

**ASOCIACIÓN DE DOCENTES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**

LOGOS

REVISTA DE DIFUSIÓN DE LA INVESTIGACIÓN DOCENTE



OCTUBRE 2011

QUINTA ÉPOCA AÑO 9 N° 13

SOBRE OTROS, LOS MISMOS Y LOS KHARISIRIS Blithz Lozada Pereira	89
BIBLIOTECAS, CENTROS DE INFORMACIÓN Y MUSEOS EN COMUNIDADES INDÍGENAS Lic. Dirzi Gina Miranda Pomier	99
PARADIGMA DE INVESTIGACIÓN ACCIÓN DE TESIS UNIVERSITARIA Dr. Mario Mamani P.	103
LA DESCOLONIZACIÓN LINGÜÍSTICA EN EL CONTEXTO DEL NUEVO MODELO EDUCATIVO Ignacio Apaza Apaza	115
LA INTERCULTURALIDAD COMO PRINCIPIO FUNDAMENTAL PARA EL DESARROLLO DE LAS LENGUAS Y CULTURAS ORIGINARIAS Lic. Artemio Cáceres Gutiérrez	129
EL DILEMA LINGÜÍSTICO DE LA POBLACIÓN ALTIPLÁNICA: HABLAR AYMARA O CASTELLANO Emilio Espejo Guarachi	135
LA CONCORDANCIA Y DISCORDANCIA EN AYMARA Pascual Gutiérrez Morales	143
FUNCIÓN SINTÁCTICA DE LOS ADVERBIOS DEL AYMARA Lic. Virginia Chávez P.	147
INTERFERENCIAS MORFOSINTÁCTICAS DEL CASTELLANO EN LA PRODUCCIÓN ESCRITA EN FRANCÉS Mg.Sc. Silvia Parrado Mercado	157
INTERNET Y LOS CURSOS VIRTUALES: EXPECTATIVAS DESMEDIDAS Mgr. Fernando N. Espinoza Centellas	167
ENTRE MARX Y UNA MUJER DESNUDA, RETAZOS DE UN ACERCAMIENTO Arturo Rico	173
ACTIVIDADES INSTITUCIONALES	183

SOBRE OTROS, LOS MISMOS Y LOS KHARISIRIS¹

Blithz Lozada Pereira²

DOCENTE DE LA CARRERA DE FILOSOFÍA

Tanto desde el punto de vista teórico como práctico, la determinación del *otro* se da construyendo la propia identidad. En la historia de Occidente, por ejemplo, recurrentemente se evidencia que Europa ha pensado y realizado su centralidad intelectual y política, a partir de la definición del entorno “periférico”, de manera tal que el *otro*, siendo bárbaro y salvaje, sólo podría ostentar una identidad deleznable. En efecto, el dominio del eurocentrismo se ha desplegado en una gran amplitud de campos, entre los que se encuentran escenarios teóricos tan abstractos como la filosofía -aunque con innegable implicación política-, o escenarios prácticos tan cotidianos como la religión -que sirve para justificar desde el punto de vista doctrinal, intereses prosaicos subyacentes en la conquista del *otro* y su consecuente sometimiento-. Así, la historia universal muestra esta faz de determinación del *otro* como inferior, a partir de la propia definición de *uno mismo*, en múltiples sentidos y escenarios, recurrencia advertida desde la esclavitud antigua hasta la reciente hegemonía que ejercen los emporios de fuerza económica, política, ideológica y, en general, cultural, en el mundo de hoy.

En la historia de la conquista y la colonia de América del sur y el Caribe, prevalece esta actitud dominante que determina al *otro* como reflejo negativo de uno mismo: el ser centrífugo del español que avasalla. Tal definición especular se ha dado, en medio de vicisitudes a veces inenarrables y a veces jocosas, aunque frecuentemente extremas, produciendo un impacto tal que, después de quinientos años de historia, todavía se advierte las cicatrices de la ferocidad y el dominio. Dos modelos prevalecen en la definición del otro, sea andino o mesoamericano: la primera definición, lo piensa como objeto de explotación dócil e inagotable, convertido en receptáculo expiatorio natural de las pulsiones ibéricas después de la reducción militar y el escarnio. Tal modelo podría calificarse de *racista biológico*. La segunda definición, que podría denominarse *romántica*, concibe al *otro* como la figura residual narrativa, virtual y real, donde se concentra el victimismo que, paradójicamente, lo “salvaría”.

¹ Las personas interesadas que deseen ampliar el contenido de este artículo con la lectura de otros textos del autor, pueden recurrir al libro *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La versión electrónica gratuita es posible encontrarla en www.cienciasyletras.edu.bo.

² El autor es docente emérito de la Universidad Mayor de San Andrés, desempeñándose también como investigador en las Facultades de Humanidades y Ciencias de la Educación, y Derecho y Ciencia Política. Ha publicado 17 libros y escrito 45 artículos difundidos en revistas especializadas. Es licenciado en Filosofía y ha efectuado estudios de economía. Tiene estudios de Maestría en Gestión de la investigación científica y tecnológica, Ciencia política y filosofía; además, cursó programas de postgrado en Educación superior y Ciencias sociales. Ha participado en innumerable cantidad de eventos académicos y científicos dentro y fuera del país.

La disputa entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas los primeros años de la conquista, expresa la problemática del *otro*, resolviéndola según los dos modelos referidos. Se trata de discursos que surgieron en medio de la necesidad de determinar política y teológicamente, el sentido del descubrimiento y el valor de la evangelización. Estos temas debían ser, para el imaginario colectivo ibérico del siglo XVI, resueltos en la teoría por los teólogos más destacados: prejuicio que se explica a partir del invariable retraso español, tanto ayer como hoy, respecto de la dinámica cultural europea.

Ginés de Sepúlveda sostuvo que los indios eran homúnculos, seres apenas superiores a los animales, sin razón ni alma, dedicados a la lujuria, el bullicio, el embuste, la venganza y la idolatría. En su opinión, la Corona debía esclavizarlos como “propiedad animada”, y no pretender salvar un alma inexistente. Se trataría de entes de naturaleza inferior. Así se consteló tal discurso racista biológico extremo, presentando a los indios como animales carentes de la especificidad humana: un conglomerado de instintos que usan su limitada inteligencia práctica para satisfacer sus prosaicas pulsiones y sus ávidos deseos de exceso alcohólico y sexual, quedando privados por definición, de las virtudes morales e intelectuales, que sólo una vida que cultive el espíritu y los valores superiores, puede dar lugar a que se realicen.

El modelo racista biológico delineó una visión que tuvo impacto sobre la colonia temprana y en la historia posterior, impacto que se dio no obstante, de modo soterrado y críptico, operando como un estrato profundo de la subjetividad y el imaginario colectivo, influyendo en el comportamiento social de las culturas. En efecto, a partir del dominio que España infligió sobre las culturas andinas y mesoamericanas, adquirió un carácter de verdad implícita para los grupos dominantes, las connotaciones de desprecio, inferioridad e involución grotesca de los indios.

Por lo demás, la visión euro-céntrica todavía resuena en los senos de la conciencia de los *otros*. Se trata del discurso de la colonización con connotaciones de brutalidad extrema que justificaría la postración económica y cultural, permaneciendo en la memoria colectiva el desprecio de lo autóctono como primitivo, enfermo, sucio, libidinal, resentido y animal. Frente a esto, que en ciertos agregados culturales prevalezca un pensamiento mítico inverosímil, que los ritos tengan un poder y centralidad inusitada, y que las creencias compartidas sean eminentemente irracionales, se comprende como una reacción natural expresada en las manifestaciones de resistencia de los débiles: la resistencia que no puede sobrepasar el nivel de mera reacción ante la acción monstruosa de la conquista criminal, reacción que penosamente se expresa también con la ponzoña del resentimiento. En la comprensión de la necesidad de superar tal resentimiento, radica la posibilidad de afirmar ante Occidente y ante uno mismo, la viabilidad histórica de pueblos caracterizados tradicionalmente como los que no pueden superar su postración de pobreza e ignorancia.

El discurso romántico devino espontáneamente en el modelo de victimismo. Apareció como un discurso político-teológico contra-hegemónico, enfrentado a la visión racista biológica. El romanticismo expresado por Bartolomé de las Casas, no careció de las ínfulas propias de la profecía medieval. Anunciaba la ruina de España si los conquistadores continuaban el rumbo de la conquista, argumentaba teológicamente a favor de los derechos de América y sustentaba la idea de que los indios eran seres humanos con razón y alma, y

que habrían alcanzado libertad y sociabilidad. El obispo de Chiapas defendió a los indios, expresando que se trataba de personas de altas virtudes, y que, en muchos sentidos, eran superiores a los españoles. Su principal preocupación fue forjar una evangelización *justa*, cuestionando inclusive la Bula papal de 1493 que autorizaba al rey de España llevar a las tierras conquistadas la “santa fe de Cristo, el Salvador y Nuestro Redentor”. Al respecto, Bartolomé de las Casas deslindó las cuestiones terrenales de las espirituales, desarrolló un pensamiento teológico, contenidos ideológicos y estilos de acción que, desde la conquista y la colonia temprana, se constituyeron en pautas para que la Iglesia en la historia de América tuviese oscilantes tendencias. En efecto, si bien la Iglesia católica estuvo coludida con las clases dominantes y opresoras de los indios, también mostró signos que la identificaron con procesos de cambio y revolución. Las misiones jesuíticas hasta el siglo XVIII y el fomento de la educación universitaria que coadyuvó a la independencia americana son dos ejemplos elocuentes de esto.

El romanticismo terminó convertido en victimismo. Los discursos recientes sobre la “maldición” de la riqueza natural, son una constatación de tal afirmación. En breve, este discurso de contenido economicista dice que en los escenarios de centro y Sudamérica donde se dieron los grandes imperios prehispánicos, habría sido una “maldición” que las sociedades dispusiesen de ingentes recursos naturales. Esto habría conducido a los colonos a establecer instituciones extractivas que orientaban a largo plazo, la asfixia de procesos económicos con competencia e inventiva capitalista, como también habría negado los procesos políticos de igualdad efectiva entre los ciudadanos. En resumen, la *maldición* de la riqueza natural convirtió en *víctimas* de su propio entorno, a los pueblos incapaces de rebosar el destino de que clases depredadoras se anquilaran en tales escenarios, provocando a largo plazo, dependencia, subdesarrollo y pobreza. Así, los indios superiores e incomprendidos de las Cases se convirtieron en las víctimas de su destino: mendigos sentados en poltronas de oro que sólo los explotadores foráneos podrían fundir para su propio beneficio. Por lo demás, cómo el discurso romántico glorifica el victimismo resonaría en los senos de la conciencia colectiva de los *otros*, construyendo al parecer, las únicas alternativas de afirmación propia: expresiones culturales, pintorescas y política y económicamente anodinas, de revancha.

En efecto, convertir, por ejemplo, al deporte, a la religión o a las manifestaciones folklóricas en coartadas de justificación que permitan descarriar invariablemente excesos de embriaguez y licencia, peor aún, justificar esto como parte de las “identidades culturales”, parece ser una astuta versión del victimismo y la postración. Astuta porque evita el largo camino del trabajo, la competencia y la modernidad; quedando ciertas prácticas cómodamente emplazadas apareciendo como el resultado supuestamente de *respuesta* a siglos de colonización. Otra manifestación del victimismo con halo romántico se expresa en acciones institucionales de organizaciones privadas que se han convertido en eficaces agentes para el futuro de Occidente. En tal caso, defienden ciertos enclaves del mundo, la Amazonía, por ejemplo, resguardándolos como reservorios ecológicos y naturales para la *humanidad* vencedora. Es decir, para quienes hayan consolidado su fuerza hegemónica y su poder en el futuro próximo, afirmando la presencia de sus culturas y sus razas en el resto del mundo, China en primer lugar. Se trata de los escenarios que no fueron destruidos por la alta industrialización, que el saqueo de su riqueza sigue siendo multilateral, y donde el consumo compulsivo es casi inexistente, escenarios donde las notas étnicas que deben

permanecer intocadas, constituyen otro componente del paisaje destinado a los futuros dueños del orbe.

La cultura occidental se ha idealizado a sí misma, desde la teología medieval española hasta el marxismo de la guerra fría y el imperialismo estadounidense, como *el* modelo de civilización y de progreso histórico que sociedades bárbaras o “en desarrollo” deberían asumir. Sin embargo, dichos modelos no se constituyen en un menú cultural con amplia variedad de opciones. Occidente ha realizado a sangre y fuego *sus* modelos en el mundo periférico, asumiendo que tenía la *misión* histórica de imponerlos sobre el *otro* para un supuesto beneficio de la humanidad y para el brioso *progreso* universal de la fe, la revolución o la razón.

Por lo demás, imágenes del *otro* y de sí misma, han procurado a la cultura occidental, beneficios económicos y políticos inéditos en América del sur y centro América. La constante se repite en los dos procesos de globalización, tanto para la acumulación originaria de capital en el siglo XVI, como, en el siglo XX, para la provisión a las metrópolis de materias primas regaladas, fuga de cerebros y mercados abiertos obsecuentemente neoliberales. Hacia el futuro, si bien no se puede descartar por sí mismo el discurso liberal y la búsqueda de equidad humanista, es difícil prescindir de quiénes lo sustentan. Es difícil ignorar las tendencias milenarias de dominio de Occidente que forjó, incluidos los discursos marxista, socialista, comunista y anarquista, variadas y efectivas formas de sometimiento intelectual y teórico del *otro*.

Así, los discursos teóricos, políticos, filosóficos y religiosos de Occidente han justificado diversas formas de explotación y poder sobre las sociedades excéntricas, y han pretendido presentar al pensamiento occidental como la única verdad revelada o racional, que da sentido a la historia avalando infinidad de formas de dependencia y sometimiento. Sin embargo, no por esto diversos contenidos del discurso occidental carecen absolutamente de valor. Al contrario, sólo en la medida en que la teoría sea una caja de herramientas para construir lo que definiciones extra-teóricas asuman previamente, será expectable planificar con inteligencia y capacidad, un futuro justo, libre y promisorio. Hacer esto implica asumir posiciones más acá de los discursos racistas de connotación biológica, social o cultural; y más acá de las pueriles manifestaciones románticas de colectividades que penosamente asumen fisonomías de víctima para motivar la lástima internacional.



Varios investigadores que estudian las relaciones coloniales impuestas en el Perú desde el siglo XVI, han enfatizado que la forma cómo el colonizador visualiza al *otro*, al conquistado, al subalterno, creó una representación colectiva de larga duración y de profunda trama: la representación del indígena como una forma humana imperfecta e inferior. Tal herencia ideológica permanece hoy en el mundo andino, habiendo solidificado una “estructura mental colonial” considerada, desde el punto de vista psiquiátrico, como *enferma*. En efecto, el colono se deshumaniza al visualizar al *otro* como un medio o un

componente del orden natural de las cosas que le autoriza imponerse y explotar, oprimiéndolo, vejándolo y negándole su dignidad y valor humano. Por su parte, la mentalidad colonial en el sometido produce una pulsión de resentimiento, de inferioridad y de venganza, asumiendo que el orden de las cosas no puede implicar otra relación que la que el colono impone: subordinación, autoritarismo, poder discrecional y negación radical del ser del vencido.

Si bien algunos procesos de cambio pueden darse con relativa celeridad, la transformación de las mentalidades, de las estructuras ideológicas compartidas y de la visión de uno mismo y del *otro*, exige procesos de larga duración. Es posible que los cambios *políticos* se sucedan vertiginosamente, basta considerar las alternancias en el poder gubernamental en los sistemas de remoción por excelencia: los democráticos. También con mayor o menor rapidez, se evidencian notorios cambios políticos en procesos auto-referenciados como “revolucionarios”. Pero, en lo que concierne al estrato *económico*, base en definitiva de toda superestructura, los cambios no tienen la celeridad de las transformaciones del poder político: son *lentos*. El desarrollo de las fuerzas productivas de cualquier sociedad requiere un proceso de formación, consolidación y dinámica, en el que son esenciales la cultura laboral, las relaciones de trabajo, el avance tecnológico y la acumulación de capital.

Por lo demás, el escenario que es más profundo y, por lo tanto, más difícil de cambiar, el lugar donde las transformaciones apenas se advierten en lapsos que necesariamente abarcan varias décadas, es el *ideológico*. Cambiar la mentalidad que se asentó por siglos en un determinado contexto, no se resuelve con discursos voluntaristas o normas contraproducentes. Peor aún si se trata de cambiar la estructura mental *colonial*. Política e inclusive económicamente, es posible que el sistema colonial haya sido aplastado o esté languideciendo, pero modificar un imaginario colectivo *post-colonial* que remoja los viejos estratos de la representación de uno mismo y de los *otros*, es, al menos, una labor extremadamente compleja y larga.

La lógica *colonial* representa las diferencias como signos de superioridad e inferioridad, dados en los lugares que ocupan los actores según las relaciones de poder establecidas. Los signos de identidad económica, social y política permiten ordenar el mundo de las jerarquías, en el que es posible aparentar que no existe la creencia en distinciones ingénitas, pero que, en verdad, todo se ordena según una supuesta jerarquía *natural*. Así, las distinciones intelectuales, raciales, étnicas, de parentesco, apellido o color establecen el lugar de *uno* respecto del lugar que ocupan los *otros*. El imaginario colonial opera eficazmente porque justifica quiénes ejercen el poder político, muestra por qué quienes detentan posiciones económicas privilegiadas, y cómo quiénes deben tener prerrogativas y reconocimiento social, perpetuando las jerarquías y las diferencias.

Al considerar la realidad del mundo aymara en la larga duración, se encuentra que las representaciones mentales profundas, refieren notoriamente un imaginario *post-colonial*. La posición e identidad del hombre aymara se constituye internamente, de forma efectiva según los vínculos que mantenga con la comunidad, considerando el éxito económico que haya alcanzado y la redistribución que realice de la riqueza según la categoría de la reciprocidad. No obstante, desde el punto de vista etno-histórico, existieron grupos étnicos prehispánicos con quienes la posición e identidad del aymara se definió en términos de

explotación creando relaciones subalternas. Tales son las relaciones forzosas dadas con los quechuas como un grupo que ejerció dominio sobre los señoríos aymaras; y, en la relación inversa, tal es el caso, por ejemplo, de los urus o los chuquilas, sobre quienes los aymaras ejercieron explotación y dominio.

Pero, sin duda, el legado post-colonial más incisivo en la estructura mental colectiva, ha sido la relación impuesta por la conquista y el dominio ibérico. Así, el opresor por excelencia, el conquistador español, ha sido visualizado y referido con signos que expresan metafóricamente una identidad dominante y explotadora, tal es el caso de la imagen simbólica del *lik'ichiri* o *kharisiri*. Dicha imagen muestra al *otro* en el imaginario aymara como quien “vive del trabajo ajeno”, reservándose la imagen de quien “vive de su propio trabajo”, para la identidad de ellos mismos: los *jaqis*. Así, los aymaras usan la palabra *jaqi* para referirse a la unidad de identidad de sí mismos en oposición al otro: el *q'ara*. Inclusive en casos de movilidad social, los aymaras residentes en las ciudades que lograron cierto estatus y prestigio, no se asimilan a lo *q'ara*. No se asocian con lo que significa “pelado”, con quien no vive de su trabajo, sino explotando a los demás. Más aún, por ejemplo, entre los aymaras de Sabaya, la palabra *q'ara-cholo* señalaría a quienes han renunciado a la identidad de sus orígenes.

El aymara que se convierte en *q'ara-cholo* se alejaría de la comunidad étnica, pasando a ocupar un lugar jerárquico. Si bien la oposición “comunero” – “no comunero” permite visualizar al *jaqi* como el individuo comprometido con los intereses de la colectividad rural, el explotador que surge, aunque oprima a los *suyos*, cumple una labor necesaria. Así, los *jaqis* esperan la restitución del equilibrio por la explotación que ejerce el *q'ara-cholo* contra ellos, esperan que la reciprocidad del individuo con la comunidad se exprese en la redistribución de la riqueza, frecuentemente en la forma de celebraciones, libaciones, eventos y fiestas, gracias a la generosidad del *q'ara-cholo*. Si lo hace, se restituye una relación estamental, armónica y complementaria basada en el prestigio y la diferencia que integra a los menos favorecidos.

Por lo demás, sin importar las peculiaridades raciales, económicas o sociales, *q'ara* es aquél que no cumple con los deberes comunitarios de la reciprocidad, careciendo de “plenitud social y cultural”. Por contraste, en el *jaqi* persistiría un referente de identidad cultural pese a la influencia y adopción de los contenidos provenientes de la cultura occidental. No importa si se trata de aymaras comuneros ajenos al trajín de las ciudades, si se trata de aymaras emigrantes que viven en centros de colonización o en ciudades, no tiene importancia si son aymaras que definieron sus actividades, funciones y ocupaciones en vastos espacios suburbanos; en cuanto despliegan su vida, prevalece en ellos las categorías de la complementariedad y la jerarquía. El sujeto de la colectividad, esté donde esté, al cumplir obligaciones de reciprocidad según el imaginario atávico de la *lógica* étnica, sigue siendo *jaqi*. Recíprocamente, si el aymara ejerce relaciones de dominio sobre *otro* gracias a cualquier contingencia económica, social o histórica, entonces no se convierte en *q'ara*, sino en *q'ara-cholo*: asume el rol de quien explota y es explotado, de quien oprime y es discriminado, de quien sufre, pero también detenta formas específicas de poder.

La imagen del *kharisiri* o el *ñaqak* ha operado en el imaginario andino en momentos históricos diferentes dando lugar, por ejemplo, a la visualización de los españoles

ejerciendo una cruenta opresión sobre los indígenas. Más recientemente, la alusión se da respecto de las instituciones y los individuos que ejercen algún tipo de explotación sobre los campesinos. Desde la orden bethlemita en el siglo XVI, la imagen del *ñaqak* ha simbolizado por excelencia al *otro*: es el *q'ara* responsable de la dependencia, miseria y explotación que sufren los *jaqis*. Si bien la asociación que se hace del *ñaqak* es con un español o un mestizo que por oscuros procedimientos logra apoderarse de la grasa de sus víctimas (*unto* o *wira*), se ha advertido en varios casos, que los indígenas acusaron a otros indígenas para que sean “ajusticiados” por realizar tales prácticas de enriquecimiento a costa de la vida de los *jaqis*.

La visualización simbólica de la grasa está extendida en el mundo andino. Además de relacionarse con los muertos y los ancestros, representa una fuerza invisible que anima a ser; constituye un complemento sustantivo del *animu* precipitando en determinadas prácticas mágicas, la muerte de alguna persona mediante la brujería. Entre los aymaras, la grasa tiene importantes funciones rituales otorgando un fuerte contenido simbólico a los auquénidos, remarcado por el significado de fuerza y principio vital.

Según el imaginario aymara, el *lik'ichiri* actúa en lugares solitarios, por las noches, ocasionando graves sufrimientos a la comunidad: epidemias, mortandad y crisis económicas agudas entre otras. En especial durante el mes de agosto, que es notoriamente sagrado (*sajjra*), la acción perversa del *ñaqak* pone en evidencia la indefensión del indígena cuando la comunidad carece de la posibilidad de protegerlo. En agosto termina el proceso agrícola y el hombre andino obtiene los productos para las actividades económicas y rituales. Emerge de la tierra la vida, y se cierne una *pacha* de peligro: el *lik'ichiri*, usando sus artimañas, se apodera de la grasa de las víctimas. Se apropia del trabajo, la laboriosidad y la abundancia. La grasa, lo más valioso, queda en manos del *otro* que es un *q'ara*, un mestizo u otro *jaqi*.

La ruptura de la vida equilibrada del *jaqi*, la irrupción de las categorías de la *civilización*, lo *urbano*, y la “no-cultura” causan consecuencias adversas sobre la comunidad indígena. Aparecen circunstancias meteorológicas dañinas para el siguiente ciclo agrícola, se desequilibran las relaciones en el interior de la sociedad aymara y se rompe la reciprocidad con las deidades andinas, sucediendo varias desgracias como las epidemias y la mortandad: todo por la acción del *lik'ichiri*. En el caso de Huamanaga, si bien el *ñaqak* ocasiona la muerte por la extracción de grasa de los *runas*; sin embargo, el producto de su robo no le beneficia plenamente.

El campesino andino metaforiza las relaciones de explotación en su imaginario. La grasa del *runa* sigue un circuito de intercambio y venta que, finalmente, llega a los ricos de las ciudades en el extranjero. El plus-trabajo indígena concretado en la labor agrícola es simbolizado en la grasa robada por el *ñaqak*, la cual, sin embargo, no beneficia plenamente, por ejemplo, al *q'ara-cholo*. El transportista o el revendedor que paga pigricias por los productos agrícolas, no es el más beneficiado, sino que la mayor parte del plus-trabajo del indígena incrementaría la riqueza de los dueños de capital que viven en las metrópolis del sistema económico trasnacional. Así, la mentalidad colonial andina visualiza al *lik'ichiri* para identificar los roles sociales de quienes explotan al indígena y a la comunidad. Pero, la finalidad también es reforzar la unidad colectiva fortaleciendo la acción integradora, a

sabiendas de que el régimen imperante es un orden de cosas cuyo final inevitable será anunciado por un *pachacuti* de cambio radical y profundo, que incluya la transformación de la mentalidad colonial.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILÓ, Federico.

Enfermedad y salud según la concepción aymaro-quechua. Sucre, 1982.

AGUIRRE PALMA, Boris.

Cosmología andina: Una aproximación a la religiosidad andina. Abya Yala. Quito, 1986.

ALBO, Xavier.

“Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca”. En *América indígena*. Vol. XXII. N° 3. México, 1972.

“Pacha mama y q’ara: El aymara frente a la opresión de la naturaleza y de la sociedad”. En *Estado y Sociedad*. Revista Boliviana de Ciencias Sociales. FLACSO. La Paz, 1982.

ALBO, Xavier (ed.).

“Introducción”. *Raíces de América: El mundo aymara*. Publicación de la UNESCO. Alianza editorial. Madrid, 1988.

ALBO, Xavier & BARNADAS, Joseph.

La cara campesina de nuestra historia. Publicación de UNITAS. La Paz, 1984.

ANÓNIMO.

Dioses y hombres de Huarochirí [ca. 1608]. Recopilación de Francisco de Ávila. Trad. y prólogo de José María Arguedas. Apéndice de Pierre Duviols. Siglo XXI. México, 1975.

El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de las Casas, edición crítica del Parecer de Yucay [1571]. Edición de I. Pérez Fernández. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco, 1995.

ARGUEDAS, José María & PINEDA, Josafat Roel.

“Tres versiones del mito de Inkarrí”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Biblioteca de Antropología. Editor Ignacio Prado. Lima, 1973.

BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse.

La identidad aymara: Una aproximación histórica. Siglos XV y XVI. HISBOL. La Paz, 1987.

Lluvias y cenizas: Dos Pachacuti en la historia. HISBOL. La Paz, 1988.

BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse & HARRIS, Olivia.

“Pacha: En torno al pensamiento aymara”. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. HISBOL. La Paz, 1987.

CASAS, Bartolomé de las.

Obra indigenista. Edición de José Alcina Franch. Alianza Editorial. Madrid, 1985.

DEMAREST, Arthur.

Wiracocha: The Nature and Antiquity of the Andean High God. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge, 1981.

GRILLO, Eduardo.

“Cosmovisión andina y cosmología occidental moderna”. En *Agricultura y cultura en los Andes*. HISBOL. La Paz, 1990.

GUTIÉRREZ, Gustavo.

“Una teología política en el Perú del siglo XVI”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 9, Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.

HANKE, Lewis.

La lucha por la justicia en la conquista de América. Trad. Ramón Iglesia. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1949.

MOLINIE FIORAVANTI, Antoinette.

“El regreso de Wiracocha”. En *Bulletin de l’Institut Français d’études andines*. Tome XVI. 3-4. Paris, 1987.

BEST, Efraín.

Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes. Centro Bartolomé de las Casas. Biblioteca de la tradición oral andina. Cusco, 1988.

PLATT, Tristan.

Espejos y maíz: Temas de la simbología andina. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. Cuadernos de Investigación N° 10. La Paz, 1976.

RIVIÈRE, Gilles.

“Dualismo y cuadripartición en Carangas”. En *Revista del Museo de Etnografía y Folklore* N° 12. La Paz, 1984.

“Lik’ichiri y karisiri: A propósito de las representaciones del ‘otro’ en la sociedad aymara”. En *Bulletin de l’Institut Français d’études andines* N° 20. Paris, 1991.

SILVERBLATT, Irene.

Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru. Princeton University Press. New Jersey, 1987.

STERN, Steve.

“El taki onqoy y la sociedad andina: Huamanga, siglo XVI”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 19. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.

URBANO, Henrique. (Comp.).

Mito y simbolismo en los Andes: La figura y la palabra. Centro de estudios regionales Andino Bartolomé de las Casas. Cusco, 1993.

VAN DEN BERG, Hans.

La tierra no da así nomás. HISBOL - ISET. La Paz, Cochabamba, 1990.

VAN DEN BERG, Hans & SCHIFFERS, Norbert. (Comps.).
La cosmovisión aymara. HISBOL - UCB. La Paz, 1993.

VELASCO, Emma.

“La k’apakocha: Sacrificios humanos en el incario”. En *Etnohistoria y antropología andina*. Museo Nacional de Historia. Lima, 1978.

WACHTEL, Nathan.

“La visión de los vencidos: La conquista española en el folklore indígena”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Comp. Juan Ossio. Lima, 1973.