

# LAS RUINAS, LA IGLESIA, LA MINA. LÓGICAS NARRATIVAS DEL DISCURSO HISTÓRICO DE UNA COMUNIDAD DEL ALTIPLANO DE LÍPEZ (DPTO. POTOSÍ, BOLIVIA)

Francisco M. Gil García<sup>1</sup>

Universidad Complutense de Madrid

Desde el etnocéntrico punto de vista de la civilizada Vieja Europa, América no entraría en la Historia y la Geografía universales hasta 1492, por más que la invención, representación, conquista y colonización de los Nuevos Mundos constituyeran unos procesos más o menos dilatados en el tiempo. En cualquier caso, la mayoría de las páginas de la Historia de América se han ido escribiendo desde entonces a partir de los hechos de los españoles en la conquista, las élites coloniales (españolas, indígenas, mestizas, criollas), los metales americanos, los movimientos de independencia y los próceres de las nuevas patrias estado-nacionales; una Historia de América política y económica dominada por la sombra esa vetusta historia “de reyes y batallas”. Así, no es por tanto de extrañar que fueran muchos los paisajes y paisanajes excluidos de la Historia y la Geografía americanas y, por ende, despojados de un papel en el teatro de su propio devenir histórico. Sólo en fechas recientes, negados en su papel de sujetos de la Historia, estos primitivos, bárbaros y salvajes se convertirían en objeto de estudio para la Etnohistoria, la Mitohistoria y la Antropología Histórica, que vienen demostrando cómo otras historias de América también son posibles con sólo cambiar el punto de vista. *La Historia está escrita por minorías, de manera que la Memoria necesita buscar nuevos enfoques, plantear nuevas preguntas, generar nuevas imágenes.*

Dicho esto, el presente trabajo se centra en una de esas regiones marginadas de la Historia y la Geografía americanas, el Altiplano de Lípez, al suroeste del boliviano Dpto. de Potosí, y trata de interpretar las lógicas narrativas que guían a las gentes de la comunidad de Santiago “K” (Cantón Santiago, Pcia. Nor Lípez)<sup>2</sup> en la empresa de (re)componer su pasado, organizar su propia historia y fundamentar su identidad. Nos centraremos para ello en la tradición oral que versa

<sup>1</sup> Fundación Ramón Areces – Universidad Complutense de Madrid. Becario de Investigación. E-mail: tachiyoc@hotmail.com

<sup>2</sup> Pudiera pensar algún lector que -siguiendo una práctica frecuente en algunas etnografías- se está enmascarando aquí el nombre de la comunidad de Santiago, cuando en realidad se trata de éste: la letra “K” responde a una antigua demarcación cantonal hoy en desuso, aunque mantenida todavía en algunos topónimos como parte incorporada a los mismos. En este caso, los santiagueños sólo utilizan el nombre completo a efectos oficiales, y ocasionalmente para diferenciar su comunidad de la vecina Santiago Chuvica. Siguiendo así los usos de la toponimia local, y a efectos prácticos de lectura y escritura, en lo sucesivo también nosotros emplearemos el nombre acertado.

en torno a los tres hitos espaciales que articulan la temporalidad de estos discursos: las ruinas arqueológicas del entorno de la comunidad, la fundación de la iglesia, consagrada al Apóstol Santiago, y una mina de plata perdida en el recuerdo fantaseado de otros tiempos mejores. Para el pensamiento local, los acontecimientos vinculados directamente a estos espacios estructuran la lógica de su narrativa histórica, cargada de arquetipos y alegorías de contenido moral. En consecuencia, nuestro objetivo será el de resolver en qué medida la representación del pasado y la (re)construcción histórica contribuyen a definir el tiempo y el espacio de los comuneros de Santiago. Buscando con ello de alcanzar a definir los mecanismos de *su* Memoria, alcanzaremos a hablar en estas páginas de una “estética de la memoria histórica” y una “espacialización de la identidad cultural”, para lo cual fijaremos nuestra atención en 1) los criterios que se siguen en el proceso de recuperación, revalorización y ensalzamiento de un determinado pasado, y 2) en el lugar que ocupa el pasado en el presente a través de dichos hitos espaciales.

A fin de llevar a término estos objetivos, dividiremos este trabajo en dos partes claramente diferenciadas, compendiando en primer lugar la ordenación del tiempo de “los antiguos” hecha por el pensamiento local santiaguense, y procediendo después a discutir la lógica de sus narrativas, los mecanismos de construcción de su memoria histórica y de configuración de su identidad.

### 1. Las ruinas, la iglesia, la mina. Ordenando el tiempo de “los antiguos”

Aunque la secuencia histórica que presentan los comuneros de Santiago arranca en términos narrativos del *tiempo de “los chullpas”*, antes de éstos ya existió otra humanidad, de la que el imaginario local apenas sabe nada, simplemente que, al subir el nivel de las aguas del diluvio que les asolaba, murieron todos en las mismas cuevas en las que se habían resguardado escapando de las lluvias. Tras el diluvio, una nueva humanidad chullpa habitaría en un mundo de tinieblas:

*“Ellos no estaban bautizados, claro. No, no estaban. Nada. Eran muros. Pero no conocían el Sol. Nada. Ellos trabajaban. Esteee... Ahorita con Luna no más, ¿no ve? Tenían una Luna no más. En esa no más habían [de] trabajar. Los chullpas”* (Fermín Bernal Ticona. Santiago, 2002).

*“Vivían así con la luna no más. No, no había sol, dice. Así vivían y sembraban, dice. Y después, cuando salió el sol se murieron, dice, con el calor. Es que no conocían el sol, con la luna no más”* (Santos Danta. 15 años. Santiago, 2001).

*“Mi abuelo me hacía contar así. Antes había otros abuelos, no había estos abuelos, son más viejitos. ¿No vistes Lakaya<sup>3</sup>? Ahí estaban viviendo estos distintos abuelitos. Y entonces, cuando salió el sol, entonces se han seco. Ahí mismo dicen. Ahí dicen pues. Así estén en la mesa sentaos, así está, ahí quedaron... No sé en que año salió [el sol], no me acuerdo. Antiguo debe[ser]. ¿En qué año será?”* (Sabina Ticona. Santiago, 2001).

---

<sup>3</sup> Lakaya (del quechua, *pueblo en ruinas*), con sus 7 ha., es quizás el chullperío (yacimiento arqueológico) por antonomasia de todos los que rodean la comunidad de Santiago, y aquel del que se sienten más orgullosos. En él ponen buena parte de sus expectativas de futuro como comunidad, pues desde hace unos años, en estrecha colaboración con arqueólogos y con el vecino pueblo de Santiago Chuvica, se vienen realizando trabajos de acondicionamiento y puesta en valor que permitan su inclusión en los circuitos turísticos que cruzan el Salar de Uyuni dirección a San Pedro de Atacama (cfr. GIL, F. “*Cuando vengán los turistas... Ruinas, turismo y expectativas de futuro en Lipez (Dpto. Potosí, Bolivia)*”, 2004a). En términos arqueológicos, este yacimiento se divide en dos partes, un *pukara* y un asentamiento en el llano, entre los cuales se extiende un cinturón de estructuras chullparias, y sería datado en la transición de los Desarrollos Locales al Tawantinsuyu (cfr. NIELSEN, A. “*Asentamientos, conflicto y cambio social en el Altiplano de Lipez (Potosí, Bolivia)*”, 2002). Su nombre volverá a aparecer alguna vez más.

Por lo que se cuenta, el tiempo de los chullpas no se diferenciaba demasiado de éste, dedicados sus habitantes a la agricultura y el pastoreo de llamas, tal como se viene en la región desde tiempo inmemorial. Ellos, por el contrario, sí guardaban diferencias sustanciales respecto de las gentes actuales: eran enanos dotados de poderes taumátúrgicos, y en que no estaban bautizados, comían sin sal y, en el fragor de la guerra, al parecer, su ocupación por excelencia, practicaban el canibalismo.

Según estos testimonios, los chullpas murieron abrasados por los primeros rayos solares, pero otras versiones los mantendrán vivos por más tiempo, en coexistencia con los Incas, héroes civilizadores que enseñaron a los chullpas a vivir en paz:

*“Los Incas han llegado a colonizar a los chullpas, y ha cesado la guerra. En fin, la guerra de las tribus, o de las nómades, o como se llame. Bueno, han sido ya expuestos al mando del Inca. Y el Inca... Cuando la llegada de los Incas ya ellos han visto el paz, ya no había guerra, sino que los ha juntado el Inca, lo ha unido. Y sí, también había matanzas entre Incas y chullpas, pero como los Incas eran hombres fuertes también... tenían más poder que los chullpas... los han dado el paz. Y bueno, los Incas aquí les han enseñado: [a] las mujeres a tejer, a hilar, de la llama... de la lana de llama, de vicuña, de guanaco, a hacer ropas chompas, las polleras, los chulos, bueno todo eso; la parte de artesanías indígenas, la parte de artesanías en hilar, en fabrica, digamos las telas, pero en puro de lana de llama, de vicuña, así sucesivamente. Y [a] los hombres ya los han enseñado a labrar, con más capacidad, con más... o sea que... a trabajar en la tierra, como ser en la siembra de quinua, de ajara, el ilicuma, todo eso. Todos esos trabajos. Entonces que... Por esas épocas los chullpas se consideraban dueños de sus tierras donde ellos habitaban, ¿no?, pero los Incas han venido recorriendo por muchos lugares, por toda esta parte que ahorita somos lo que Bolivia, Chile, Perú, Ecuador, bueno, Venezuela, etc., bueno, Argentina, la parte de Argentina. Los Incas se han expandido colonizando a los chullpas, y bueno, ahí los Incas cobraban impuestos. O sea, cobraban impuestos, pero los chullpas pagaban sus tributos con el trabajo, no así con dinero ni con sus riquezas ¿no?”* (Justino Calcina Lupa. 41 años. Santiago, 2002).

De acuerdo a esta otra versión, y por este motivo, a causa del pago de los tributos, la dominación incaica de los chullpas acarrearía su extinción. En otro ámbito, además de este doble protagonismo de héroes civilizadores y tiranos, los Incas son mencionados en la historia local por su papel como reordenadores del paisaje: la comunidad de Santiago se enclava entre dos imponentes cerros, el Karal y el Llipi, dos hermanos que continuamente discutían por ver quién era el más poderoso, hasta que el Inca puso fin al enfrentamiento arrancando a ambos el corazón<sup>4</sup>. Por lo demás, los Incas desaparecerán de la narración histórica sin más pena ni gloria, estableciéndose tras ellos un vacío de acontecimientos. Desde aquí, el relato se retoma con la fundación del pueblo de Chuquilla, germen de lo que con el correr del tiempo será la comunidad de Santiago:

*“Nosotros somos los Lipes, todos ¿no? De siempre contaban que hacían una rememoración de fechas históricas... Nosotros sabemos quienes eran los fundadores de este pueblo: Juan Quillaca, Felipe Yacasa, Miguel Cusco. Más o menos se cree que esto se funda en el año 1500... 1500, 1480, por ahí, sí, más o menos”* (Erasmó Condori Ticona, 59 años. Santiago, 2002).

---

<sup>4</sup> De acuerdo a otras versiones, fueron ellos mismos quienes, en el transcurso de un encarnizado combate con hondas, se arrancaron recíprocamente sus corazones.

A pesar de que en este testimonio Miguel Cusco aparece en último lugar, su nombre es siempre el que encabeza la lista de fundadores, que, aunque aquí no se mencione, llama la atención el hecho de que se trate de jinetes que recorren el altiplano fundando pueblos. Tras ellos harían su entrada en escena los españoles, de quienes no queda recogido rastro alguno.

Fundado el pueblo, un acontecimiento milagroso que, por obra del Apóstol Santiago, va a significar algo así como una refundación del mismo; además de su cambio de nombre:

*“Éste [el Apóstol Santiago] aparece, dice, a una señora que se llamaba Ticona<sup>5</sup>. A ella le había aparecido una imagen. Y cuando la señora le tomó, entonces decían que una palomita le aparece a esta señora, ¿no? Delante de [donde hoy está] la iglesia, en un calvarito, ahí dicen que le aparece. Entonces, la palomita lo agarra, y cuando lo agarra se volvió, dice, a una imagen. Era una imagen, no sabían que imagen era. Entonces andaron así buscando algún adivino que podría decir qué imagen es. Entonces justamente dieron con el adivino, dicen que dieron con él. Pensó que era pues el Patrón España, dice, ¿no? De por ahí, por Santiago de España, así lo llamaban” (Erasmus Condori Ticona, 59 años. Santiago, 2002).*

Fundado el pueblo, y obrado el milagro, se construiría la iglesia, aunque según otras versiones ésta no habría estado consagrada siempre al Apóstol Santiago, razón por la cual, hasta que dieron con el adivino que resolvió a quién correspondía la imagen aparecida, sus muros se vendrían reiteradamente abajo por efecto del rayo<sup>6</sup>.

Desde aquí, la narración histórica experimenta un importante salto, correspondiendo los siguientes acontecimientos registrados en el discurso histórico local a los conflictos fronterizos entre Bolivia y Chile en el marco de la reorganización territorial derivada del proceso emancipador del siglo XIX. Se trata de los episodios relacionados a la Mina Chawincha. Sintetizando un relato lleno de matices y de variantes dependiendo del narrador, el asunto es que la gente que por aquel entonces habitaba en Santiago mantenía una explotación de plata de primera calidad, que vendían en Chile. Codiciosos de la riqueza que la mina producía, en una ocasión los chilenos deciden seguir a los mineros en su camino de regreso, para averiguar su localización y arrebatarla. Éstos, al darse cuenta de que estaban siendo seguidos, y tras varios intentos fallidos por despistar a sus perseguidores, deciden ofrecer un sacrificio de sangre al Cerro, que a cambio hace desaparecer la bocamina y transforma el paisaje de tal modo que los chilenos acaban completamente perdidos. Librados de todo peligro, cuando los mineros de Santiago acudieron de vuelta a la mina, tampoco ellos fueron capaces de encontrar su antigua explotación, buscando sin cesar hasta abandonarlo todo y ceder a la pobreza, que poco a poco les conduciría hacia la depresión económica que en la actualidad padece la región.

Presentada así la construcción del discurso histórico local de la comunidad de Santiago, y siendo plenamente conscientes de que para ello hemos tenido que jugar con los datos a fin de poder presentar una secuencia narrativa comprensible al lector, procedemos a continuación a discutir las lógicas narrativas utilizadas por el pensamiento local.

---

<sup>5</sup> El nombre completo de este personaje sería el de María Ticona, con el que aparece en la mayoría de los relatos, aunque según otras versiones se llamaría María Angola.

<sup>6</sup> Cfr. que por efectos del sincretismo religioso, el Apóstol Santiago fue asimilado a la divinidad andina de Illapa, el rayo, pasando así éste a convertirse en el atributo característico del Santo.

## 2. Lógicas narrativas en el discurso histórico santiagueño. Discusión de conceptos

Según Paul Ricoeur<sup>7</sup>, el acto de “seguir un relato” constituye, en términos fenomenológicos, la base de todas las explicaciones posteriores. Por este motivo, antes de iniciar la discusión, nos parece de recibo un apunte personal que tiene que ver con eso que L. P. Curtis llamó *el taller del historiador*, y que Clifford Geertz abordó desde la óptica del *antropólogo como autor*. Mi primer contacto con los paisajes y el paisanaje de la comunidad de Santiago se produjo a finales de agosto de 2001. Por aquel entonces hacia relativamente poco tiempo que había defendido mi Tesina de Licenciatura<sup>8</sup> acerca del manejo simbólico del espacio surandino a partir de las estructuras funerarias de tipo chullpario, y sobre cómo el culto a los antepasados influiría directamente en la construcción del paisaje. Mis intenciones eran las de contrastar sobre el terreno diferentes propuestas de corte teórico, así como empezar a componer una línea de investigación para la Tesis Doctoral<sup>9</sup>. Así mismo, me interesaba empezar a ver cómo los comuneros representaban el pasado arqueológico y a sus habitantes; si quisiéramos poner etiquetas a aquel trabajo, diremos que era un estudio etnoarqueológico<sup>10</sup>. Sin entrar en la presentación de la de trabajo, el punto de partida de la investigación era preguntar a la gente por las *historias de “los antiguos”*, buscando con ello una reconstrucción del *tiempo de “los chullpas”*, los antiguos por excelencia. Sin embargo, fuera en el curso de las entrevistas, o a partir de la conversación espontánea, apenas me contaban cuál era su imagen de aquel pasado y de sus habitantes, tan sólo si preguntaba expresamente por las ruinas de Lakaya o por otros conjuntos arqueológicos del entorno. Si la pregunta era general, me hablaban de la desaparición de los chullpas como consecuencia de la salida del sol, y automáticamente pasaban a referirme la fundación de Santiago a cargo de esos tres personajes a caballo, Miguel Cuzco, Juan Quillacas y Felipe Yacasa, la aparición del Apóstol Santiago y la consagración de la iglesia, y los hechos relacionados con la Mina Chawincha. La cuestión es: ¿por qué? Es evidente que o yo estaba preguntando mal, o ellos me estaban contestando *in sensu stricto* a mi pregunta, pero en cualquier caso pregunta y respuesta no guardaban la correlación por mí esperada. En los intentos por resolver esta cuestión es donde se sitúa el germen de las reflexiones que derivan en estas páginas.

Diría Marc Augé<sup>11</sup> que “contemplar unas ruinas [y la iglesia, y la mina...] no es hacer un viaje en la historia, sino vivir la experiencia del tiempo, del tiempo puro”, considerándolas por tanto pertenecientes a un tiempo inmemorial, a un desorden armonioso, atrapado en un instante por la mirada de quien las contempla, de quien las recrea, un ejercicio mental y sensible que posee algo de lo arbitrario del recuerdo. En consecuencia, estos hitos espacio-temporales van a obligar a un “esfuerzo de la memoria”, que crea su imagen favorita, de tal manera que el pasado existe en ellos

---

<sup>7</sup> RICOEUR, P. “Para una teoría del discurso narrativo”, 1999a, p. 92.

<sup>8</sup> GIL, F. *Manejo simbólico del espacio andino y estructuras chullaprias. Propuestas interpretativas*, 2000.

<sup>9</sup> GIL, F. *Manejos del espacio, clasificaciones coloniales y ordenamiento territorial en el Altiplano de Lipez (Dpto. Potosí, Bolivia). Siglos XIV-XVII*, s/f.

<sup>10</sup> Aquellos trabajos de campo etnográfico, de los que se deriva el presente estudio, se desarrollaron en el marco de los proyectos de investigación “Arqueología y pensamiento local en Lipez (Dpto. de Potosí, Bolivia) I. ‘Historias de ruinas’ y gestión integral del Patrimonio Arqueológico en la modernidad” (agosto-septiembre de 2001), y “Arqueología y pensamiento local en Lipez (Dpto. Potosí, Bolivia) II. Arqueólogos y comunidades rurales en la gestión del Patrimonio” (septiembre de 2002), que fueron promocionados institucionalmente por la Dirección de Asuntos Culturales de la Embajada de Bolivia en España y aprobados por la Unidad Nacional de Arqueología (U.N.AR.) de Bolivia. Desde aquí, mi sincero agradecimiento a D<sup>a</sup> María Teresa Rivera, Consejera de Cultura de la Embajada, por las atenciones y el apoyo siempre dispensados.

<sup>11</sup> AUGÉ, M. *El tiempo en ruinas*, 2004, p. 45.

en razón del ámbito imaginario suscitado, en función de unas imágenes que van a estar marcando las relaciones sociales<sup>12</sup>. Precisamente por este motivo, al convertirse en imágenes -incluso en iconos-, su *pasado recreado* no tendrá por qué coincidir con su supuesto *pasado histórico real*, sino que van a vivir un presente perpetuo en el que la distinción entre el Pasado y su representación queda funcionalmente abolida<sup>13</sup>.

Tal y como venimos expresando, la lógica narrativa que estructura el discurso histórico de las gentes de la comunidad de Santiago queda anclada en una serie de hitos espacio-temporales en torno a los cuales se circulan una serie de personajes y tienen lugar aquellos acontecimientos que resultan determinantes para el curso de la historia local. Sin embargo, es precisamente en este punto, en torno a la noción de “acontecimiento”, donde el discurso de este (re)ordenamiento temporal puede ser considerado histórico o tachado de mito-histórico, de legendario. Trataremos de explicarnos.

Para la *Historia* de los historiadores, hablar de “acontecimientos” supone referirse a “datos”, a “evidencias” de naturaleza material o documental, esto es: “hecho conocidos”, y por tanto tomados *a priori* por verídicos (luego vendrán la crítica de fuentes, el descubrimiento de las grandes mentiras históricas, etc.). Y es esta forma de entender el “acontecimiento” la que lleva al historiador a distanciarse del *relato*, de la *narración*; a ese historiador que asume con cierta facilidad que el “acontecimiento” es vinculable a la “acción individual” en el ámbito político, militar, diplomático, y que queda por tanto ajeno a esa *lounge dureé* de la Historia<sup>14</sup>. Desde esta óptica reduccionista, el “acontecimiento” se mantiene ligado a los grandes hechos y los grandes personajes históricos, de manera que resulta imposible imaginar una Historia ajena a la cronología, a la acumulación y sucesión lineal de meros acontecimientos.

Evidentemente, desde estos presupuestos, la lógica narrativa que desarrollan las gentes de Santiago no podría nunca ser considerado como Historia, ya que, a simple vista, no sólo escapa a esta noción del acontecimiento, sino que permanece completamente ajeno a la idea de cronología. Frente a ello, la pretensión estructuralista (más teórica que metodológica) de descronologizar la Historia, única posición desde la que podríamos considerar el pensamiento local santiagueño como verdaderamente histórico. Reajustando las miras, también los episodios presentados pretenden obtener la configuración de una sucesión, al tiempo que reflexionan sobre los acontecimientos con el objeto de englobarlos en totalidades sucesivas. Estos dos puntos son los que Paul Ricoeur<sup>15</sup>, en su voluntad dialógica centrada en la dialéctica entre Mito e Historia, considera fundamentales tanto en el arte de *contar un relato* como en el de *seguir la historia*, y los que le permiten hablar de “la historia como relato”.

Es cierto que la lógica narrativa santiagueña no cuenta con una cronología lineal de fechas exactas, pero sí existe un ordenamiento relativo de los hechos en el tiempo marcado por distintos niveles de temporalidad del pasado al presente:

- intemporalidad antediluvianas
- pasado remoto de los chullpas, extraños a este mundo y a esta humanidad
- aparición en escena de los Incas, civilizadores y ordenadores del paisaje
- fundación del pueblo de Chuquilla
- aparición en escena de los españoles
- consagración de la iglesia al Apóstol Santiago

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 83-84.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 90.

- sucesos de la Mina Chawincha
- intentos de recuperación del tiempo perdido
- presente

Visto así, podríamos decir que la lógica temporal del discurso histórico local queda organizada en términos de proximidad o lejanía respecto de dos acontecimientos fundamentales que van a estar funcionando como “acontecimiento-límite”: la fundación del pueblo de Chuquilla y la consagración de la iglesia al Apóstol Santiago, que marcaría algo así como una segunda fundación del pueblo, esta vez ya con el nombre de Santiago. Justamente, son éstos los dos únicos episodios que relatan unos hechos que sí pueden ser considerados desde la noción de “acontecimiento” antes expresada: hechos conocidos vinculados a la acción individual (volveremos sobre ello). Sin embargo, junto a esta linealidad, si se quiere, genealógica, es de destacar cómo la lógica narrativa que nos ocupa, siguiendo los cánones del pensamiento andino, responde a otra temporalidad completamente distinta: el ordenamiento cíclico de períodos estancos independientes entre sí, pero interconectados por el concepto de repetición. Estos períodos, este ordenamiento, aunque provisto de referencias históricas reales (expansión del Tawantinsuyu, conquista y colonización española, conflictos fronterizos ligados al nacimiento de los estados nacionales), queda definido por las características del pensamiento mítico.

Si nos fijamos en los modos de construir y representar la realidad por parte de grupos humanos de diferente complejidad socio-económica, nos encontraremos con dos tipos de pensamiento: el pensamiento histórico y el pensamiento mítico. Mientras que la Historia construye su discurso sobre el Tiempo y la metáfora, el Mito lo hace sobre el Espacio y la metonimia, aunque ambos refieren una realidad que puede ser total o fragmentaria, pero que siempre tendrá que ver con la vivencia presente del grupo, pues en esencia constituye un discurso de orientación del ser-en-el-mundo y de identidad; ni las *otras* realidades, ni el resto del espacio-tiempo van a existir, puesto que no pueden ordenarse<sup>16</sup>.

En este sentido, nos dice Almudena Hernando<sup>17</sup>, “el mito es una representación imaginaria de aquella parte de la realidad cuya lógica se desconoce, y cuya amenaza necesitamos conjurar”. Es por ello que el mito, en una aparente ausencia de Tiempo, concede prioridad al Espacio, cargándolo de valor y sentido a través de la acción metonímica, transformando el *espacio* en *paisaje* por medio de la suma de contenidos heterogéneos. Esto es precisamente lo que ocurre con los relatos acerca de la humanidad antediluviana y del *tiempo de los chullpas*: su constatación proviene del hecho de que existen las ruinas, unas ruinas que sirven para hacer referencia a múltiples representaciones del pasado, y que han quedado privadas de existencia histórica por efecto de la atemporalidad. En palabras de Wilson Condori Vilca (29 años. Santiago, 2001), hablando del sitio arqueológico de Lakaya y de las representaciones de los modos de vida de los chullpas, “*exactamente no te puedo decir que han vivido así así, pero se ve que han vivido*”. Es decir, la evidencia de las ruinas constata la presencia de los chullpas como habitantes de un pasado remoto des-

<sup>14</sup> Hablamos aquí de *historiadores* en un sentido purista del término (y no exento de cierta ironía peyorativa) que nos costaría demasiado esfuerzo y espacio perfilar, pero que, recurriendo a los estereotipos, no es otro que el mismo que se empeña en reproducir las tan manidas disputas entre Historia, Etnohistoria, Historia Oral, Antropología Histórica... Arqueología, Protohistoria, Historia Antigua... Viejas y nuevas escuelas, distintos puntos de vista, en suma, que algunos se obstinan en mantener no tanto por criterios teórico-metodológicos como por el mantenimiento y la lucha por la titularidad de áreas de conocimiento dentro de la Academia.

<sup>15</sup> RICOEUR, P. *Tiempo y narración*, 1987.

<sup>16</sup> HERNANDO, A. *Arqueología de la identidad*, 2002, pp. 90-91.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 89.

conocido y permite pensar una determinada continuidad espacio-temporal. En consecuencia, será en el binomio ruinas-memoria donde se van a expresar, y a la vez a enraizar, las prácticas sociales y culturales de la gente; a partir de él se establecen relaciones con otros elementos de su vida cotidiana. Por lo tanto, recorrer las ruinas supondrá traspasar el Tiempo y el Espacio, y en consecuencia hablar de diferentes aspectos de la vida social de quienes rescatan el Pasado a través de ellas. De este modo, éstas van contribuyen activamente a lo que Frances Yates<sup>18</sup> denominó “arte de la memoria”, y que viene a recordarnos cómo las metáforas visuales y espaciales construyen la representación (metafórica) de la realidad, dando así lugar a lo que Johannes Fabian<sup>19</sup> define como “espacialización de la conciencia”. Podemos por tanto señalar que los conocimientos organizados alrededor de los objetos o las imágenes de las ruinas lo están a partir de la relación espacial de los mismos respecto de otros, quedando así establecida una lógica en tanto convenio de conocimientos visuales<sup>20</sup>. Quiere esto decir que la espacialidad y la temporalidad de la representación del Pasado a través de las ruinas arqueológicas operan una serie de transformaciones ideacionales que, desde la forma, conducen a una representación de la realidad esencializada en la construcción de un “espacio de memoria”.

Ya hemos dedicado otras páginas a analizar en detalle las representaciones de la persona, el tiempo y los espacios de los chullpas<sup>21</sup>, por lo que en esta ocasión no volveremos a insistir en ello. Sin embargo, aspectos de corte espacio-temporal en los que a efectos de este trabajo quisiéramos insistir, y que nos colocan de nuevo sobre la idea del “acontecimiento-límite”.

Independientemente de que se trate del Diluvio bíblico o no<sup>22</sup>, el tiempo de los chullpas no es considerado primigenio, sino que estuvo antecedido de otra edad, era, ciclo mítico o como queramos llamarlo. Así, los chullpas se sitúan en un tiempo postdiluviano, y surgen como resultado de la dispersión de los supervivientes del cataclismo que pone fin al período anterior, algo que encaja perfectamente con el pensamiento andino y con el concepto de “Pacha”, que suele traducirse como Tiempo, pero que también abarca nociones de Espacio; por incluir las ideas de abundancia y totalidad es frecuente equipararla a Universo, aunque en verdad no significa la totalidad espacial (resultante de la suma de dos mitades y subdividida en cuatro partes) ni tampoco la eternidad, sino que Pacha constituye una unidad de espacio-tiempo delimitada y de duración precisa<sup>23</sup>. Preguntándonos cuándo y cómo se resuelve entonces la precisión de estas unidades de Espacio-Tiempo, la respuesta será un nuevo concepto propio del milenarismo andino: la idea del “*pachacutec*” o “*pachacutic*” (>*Pacha Kuti-Kuti*: alternancia), la inversión del Tiempo y el Espacio, un volverse el Mundo sobre sí mismo (generalmente cataclísmico), de lo cual todo vuelve a resurgir en un nuevo período bajo nuevas apariencias. Así, aplicando la noción de *pachacuti*, podremos aproximar el pensamiento mítico al pensamiento histórico, tomando como referente la idea de “repetición”.

---

<sup>18</sup> YATES, F. *The art of memory*, 1966.

<sup>19</sup> FABIAN, J. *Time and the other: how anthropology makes its object*, 1983, p. 111.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 114 y ss.

<sup>21</sup> GIL, F. “Tres cárceles para los chullpas. Persona, tiempo y espacio de “los antiguos” en el pensamiento andino”, 2003. GIL, F. “Retratando a ‘los chullpas’, ordenando ‘el tiempo de los antiguos’. Ruinas y pensamiento local en Lípez (Dpto. de Potosí, Bolivia)”, 2004b. GIL, F. “*Si atacásemos Lakaya...* Batallas del pasado en tiempo presente: ‘guerra antigua’, civilización y pensamiento local en Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia)”, 2004c.

<sup>22</sup> Cfr. CIEZA DE LEÓN, P. *El señorío de los Incas*, [¿1550-54?, cap. III], 1985, pp. 31-32. POMA DE AYALA, F. G. *Nueva coronica y buen gobierno*, [1615, ff. 25, 911 (925)], 1987, pp. 22, 998.

<sup>23</sup> HARRIS, O. y BOUYASSE-CASSAGNE, T. “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, 1988, pp. 225-226.



Apunta Paul Ricoeur<sup>24</sup> –inspirándose en *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger–, cómo la “repetición” resulta la alternativa ideal a esa pretendida “descronologización” de la Historia: mientras que esta última conlleva la derogación de la lógica del Tiempo, la “repetición” implica su profundización existencial por medio de los vínculos de la herencia (transmitida y recibida), que constituye el núcleo de la noción de “historicidad”. A la pregunta de qué supone hacer historia, Ricoeur<sup>25</sup> halla respuesta en la “repetición” y en el hecho de ver en ella “la experiencia fundamental mediante la que la experiencia temporal se encuentra arraigada en la unidad profunda del tiempo (sin derivar quizá realmente de ella)”. Desde esta idea, la ilimitación del tiempo se encontrará por tanto vinculada a estructuras finitas.

En estos términos, frente a la sucesión de hechos y genealogías propia de la Historia, el relato mítico se centrará en la narración de acontecimientos-en-el-espacio, lo que va a permitir el entrecruzamiento de situaciones y personajes fuera del tiempo. En este sentido, lo que acontece siempre ocurre por acontecer en un sitio, de la misma manera que hay sitios que, a consecuencia de su naturaleza liminal, son propicios para los acontecimientos. Así, gracias a este doble juego espacio-tiempo, si se produce la convergencia entre el universo de aquel pasado remoto y nuestro universo presente es debido a la intemporalidad de aquél y a su presencia inalterable en nuestros espacios. ¿Dónde? En las ruinas. Consecuentemente, el Espacio de los chullpas constituye una referencia estática de orden de *su* realidad que sólo podemos captar a partir de *nuestro* propio espacio, de tal manera que, como decía Wilson Condori Vilca, sabemos que los chullpas existieron y existen porque ahí están sus restos. Por ende, hablar de los espacios de los chullpas a partir de sus restos visibles remite a la propia polisemia del término “*chullpa*”, que nos sitúa, como ya desarrollamos en otras páginas<sup>26</sup>, en el campo de lo funerario y el mundo de los muertos: los cuerpos desecados (chullpas de por sí) de los chullpas (“gente antigua”) aparecen al interior de sus “casitas” (*puccullos*-chullpas), como si custodiaran esos “sitios antiguos” (chullpares, y más comúnmente, chullperíos) que son pueblos de chullpas.

Volviendo a la sucesión de acontecimientos, es un diluvio (cataclismo de agua) lo que va a dar origen al *tiempo de los chullpas*, que a su vez toca su fin como consecuencia de la salida del Sol (cataclismo de fuego). Sin embargo, recordará el lector cómo otras versiones del mito de los chullpas relaciona su extinción con la aparición en escena de los Incas, héroes civilizadores pero cuya tiranía constituyó el principio del fin de los “antiguos” presolares, introduciéndose así en el discurso histórico un elemento históricamente constatable, que pone en relación los acontecimientos-en-el-espacio y la historicidad, y que marca un cambio radical en la lógica narrativa, de un tipo cíclico a un tipo lineal.

Así, la salida del Sol, que además de un cataclismo de fuego podemos interpretar como una metáfora de la conquista de la conquista política e ideológica de los chullpas por los Incas, Pueblo del Sol, constituye el penúltimo *pachacutic* recogido por la lógica narrativa santiagueña en el ordenamiento de su historia local. Ahora bien, ¿cuál es el papel de los Incas en estos discursos histórico e identitario? Recordemos su papel: aparecen de la nada, reordenan un paisaje humanizado en conflicto, civilizan a los chullpas, los fagocitan y desaparecen sin dejar rastro alguno; ni siquiera los restos arqueológicos de época incaica que aparecen en la región<sup>27</sup> les son reconocidos, englobadas todas las ruinas bajo la categoría del espacio chullpario. ¿Cuál es entonces su

<sup>24</sup> RICOEUR, P. “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo”, 1999b, pp. 199 y ss.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>26</sup> GIL, F. “Secuencia y consecuencia del fenómeno chullpario. En torno al proceso de semantización de las torres chullpa”, 2001.

<sup>27</sup> *Cfr.* NIELSEN, A. “Primeras evidencias de la presencia inka en el altiplano de Lipez (Potosí, Bolivia)”, 1997.

herencia transmitida? Aún a riesgo de parecer categóricos diremos que ninguna. Revisando aquellos niveles de temporalidad del pasado que antes diferenciábamos, resulta fácilmente deducible que las gentes de la comunidad de Santiago no se sienten herederas de los Incas, aunque tampoco de los chullpas.

En cierta ocasión, conversando con don Erasmo Condori Ticona (59 años. Santiago, 2001) acerca de la guerra entre los chullpas y los Incas<sup>28</sup>, y de si también la conquista española de la región habría estado marcada por la tensión bélica, me contestó lo siguiente:

*“No creo, porque ese tiempo ya no es éste de esta gente [los chullpas]; más antes. Porque cuando llegaron, eran los Incas, y los quechuas estaban en ese tiempo cuando llegaron los españoles. Eran los gentiles, otra gente. Pero según nos dicen [los arqueólogos], nosotros seríamos descendientes de ellos, de los chullpas, pero no creo. Esa gente a saber cuándo habría existido. No creo. Ojalá lleguemos a establecer así cuándo. Siempre”.*

¿Quiénes son esa “otra gente” que estaba habitando en el actual Santiago cuándo llegaron los españoles? Como recordará el lector, los descendientes de aquellos tres jinetes, Miguel Cusco, Juan Quillaca y Felipe Yacasa, que fueron quienes fundaron el primitivo pueblo de Chuquilla. Lamentablemente, el estado de nuestra investigación no nos permite por el momento establecer quiénes son estos personajes, de dónde vienen ni adónde van. ¿Tal vez del Cuzco, lo que permitiría establecer cierto vínculo de relación con los Incas? ¿Se trata de una segunda oleada de héroes civilizadores? ¿Qué relevancia tiene el hecho de que sean jinetes? Por el momento, tan sólo el dato, y la esperanza de poder responder a estos interrogantes en otra ocasión.

Algo similar nos ocurre con el episodio de la consagración de la iglesia al Apóstol Santiago. Si para la fundación de Chuquilla la fecha establecida nos sitúa a fines del siglo XVI, la cronología de este acontecimiento se confunde entre el milagro, perdido en los vericuetos de un tiempo mítico, los diversos cambios de nombre de la comunidad hasta llegar al actual de Santiago, y la fecha en que se institucionaliza la onomástica del Apóstol como fiesta patronal. Nuevamente es don Erasmo Condori Ticona quien nos habla:

*“De por ahí, por Santiago de España, así lo llamaban. Y justamente desde ese tiempo [desde el milagro] cambiaron el nombre por... Más antes se llamaba Chuquilla este pueblito. Chuquilla se llamaba, pero después cambiaron. Cuando aparece esa imagen lo cambiaron el nombre: Santiago de Chuquilla. Entonces... Así, así vino: en 1952... ¡1952! ¡Justo! Y sí, cambiaron el nombre, eso, ese nombre... De Chuquilla a Santiago... Santiago. Como aparece el imagen, así le cambiaron el nombre por Santiago. De ahí así Santiago Chuquilla se llamó por mucho tiempo también, y ahí estaba. Sí. Y justo, Santiago. Santiago ya decíamos. Ya hace más o menos el año 1960. En ese año, ya, oficialmente ya lo llamábamos, ya, Cantón Santiago, con ese nombre... Hará ya más o menos cuarenta años. Desde esa fecha ya, pues viene ya con ese nombre, Cantón Santiago. Ya, oficialmente. Incluso la fiesta, todo, era en otra fecha. Para Espíritu [Todos los Santos, 1 de noviembre] decíamos, en ese tiempo era la fiesta. Pero después de eso ya cambiamos para el 25 de julio. Y así hasta ahora. Estamos con eso”.*

¿Y quién fue en realidad ésa a quien la mayoría llama Maria Ticona, y que algunos nombran como María Angola, a quien se aparece el Apóstol? ¿Es a ella a quien se refiere la inscripción \*

<sup>28</sup> GIL, F. *Op. cit.* 2004c.

\* IHS \* \* MARIA \* \* \* \* que aparece labrada una de las dos campanas que repican en la torre de la iglesia? Nuevamente, más preguntas que respuestas.

Hasta aquí, contrastando una lógica narrativa de corte mítico y otra en la que, a pesar de las lagunas, se impone cierta historicidad, nos hemos venido ocupando de un pasado remoto, el de los chullpas, con el que los comuneros de Santiago no se sienten identificados, y de un pasado histórico en el que la comunidad como tal hunde sus raíces. Como hemos visto, ambas lógicas narrativas quedan marcadas por los “acontecimientos-en-el-espacio” y los “acontecimientos-límite” respectivamente, aquellos que se presuponen a partir de sus ruinas, y los que se sabe ocurrieron una vez en un tiempo y unas circunstancias que cuesta trabajo precisar. Sin embargo, nos quedan todavía otro tiempo, un tiempo perdido sobre el que pende el estigma de la derrota, y otra lógica narrativa, la que, a través de la leyenda, pone en relación pasado, presente y futuro. Los episodios relacionados con la Mina Chawincha, en los que confluyen un entorno geográfico y un trasfondo histórico reales, y que cuentan con todos los ingredientes fundamentales de las historias de tesoros escondidos. Si bien es cierto que este relato, bien merecería un análisis pormenorizado de su propia lógica narrativa interna, en esta ocasión nos centraremos tan sólo en vincularlo a la secuencia del discurso histórico local, en razón de que en su carga moral se encuentran las bases de la interpretación que las gentes de Santiago hacen del porqué de su situación actual de crisis económica.

De sobra es conocido que el Altiplano de Lípez fue, desde su construcción como región por parte de incas y españoles, un espacio considerado fundamentalmente por sus riquezas minerales<sup>29</sup>. Desde la segunda mitad del siglo XVI, y más aún desde el XVII, la explotación minera supuso el motor del devenir histórico de Lípez hasta momentos relativamente recientes. En la actualidad constituye una actividad económica en crisis, sombra lejana de lo que fuera en otros tiempos, pero cuyo recuerdo ha calado profundamente en los procesos de construcción de la memoria.

En el transcurso de una larga sesión en la que me relató diferentes historias de tesoros escondidos y de diablos repartidos por distintas zonas de Lípez, el Prof. Jaime Mamani García (natural de Llica, Pcia. Daniel Campos. 35 años. Santiago, 2001), docente en la Unidad Educativa Miguel Cuzco, en Santiago, hacía la siguiente observación:

*“Mayormente, como... Claro, los españoles, cuando llegaron, se han dedicado siempre pues... a la actividad minera; casi no así tanto a la agrícola ¿no? Siempre ha sido a lo minero todo. Yo también no me explico cómo. ¿Qué ojo siempre tenían los mineros para ver, los españoles para ubicar qué cerro tenía riqueza! Imagínese yo: viviendo aquí en el sitio no puedo ubicar los cerros que sean mineralógicos. Pero los españoles han ubicado. ¿Tenían buen ojo para eso! O sería por referencia de los nativos, pero que han ubicado rápido<sup>30</sup>. Y han explotado. Sí, pero hay muchos. Claro, es toda una actividad siempre del tiempo del coloniaje. Algunos siguen trabajando, otros han sido olvidados. Oye, y la gente, como maldecida, está abajo, Licenciado, usted va a ir a este lado [Pcia. Sur Lípez], es más pobre... no tiene buena casa... Totalmente arruinada es. Eso dice que es consecuencia de tanta riqueza que tenían. No han sabido aprovechar, han desperdiciado, han*

<sup>29</sup> GIL, F. 2004d. GIL, F. *Op. cit.* s/f.

<sup>30</sup> Efectivamente, basta leer el *Arte de los metales...* de Álvaro Alonso Barba [1639], para constatar que la gran parte de los descubrimientos argentíferos durante la Colonia se debieron a hallazgos fortuitos realizados por indios empleados de los mineros. Sin embargo, es de destacar cómo este mismo autor hace también varios llamados de atención a lo largo de su obra acerca de las sospechas de que los indios conozcan otras vetas mejores que ocultes para su propia explotación y beneficio.

*echao a perder, y como castigo han quedado en total pobreza también. Pero que eran ricachos, ahora, total pobreza. Y recién se está levantando esa gente”.*

Y cabe señalar que no es el único en creer que la depresión económica en que vive la Pcia. de Sur Lúpez tiene su origen en una especie de castigo por el derroche de las riquezas que en otro tiempo disfrutaron como consecuencia de pactos con diablos y *dueños de los cerros*. Sin embargo, la situación para la comunidad de Santiago es bien diferente, pudiendo decirse que han sido sus propias gentes quienes han optado por padecer la crisis económica en salvaguarda de la ética y la moral. Conocida la leyenda y más o menos ubicado el lugar donde supuestamente habría de encontrarse la bocamina, las gentes de Santiago dedicaron años a tratar de encontrar el punto exacto y reactivar la explotación de la mina; también lo intentaron cooperativas mineras de la comarca, y hasta empresas internacionales, y todas ellas sin éxito. El último recurso sería entonces volver a ofrecer un sacrificio de sangre, opción a la que todos parecen resistirse de manera categórica, marcando una clara distancia entre sus antecesores y ellos. Con un claro tono de resignación, pero a la vez con la satisfacción de quien sentencia lo correcto, don Nepomuceno Ezequiel (59 años. Santiago, 2002) daba por zanjada nuestra conversación al respecto en los términos siguientes:

*“¿Cómo harían antes los abuelos? Ahora no se puede matar un cristiano, no se puede. ¡¿Cómo se va a matar un cristiano?! Un wawita [bebé] no se puede matar. Así son las cosas”.*

### **3. Consideraciones finales**

En cualquier caso, se encuentre escrito en los anales de la Historia o perdido en los recovecos de la Memoria, la rotundidad del Pasado, refutado por la prueba de un tiempo irrecuperable, acostumbra a suscitar reacciones ambiguas. Unas veces se tornará modélico, otras será utilizado para revestir de autenticidad a personajes y hechos, se fortificará a través de la búsqueda en él de la esencia de los pueblos y las naciones, se lo perseguirá como rémora del progreso, será utilizado como vía de evasión o refugio en el espacio-tiempo frente a un presente que nos incomoda, servirá para proyectar el amplio mercado de la nostalgia... En suma, el Pasado se yergue como un referente cambiante que se (re)construye y se representa atendiendo a un *valor simbólico-significativo* que se ancla en la consideración de una correa de transmisión entre el Pasado y el Presente, de tal manera que las ideas, situaciones, hechos y personajes del ayer llegan hasta hoy viajando a través de un tiempo en cierto modo detenido. Mientras que la Historia resulta de reconstrucciones incompletas y a veces problemáticas de un pasado que ya no existe, la Memoria constituye un lazo viviente con el presente eterno, aunque entre ésta y el Olvido existe una línea tan etérea y personal que invita a hacer trampas.

Desde esta valoración, no podemos concluir estas páginas sin volver a preguntarnos por el sentido que tiene el Pasado, acerca las necesidades que pueda haber para rescatarlo, retomarlo o, incluso, fabricarlo, cuando no desterrarlo al olvido o, directamente, negarlo. No olvidemos que el Pasado pasado está, y que, por más que de él nos lleguen imágenes y conceptos, resulta imposible revivirlo en términos reales. En consecuencia, ¿existe un espacio concreto de encuentro con el Pasado, o es necesario construirlo? Como hemos tenido ocasión de desarrollar, la respuesta a este interrogante es doble. Por una parte sí hay espacios de interacción directa con el Pasado, que constituyen signos visibles de tiempos pretéritos. Aquí se situarían las ruinas. Junto a ello, y como consecuencia de una necesidad humana universal por crear espacios de interacción con los tiempos pasados y con nuestros antecesores, la resemantización de espacios arquitectónicos y natura-

les, proceso que permite socializarlos y convertirlos en hitos espaciales en torno a los cuales es posible desplegar los relatos sobre el pasado. Este sería el caso de la iglesia y la mina.

Se considera así el tiempo pasado (tanto mítico como histórico) como la sucesión de departamentos estancos en los que una serie de acontecimientos se van ocurriendo en la construcción de la Historia. Una Historia construida por la manipulación que tanto el historiador como los agentes sociales llevan a cabo sobre los acontecimientos y personajes del pasado, entresacando aquellos que convienen a la satisfacción de sus propios intereses discursivos: los chullpas como máxima expresión de la alteridad salvaje, los Incas como héroes culturales, civilizadores, los personajes implicados en los actos fundacionales de la comunidad, aquellos antecesores carentes de ética y moral... y las gentes del presente, herederos directos de todos éstos o no, pero sin duda alguna depositarios de la herencia de sus distintos marcos espacio-temporales.

Hay una Historia (oficial), que se enseña en los manuales escolares, sí, que sigue una temporalidad lineal (el pasado preincaico, el Tawantinsuyu, los conquistadores españoles, la época virreinal, la independencia, los Padres de la Patria y la historia nacional), pero que, a fin de cuentas, mantiene el mismo esquema de compartimentos estancos característico del tiempo mítico. Sin embargo, más allá de esa secuencia ordenada de acontecimientos, personajes y cronologías relativas, ese tiempo no sirve de nada en términos prácticos. El tiempo pasa, la naturaleza sigue sus ciclos y nosotros envejecemos, pero en verdad, el Tiempo sólo existe en tanto que experiencia subjetiva y emocional consustancial al hecho de representar y ordenar la realidad como mecanismo de nuestro propio ser-en-el-mundo. En consecuencia, ¿qué es el pasado: historia o ficción? Nos lo resuelve el Premio Nobel José Saramago<sup>31</sup>:

*“Yo diría, pues, que el pasado no es exactamente la Historia, porque la Historia es el tiempo organizado a partir de un tiempo informe que llamamos pasado. Pienso que nosotros podemos denominar pasado a todo cuanto a pasado, pese a que no sepamos el qué, el cómo y exactamente el cuándo. Pero pasamos a llamar Historia a aquella parte del pasado o a aquel encadenamiento más o menos lógico de los hechos del pasado, que, porque se nos presenta con una coherencia y una relación más o menos directa con el tiempo presente, que es el nuestro, denominamos Historia como una referencia, como una especie de carta de navegación, que nos orienta hacia el futuro, pero que nos permite tener con el pasado una relación, llamémosla pacífica”.*

Y eso es precisamente lo que hemos intentado resolver aquí, cómo la comunidad de Santiago conceptualiza su pasado y organiza su propia historia, buscando así desentrañar la lógica narrativa de su discurso a partir del análisis del lugar que ocupa el pasado en el presente a través de determinados hitos espaciales: las ruinas, la iglesia, la mina.

### Referencias bibliográficas

AUGÉ, Marc (2003): *El tiempo en ruinas*. Gedisa. Barcelona.

CIEZA DE LEÓN, Pedro ([¿1550-54?] 1985): *El señorío de los Incas* [2ª parte de la *Crónica del Perú - 1553*] (M. Ballesteros ed.). Crónicas de América 5. Historia 16. Madrid.

FABIAN, Johannes (1983): *Time and the other: how anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.

---

<sup>31</sup> SARAMAGO, J. “La historia como ficción, la ficción como historia”

- GIL GARCÍA, Francisco M. (2000): *Manejo simbólico del espacio andino y estructuras chullaprias. Propuestas interpretativas*. Memoria de Licenciatura (Tesina) para la obtención del Título de Grado en Historia por la Universidad Complutense de Madrid.
- (2001): “Secuencia y consecuencia del fenómeno chullpario. En torno al proceso de semantización de las torres chullpa”. *Anales del Museo de América*, IX: 165-199. Madrid.
- (2003): “Tres cárceles para los chullpas. Persona, tiempo y espacio de “los antiguos” en el pensamiento andino”. Ms. (Ponencia presentada al Seminario *Mestizaje y poder en las Américas*. Casa de Velázquez. Madrid, 12-13 de diciembre de 2003).
- (2004a): “*Cuando vengan los turistas... Ruinas, turismo y expectativas de futuro en Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia)*”. *Textos Antropológicos*, 15(2). La Paz. [en prensa]
- (2004b): “Retratando a ‘los chullpas’, ordenando ‘el tiempo de los antiguos’. Ruinas y pensamiento local en Lípez (Dpto. de Potosí, Bolivia)”. *Thule. Rivista Italiana di studi Americanistici*, N° especial, *Actas del XXIV Congreso Internacional de Americanistica (Perugia, 10-12 de mayo de 2002)*. Perugia. [en prensa, ¿2004?]
- (2004c): “*Si atacásemos Lakaya... Batallas del pasado en tiempo presente: ‘guerra antigua’, civilización y pensamiento local en Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia)*”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*. Lima. [en prensa, ¿2004?]
- (2004d): “Los Lipés y la mita de Potosí: considerando la situación de un grupo étnico surandino dentro del entramado colonial (siglos XVI-XVII)”. En *Actas del X Congreso Internacional de Historia de América (Sevilla, 8-12 de julio de 2002)*. Universidad de Sevilla - Asociación Española de Americanistas. Sevilla. [en prensa, 2004]
- (s/f): *Manejos del espacio, clasificaciones coloniales y ordenamiento territorial en el Altiplano de Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia). Siglos XIV-XVII*. Tesis Doctoral para la obtención del título de Doctor en Historia por la Universidad Complutense de Madrid. [en curso].
- HARRIS, Olivia y BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse (1988): “Pacha: en torno al pensamiento aymara”. En *Raíces de América. El mundo Aymara* (X. Albó comp.): 217-275. Alianza Editorial - Sociedad Quinto Centenario - Unesco. Madrid.
- HERNANDO GONZALO, Almudena (2002): *Arqueología de la identidad*. Akal. Madrid.
- NIELSEN, Axel E. (1997): “Primeras evidencias de la presencia inka en el altiplano de Lípez (Potosí, Bolivia)”. En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*: 280-293. La Plata.
- (2002): “Asentamientos, conflicto y cambio social en el Altiplano de Lípez (Potosí, Bolivia)”. *Revista Española de Antropología Americana*, 32: 179-205. Madrid.
- POMA DE AYALA, Felipe Guamán ([1615] 1987): *Nueva coronica y buen gobierno* (J. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste eds.), 3 vols. Crónicas de América 29 a-c. Historia 16. Madrid.
- RICOEUR, Paul (1987): *Tiempo y narración [1983-1985]*. 3 vols. Cristiandad. Madrid.
- (1999a): “Para una teoría del discurso narrativo” [1980]. En *Historia y narratividad* (A. Gabilondo y G. Aranzueque eds.): 83-155. Piados – ICE/Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona.
- (1999b): “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo” [1980]. En *Historia y narratividad* (A. Gabilondo y G. Aranzueque eds.): 183-214. Piados – ICE/Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona.
- SARAMAGO, José (1989): “La historia como ficción, la ficción como historia”. *Debats*, 27: 8-12. Valencia.
- YATES, Frances (1966): *The art of memory*. University of Chicago Press, Chicago.