre la historia y la arqueología de las poblaciones del Norte de Chuquisaca (siglos XV-XVI)*. Sucre: Ediciones ASUR.

- Barragán V., Mario T. 2008. Mitmaqkunas de Tarija en el Imperio Incaico: Churumatas y Moyo Moyos. En *El Inkario en los Valles del Sur Andino Boliviano* (South American Archaeology Series), Sonia Alconini (ed.), 112–125. Oxford: BAR.
- Bauman, Zygmunt 1996. Teoría sociológica de la posmodernidad. *Espiral (Estudios sobre Estado y Sociedad)* 2 (5):81–102.
- Gyarmati, Janos y Adrás Varga 1999. *The Chacaras of War: An Inka State, Estate in the Cochabamba Valley, Bolivia*. Budapest: Museum of Ethnography.
- Lloret Marín, Tomas 2003. Textos visuales en arqueología. *SPAL (Revista de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla, Spain)* 12:9–34.
- Morales, Alfonso (ed.) 1977. *Repartimiento de Tierras por el Inca Huayna Capac (Testimonio de un documento de 1556)*. Cochabamba: Editora Universidad Mayor de San Simón-Departamento de Arqueología.
- Mujía, Ricardo 1914. *Bolivia-Paraguay. Exposición de los títulos que consagran el derecho territorial de Bolivia, sobre la zona comprendida entre los ríos Pilcomayo y Paraguay, presentada por el Doctor Ricardo Mujía, enviado especial extraordinario y Ministro Plenipotenciario de Bolivia en el Paraguay (Anexos Tomo II y Tomo III, Época colonial)*. La Paz: Empresa Editora “El Tiempo.”
- Navarro, Gonzalo y Mabel Maldonado 2002. *Geografía ecológica de Bolivia: vegetación y ambientes acuáticos*. Cochabamba: Fundación Simón I. Patiño.
- Polia Meconi, M. 1999. *La Cosmovisión Religiosa Andina en los documentos inéditos del Archivo romano de la Compañía de Jesús 1581–1752*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial.
- Renard-Casevitz, F.M., Thierry Saignes y A.C. Taylor-Descola 1986. *Al Este de los Andes: Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII, Tomos I–II*. La Paz-Quito-Lima: Ediciones Abya-Yala-Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Saignes, Thierry 1985. *Los Andes Orientales: Historia de un Olvido*. Cochabamba: IFEA-CERES.
- Sánchez C., Walter 2008. Inkas, “flecheros” y mitmaqkuna. *Cambio social y paisajes culturales en los valles y en los yungas de Inkachaca/Paracti y Tablas Monte (Cochabamba-Bolivia, siglos XV-XVI)*. Uppsala: Uppsala University.
- Schramm, Raimundo 1995. Fronteras y territorialidad: repartición étnica y política colonizadora en los Charcas (Valles de Ayopaya y Mizque). En *Espacio, Etnias, Frontera. Atenuaciones políticas en el Sur del Tawantinsuyu. Siglos XV-XVIII*, Ana María Presta (ed.), 163–187. Sucre: Ediciones ASUR.
- Soler Segura, Javier 2007. Redefiniendo el registro material: implicaciones recientes desde la Arqueología del Paisaje anglosajona. *Trabajos de Prehistoria* (España), 64(1):41–64.
- Urquidi, José Macedonio 1949. *El Origen de la Noble Villa de Oropeza, (Cochabamba), Fundada por el Capitán Jerónimo Osorio (1571)*. Comprobación documental. Cochabamba: Imprenta Universitaria.
- Wachtel, Nathan 1981. Los mitimas del valle de Cochabamba: La política de colonización de Wayna Capac. *Historia Boliviana* (Cochabamba) 1(1):21–57.

