

SEMINARIO 1
ANTROPOLOGIA HISTORICA

AKAPANA: SU VERDADERA INTERPRETACION

José Huidobro Bellido

La arqueología boliviana se halla en su mayoría de edad, tal como dijera el arqueólogo Carlos Ponce Sanjinéz. Ya se dejó muy atrás la época en que se realizaba somera descripción de los restos arqueológicos, aunque resulta innegable el tener que reconocer que en nuestros días algunos "investigadores" del pasado con la manía de escribir artículos cansadores donde solo se ocupan de inacabables medidas de recintos arquitectónicos y diversidad de estelas líticas o alfarería prehispánica. Este tipo de arqueologías y los que la practican se convierten en fósiles de la ciencia, ya que esa arqueología está sepultada hace decenios y quienes siguen su sendero devienen en zombis, es decir en muertos vivientes. Por ello nuestro interés, a través de nuestros artículos o de nuestros libros, es el de realizar con objetividad y ética la interpretación arqueológica del pasado preinvasión. Así, hoy trataremos de acercarnos a lo que constituyó el gran TEMPLO SEPULCRO DE AKAPANA y el simbolismo que representó dentro de la superestructura religiosa de los antiguos tiwanacotas.

AKAPANA: TEMPLO SEPULCRO

El Templo Sepulcro de Akapana constituyó una pirámide escalonada contando con cuatro terrazas superpuestas poseyendo sus respectivos muros de contención. La planta compuesta de 200 metros de lado y un perímetro de 800 metros lineales.

"El ingreso, con una escalinata muy amplia, estaría hacia el oeste, hoy día apenas el aspecto de una colina (...) Como sobre Tiwanaku se ha especulado mucho, Akapana tampoco se salvó de las especulaciones. Empero, la indagación emprendida recientemente por los científicos desbrozará cada una de las hipótesis, demostrando que es un monumento y no una colina, que arquitectónicamente era una pirámide (...) y que era el edificio de mayor volumen y elevación (15 metros) en la urbe precolombina de Tiwanacu" (Anónimo 1988:14).

Para la respectiva interpretación de Akapana, partiremos del análisis de que constituyó una pirámide, es decir de su utilización precisa. La pirámide, aquí o en Mesoamérica, en Asia o Egipto, constituyó un monumento funerario, centrándose en él aspectos míticos que elevaron su condición arquitectónica a rango de templo. Debido a ello nosotros, por lo menos, denominamos al Akapana como Templo Sepulcro. A esto hay que añadir que la pirámide ha constituido la representación de tierra primera que emergió al principio del mundo o bien de la montaña sagrada.

Constituyendo Tiwanaku la capital de un poderoso Estado, resultó imperioso que en el mismo se constituyese una portentosa pirámide como símbolo real y concreto de que signi-

fica EL CENTRO. Así, el templo (caso Akapana) o ciudad sagrada (caso Tiwanaku) constituyen el punto de encuentro de las tres regiones cósmicas: cielo, tierra e infierno. Debido a ello encontramos en el Templo Sepulcro esos tres mundos:

- 1° CIELO - HANAMPACHA (MUNDO DE ARRIBA)
- 2° TIERRA - KAYPACHA (MUNDO DEL CENTRO)
- 3° INFIERNO - UKUPACHA (MUNDO DE ABAJO)

Por ello, el "centro" (el Templo Sepulcro) es pues la "zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta. El acceso al "centro" equivale a una consagración, a una iniciación, a una existencia ayer profana e ilusoria, le sucede ahora a una nueva existencia real, duradera y eficaz (Eliade 1972: 25-26). Esto resulta más claro si tenemos en cuenta que todo templo y toda ciudad sagrada es un MONTAÑA SAGRADA, Debido a lo cual se transforma en "centro". Estando Tiwanaku relacionada con los grandes nevados, Illimani e Illampu, resulta innegable que haya constituido -como ciudad- la montaña sagrada y el Templo Sepulcro (Akapana), también, la representación de esa montaña sagrada.

Construcciones arquitectónicas tan importantes como el Templo Sepulcro de Akapana tenía que estar íntimamente relacionada a ritos de construcción. "La teoría que esos ritos implican se resume así: nada puede durar no está "animado", sino está dotado por un sacrificio de un "alma", el prototipo del rito de construcción es el sacrificio que se hizo al fundar el mundo (....) Para asegurar la realidad y la duración de una construcción se repite el acto divino de la construcción ejemplar: la creación de los mundos y del hombre. Previamente se obtiene la "realidad" del lugar mediante la consagración del terreno, es decir, por su transformación en un "centro"; luego la validez del acto de construcción se confirma mediante la repetición del sacrificio divino (....) Por la paradoja del rito, todo espacio consagrado coincide con el centro del mundo, así como el tiempo de un ritual cualquiera coincide con el tiempo místico del "principio" (...). Así quedan aseguradas la realidad y la duración de una construcción, no sólo por la transformación del espacio profano en un espacio trascendente ("el centro"), sino también por la transformación del tiempo concreto en tiempo místico.. (Eliade 1972: 27-28). Y en el Akapana encontramos restos físicos de ritos de construcción y de posición personal? Claro que si, los encontrados por las arqueólogas Linda Manzanilla y María René Baudoin durante labores de excavación arqueológica realizadas en el Templo Sepulcro. Las nombradas arqueólogas descubrieron los restos de lo que constituyeron sacrificios humanos, ofrendas de cerámica fracturadas a propósito y un conducto hidráulico. Al respecto Lupe Andrade anoticiaba: "El primero, una serie de presuntos sacrificios humanos, 16 entierros de partes humanas, desde la pelvis hasta la rodilla, donde incógnita sería el destino de los torsos y cráneos correspondientes. Estos entierros, hallados junto a entierros de llamas y huesos de puma, tienen un carácter obviamente ceremonial, y se encuentran en un solo plano, al pie del primer escalón de la pirámide. Esta posible evidencia de sacrificios humanos obligaría a reescribir y reestudiar ciertas apreciaciones sobre la naturaleza de la religión y organización de los tiwanacotas. Es segundo, una pirámide de lo que posiblemente fueron más de 500 vasijas de primerísima calidad, fabricadas para propósitos ceremoniales y destrozadas intencionalmente, en una sola y masiva ofrenda ceremonial... Tercero, en el escalón de la base de la pirámide se ha hallado una pequeña puerta (1.30 por 50 cm.) con dintel en forma de arco que conduce a un túnel de 3 m. (...). A la entrada de esta puerta se encontraron huesos de perro, en un entierro, también

ceremonial " (Andrade 1988: 9). Lo referente a los sacrificios humanos resulta en verdad una práctica íntimamente unida a construcciones de tipo arquitectónico (ver Huidobro 1988 18-19), además de que los sacrificados se convierten en "guardianes", tanto del templo como del sepulcro que albergó a algún personaje importante dentro de la verticalidad social imperante. En cuanto a la ofrenda de alfarería fracturada, nos presenta una de las formas de destrucción intencional como sucede en otras áreas del Ande sugiriéndose que la misma, cerámica destruída o "artefacto símbolo", correspondería a objetos personales del difunto, ello de acuerdo a las investigaciones de Gordon (ver Gordon 1985: 59 a 66). De acuerdo al análisis de la ofrenda, esta presenta en su mayor porcentaje keros rotos, mostrándonos el carácter masculino tanto del sepulcro (Templo Sepulcro) como de su posible ocupante.

Consideramos que en excavaciones futuras, arqueólogos bolivianos lograrán descubrir la cámara real de la pirámide del Akapana.

Además de todo lo manifestado, el hallazgo de camélidos, un felino y un canido sacrificados son claras muestras de que la construcción del Akapana revistió demasiada importancia para los tiwanacotas prehistóricos. Las llamas sacrificadas que compeleh a los espíritus a actuar donde otras ofrendas fallaron (ver Tschopik 1968: 244).

El felino relacionado con el COA (felino sagrado) relacionador de las cochas con los cielos creando así a un dios sincretizado entre el COA y el AMARU (serpiente sagrada) originador de las lluvias y de toda el agua universal (que dan origen al riego artificial). El perro, guardián del mundo de los muertos y acompañante del difunto en el viaje al más allá (en la actualidad, en muchas comunidades aymaras y quechuas, cuando muere un miembro de su sociedad, se mata al perro negro para que este acompañe al difunto en su viaje a la otra vida).

Para concluir la presente exposición, nos resta decir, siguiendo el pensamiento de Eliade, que los nombres de los templos y de las torres sagradas son testimonios de su asimilación a la montaña cósmica, es decir del "centro". En el caso analizado, Akapana significaría EL TEMPLO DE LOS QUE ESTAN (HABITAN) AQUÍ. Traducción sugerida por los lingüistas Omar Aquino y Prudencio Sánchez.

BIBLIOGRAFIA

- Andrade Lupe**
1988 Nuevos Hallazgos en Tiwanacu. Publicado en **SEMANA** de Ultima Hora, pp. 8 a 10. Del 11 al 18 de diciembre. La Paz.
- Anónimo**
1988 Nuevos descubrimientos arqueológicos en la pirámide de Akapana. Publicado en **CRITICA** N° 21. p. 14. Primera semana de septiembre. La Paz.
- Eliade Mieczes**
1972 El mito del eterno retorno. Alianza Emecé Editores. Buenos Aires.
- Gordón Américo**
1985 El potencial interpretativo de la fractura y perforación intencionales "artefactos símbolos". Publicado en **CHUNGARA** N° 15. Revista de la Universidad de Tarapacá. Instituto de Antropología. pp. 59 a 66 Arica.
- Huidobro Bellido José**
1988 Sacrificios humanos. Publicado en la **REVISTA DOMINGO** de Hoy. pp. 18 y 19. 13 de noviembre. La Paz.
- Ponce Sanjinés, Carlos**
1980 Panorama de la Arqueología Boliviana. Editorial Juventud. La Paz.
- Tschopik, Harry**
1968 Magia en Chucuito. Instituto Indigenista Interamericano. México.

APUNTES ETNOARQUEOLOGICOS SOBRE EL IDOLO DE PUKARA PATA

**Roberto Choque Canqui
Roberto Santos Escóbar**

MUSEF - PACHACAMAYU

El Area Andina tiene una extraordinaria riqueza en expresiones culturales. La diversidad de comunidades han mantenido su identidad entroncada con el período precolombino. Muchas de sus manifestaciones socio-culturales actuales guarda relación con el pasado, empero otras las han acomodado estratégicamente en la cultura Occidental. Ante la agresión cultural ejercida por los invasores españoles desde 1532, la sociedad nativa estableció sus propios mecanismos de resistencia, manteniendo incolumne su cultura ancestral, la que en parte ha perdurado hasta el presente.

Esta breve comunicación se enmarca dentro la disciplina etnoarqueológica. Es pertinente, señalar que aquí se combinan experiencias de investigación en archivos, de trabajo de campo arqueológico (prospección) y de historia oral o memoria colectiva (1).

El objetivo de esta contribución es analizar retrospectivamente las manifestaciones culturales en torno a una deidad andina, llamada por los arqueólogos como el "Idolo de Tambo Kusi" (2). Naturalmente esto permite intercambiar las metodologías histórica y arqueológica. Es evidente que en las últimas décadas la arqueología ha ido ampliando el horizonte histórico a través de los resultados del Carbono 14, pero también gracias al aporte documental se conoce con más precisión acerca de la organización socio-económica de numerosas regiones y étnias, de sitios y asentamientos precolombinos.

Tambo Kusi vs. Sorejaya: el conflicto de 1943

La historia agraria de antes de 1953, muestra al área rural en manos de latifundistas. El movimiento indígena después de la Guerra del Chaco, tuvo importantes variaciones, desde posiciones radicales hasta soluciones transitorias. Los levantamientos nativos de esos años, constituyeron una frecuente amenaza contra las haciendas y poblaciones mestizas (capitales provinciales). La lucha entonces se centraba en la defensa intransigente de las tierras comunales, en la eliminación de innumerables servicios de los colonos y peones hacia los patrones o terratenientes, y a la exigencia de remuneración económica por los trabajos realizados; sin embargo, en el fondo lo que se perseguía era la reversión de las tierras que ocupaban las haciendas hacia sus legítimos propietarios, las comunidades.

En ese clima de permanente efervescencia de la década del cuarenta, en el límite de las provincias Omasuyos y Larecaja del departamento de La Paz, se produjo un incidente entre colonos de la hacienda de Tambo Kusi y comunarios de Sorejaya.

Tambo Kusi era de propiedad de Elvira Noriega, mientras que Sorejaya era una comunidad en franco proceso de expansión. El incidente había surgido a raíz del descubrimiento de piezas arqueológicas en el sitio de Pukara Pata.

Según el informe despachado a la ciudad de La Paz, se supo que fue durante una de las faenas agrícolas de los comunarios de Sorejaya, dado que estos se tropezaron con:

"varias piezas arqueológicas, como son monolitos y objetos de cerámica" (3)

Este hallazgo inmediatamente repercutió entre los colonos de la citada hacienda, dado que Pukara Pata (fortaleza de arriba) era lindero entre las dos unidades productivas. En realidad hubo disputa sobre la posesión de las piezas arqueológicas. Pero aquí conviene preguntarse, si esta disputa fue por que los restos culturales tenían alguna significación o simplemente era la apropiación indebida?. Debemos enfatizar que el hombre Andino, el que no ha caído a la influencia foránea (por ejemplo las sectas religiosas), guarda mucho respeto y veneración sobre los sitios arqueológicos, como algo sagrado de sus antepasados.

En el incidente que se analiza, parece que el objetivo central fue la apropiación de las piezas arqueológicas. Inclusive se podría sospechar que los colonos de Tambo Kusi actuaban aleccionados por su patrón, puesto que se hallaban "armados con fusiles Mauser del ejército" (4). Es curioso que estos colonos portasen armas del Ejército boliviano; obviamente esto hace suponer que estaban preparados para cualquier contingencia. La escaramuza se produjo el 8 de diciembre de 1943 en el sitio de Pukara Pata, en momentos cuando los de Sorejaya se disponían a remitir al Museo de La Paz el monolito en cuestión, como un "recuerdo" de su comarca (5). El enfrentamiento duró alrededor de dos horas, con un continuo ataque de "fusilería" por parte de los de Tambo Kusi; el resultado de esta acción, fue la muerte del comunario de Sorejaya llamado Mariano Canuapasa (6). La respuesta no se dejó esperar, dado que al día siguiente los de Sorejaya tomaron venganza atacando la hacienda también con armas del Estado, resultó herido el corregidor de Combaya (7).

Al margen de los descubrimientos e incidentes, el motivo también pudo residir en el hecho de que Pukara Pata haya constituido para ambas unidades productivas una fuerza tutelar y protectora de sus cultivos agrícolas, dado que se encuentra en un sitio aparentemente estratégico.

La voz de la arqueología

Se debe al fallecido don Maks Portugal Zamora las primeras referencias sobre el llamado "Ídolo de Tambo Kusi", nombre que fue impuesto por habérselo encontrado en los predios de la ex-hacienda.

El sitio arqueológico de Pukara Pata o llamado también por Oswaldo Rivera y Juan Faldín como "Corral Pata" se encuentra dentro los linderos de la Comunidad de Sorejaya. Hoy en día podemos afirmar gracias a la documentación de archivo, que el llamado "Ídolo de Tambo

Kusi", perteneció hasta el momento del incidente indígena al contexto arqueológico de Pukara Pata.

Una descripción sucinta sobre el monolito nos lo proporciona Portugal Zamora:

"el ídolo de Tambo Kusi, tiene semejanza con los denominados Paajanu o sea los que tienen dos caras, dos frentes muy parecidas una a la otra, vamos a denominar frente al lado que está mejor conservado (foro No. 11). Allí se ve la cara de contorno semi ovalado, con ojos redondos, nariz plana y trapezoidal, que hace de relieve junto con los arcos superciliares, la boca regular con labios bien marcados, los brazos colocados sobre el pecho y las manos extendidas cada una con tres dedos, debajo del plano que puede figurar la cintura aparece la decoración de dos serpientes colocadas lateralmente, en el espacio comprendido entre la serpiente, en la parte superior está una cruz de lados iguales, semejante a la cruz griega, al centro de la misma un cuadrado vaciado, más abajo de ésta aparece un batracio en actitud de trepar hacia la cruz, tiene las patas con tres dedos cada una, esta figura así como el brazo derecho se encuentran malogrados.

El lado opuesto presenta un relieve poco perceptible del óvalo de la cara, la serpiente del lado derecho está bien conservado, el del lado opuesto malogrado, la cruz y el relieve que representa al batracio muy nítidos, como puede apreciarse en la (foto No. 2) (8).

Las dimensiones de éste monolito son: altura 1.83 m. Ancho de frente, 45 cm. Ancho máximo lateral 22 cm. y ancho mínimo al pie o la base 19 cm. (9).

Es sumamente valiosa la descripción de Portugal Zamora (1967); sin embargo no pudo alcanzar a percibir otros detalles, como el consignado en el Informe elevado por el Registro Civil del año 1943, que reza:

"han encontrado un monolito de piedra antiguo, casquillado con oro, que no han podido mover ni diez hombres, es en forma de gente, se cree que en el corazón debe ser oro" (10).

Sin duda es sumamente extraordinaria la referencia de arriba, por cuanto el casquillado con el metal áureo es una técnica avanzada de los tiwanacotas. Un claro ejemplo sobre éste particular es el dintel descubierto en Tiwanaku el año 1976 (11).

El "ídolo de Tambo Kusi" o el de Pukara Pata corresponde al estilo Paajanu (dos caras) propuesto por Maks Portugal Zamora (12), pero también se halla comprendido dentro el estilo Yaya-mama bautizado por Sergio Chávez (13). Cronológicamente estos monolitos corresponderían según Portugal Zamora a la época III de Tiwanacu, y según S. Chávez a un período pre-Pukara (14), o más propiamente dicho a Chiripa.

En su contexto original el ídolo de Tambo Kusi perteneció al área arqueológica de Pukara Pata dado que éste sitio reviste haber sido un importante centro ceremonial. Juan Faldín describe así éste sitio:

"forma el extremo del accidente topográfico, con varios restos arqueológicos de plataformas y cimientos de paredes intermedias, el sitio en los tiempos precolombinos fue de importancia ceremonial" (15).

En efecto, Pukara Pata o Corralpata tuvo la función de ser un centro ceremonial dado que está rodeado por amplias plataformas; en las partes laterales se localizan los sectores funerarios, las que hoy se encuentran destruidos (16). Precisamente, en el centro de éste complejo ceremonial debió ubicarse el monolito, dado que existe algunos rastros que confirman esta aseveración.

Boysse Cassagne (1988) sostiene que este tipo de deidades andinas estaban asociadas a un momento de lluviosidad. Así también lo confirman las crónicas de los siglos XVI y XVII; puesto que "a estos ídolos acudían para pedir el agua necesaria" (17). En efecto, el ídolo de Tambo Kusi o de Pukara Pata por su ornamentación con sapos y serpientes, se supone que en la época precolombina está relacionado con el culto al agua, dado que la presencia de batracios y reptiles, "constituyen o marcan el paso de la estación de lluvias a la estación seca" (1). Se colige entonces, que el ídolo que analizamos estaba muy relacionado al culto agrario y al agua.

A qué época corresponde este tipo de deidades?. A decir de Portugal Zamora el citado ídolo pertenece a la época III de Tiwanaku. En la prospección arqueológica realizada el año 1983, pudimos constatar que este centro ceremonial fue objeto de varios asentamientos. Los tiestos de cerámica recogidos en esa oportunidad, muestran que lo ocuparon:

Chiripa
Tiwanaku III y V
Mollo
Inka (19)

Se podría deducir entonces, que este estilo de monolitos "Paajanu" o "Vayamama" ya eran objeto de veneración en el período formativo del altiplano, es decir durante el desarrollo cultural circunlacustre de Chiripa, cultura que es confundida por los arqueólogos del vecino país, como Pre-Pucara.

Por otra parte, se colige que el ídolo de Tambo Kusi o Pukara Pata fue objeto de ceremonias en diferentes ocupaciones culturales, desde Chiripa hasta la dominación Inka; es pertinente señalar que durante la expansión inkaica se respetaron los cultos locales, pero al mismo tiempo imponían la religión oficial del Tawantinsuyo.

La visión contemporánea

El ídolo de Tambo Kusi y de Pukara Pata hoy en día se halla enterrado dentro la misma ex-hacienda, por una parte por que es objeto de respeto de sus antepasados, y por otro de preservarlos de manos ajenas. Conviene añadir, que por efectos de la Reforma Agraria del año 1953, Tambo Kusi hoy es una comunidad, a recuperado su identidad, y su vida cotidiana se desarrolla dentro de un marco estrictamente comunitario.

Con acierto Boysse Casaagne, anota que respecto a la mitología de los monolitos, "a pesar de la destrucción de los soportes materiales de la religión, parte de ella siguió su vida, es

decir, siguió transformándose por vía de la escritura, en las crónicas, y, oralmente, hasta llegar a las modernas leyendas" (20). Evidentemente, en este proceso de mutación de las sociedades, es poco probable que se conserve alguna referencia sobre la función de antaño del ídolo de Tambo Kusi; hoy los comunarios lo han ligado a esta deidad como un propiciador de granizos, de algunas enfermedades de la población, de ahí que, difícilmente se atreven a observarle de cerca. Sin embargo lo que no ha cambiado es su relación con el agua; mientras que en el período precolombino era objeto de ceremonias para pedir el agua, hoy es objeto de respeto, dado que una transgresión desataría el granizo, como algo destructivo para el ciclo agrícola local.

111

Notas y Bibliografía

- (1) La investigación en archivo lo realizó Roberto Choque Canqui, y la investigación arqueológica Roberto Santos Escobar.
- (2) Véase Portugal Zamora, Maks: "Un ídolo más en Tambo Kusi", en **Revista Khana** No. 38, p.238-241, La Paz, 1967
- (3) ALP.P.C.1943. "Acta de reconocimiento por el Registro Civil" 8/12/1943.
- (6) Ms. Cit.
- (7) ALP.P.O 1943. "Telegrama de Combaya al Sr. Prefecto". Combaya 8/12/1943.
- (8) Portugal Zamora, Ob. Cit. p.241.
- (9) Ibid, p. 241.
- (10) ALP.P.C. 1943. "Acta de Reconocimiento por el Registro Civil" 8/12/1943.
- (11) Véase álbum de recortes del INAR. y Comunicación personal del actual Director de esa Institución, Sr. Oswaldo Rivera.
- (12) Equivocadamente Boyssse Cassagne, atribuye a los esposos José de Mesa y Teresa Gisbert como los propiciadores del estilo Paajanu, cuando en realidad su gestor fue don Maks Portugal Zamora.
- (13) Boyssse Cassagne, Therese. Lluvia y cenizas. Dos pachacutis en la historia. Hisbol. La Paz. 1988, p.88.
- (14) Ibid, p. 88.

- (15) Faldín, Juan. "La arqueología de las provincias Larecaja y Muñecas y su sistema precolombino". En Revista Arqueología Boliviana, No. 2, p. 53-54, La Paz.
- (16) Ibid, p. 57.
- (17) Boysse Cassagne, Ob. Cit. p. 89.
- (18) Ibid, p. 93.
- (19) Uno de los autores de esta breve comunicación, formó parte de las brigadas de trabajo de campo arqueológico durante los años 1983-85, cuando el Instituto Nacional de Arqueología bajo los auspicios de la Organización de los Estados Americanos, realizó la "Inventariación de sitios Arqueológicos de Bolivia". El año 1983, durante 30 días del mes de mayo, en compañía de Juan Faldín hicieron la prospección arqueológica a la provincia Larecaja del departamento de La Paz.
- (20) Boysse Cassagne, Ob. Cit. p. 81.

Siglas:

ALP. Archivo de La Paz.
P.C. Prefectura Correspondencia.

PACHACAMAC Y LOS DIOS DEL COLLAO

Teresa Gisbert

La religión andina no debe estudiarse con los supuestos de la mitología grecoromana, que da un carácter antropomorfo a los fenómenos naturales y donde la relación entre los dioses respeta las diversas identidades. La deificación de los fenómenos naturales en el mundo andino se basa en la transformación de un elemento en otro, tal como ocurre en la naturaleza, a través del tiempo y del espacio, los dioses pueden ser antropomorfos o no, desdoblarse, y multiplicar su ser y, por supuesto, transformarse. Frente al estatismo de la mitología mediterránea está el cambiante dinamismo de los dioses andinos. (1). Por ello, el famoso dibujo de Santa Cruz Pachacuti, no debe leerse como un panteón a la manera grecoromana, sino como la graficación del multifacético, figura dominante y central que se presenta en línea con la Cruz del Sur y Orión. Los demás elementos aparecen pareados como Sol-Luna; estrella matutina-vestpertina (Venus); todo esto en la esfera celeste de donde emanan, hacia la tierra, el Rayo (Chuquilla-Illapa) y el Arco Iris (Chuychi). Los elementos descritos son las formas visibles en que Viracocha se manifiesta.

El suche (pez atigrado) hace par con el Coa (puma de agua), son animales míticos portadores de la divinidad. Su lógica responde al yanintín o espejo, ya que ambos se reflejan en las estrellas del cielo (2). Choque-chinchay o la estrella Venus es el reflejo celeste del pumapez Coa, divinidad hermafrodita adorada en el antisuyo (3). Su hermafroditismo, o carácter doble, es la exacta representación de la estrella matutina y vespertina.

Viracocha es el mejor ejemplo de esta dialéctica que se aproxima al panteísmo. No solo está su relación con Tunupa y el Sol, y las consiguientes transformaciones de éste, sino su relación con Pachacamac y Cons de la que nos ocuparemos más adelante.

Todo esto presupone una superposición cultural, de manera que un dios - nacido en Chavin, (Horizonte Temprano) es integrado en el Horizonte Medio (Huari-Tiahuanaco) se inserta en las culturas del desarrollo regional y, finalmente, es manipulado por los líderes del Imperio Inca (4).

Así Tunupa-Viracocha-Con-Pachacamac son eslabones de una misma cadena que se hace visible por medio de los cambiantes fenómenos naturales: Sol-Luna-Rayos movimientos tectónicos, por señalar sólo algunas de estas múltiples manifestaciones.

VIRACOCHA

Para una buena parte de los cronistas y para muchos investigadores modernos Viracocha es el dios creador que toma el lugar de otro, mucho más antiguo, Tunupa, Cieza de León, refiriéndose a él, dice: "Generalmente le nombraron en la mayor parte Ticsi Viracocha, aunque

en la provincia del Collao le llaman Tuapaca (5); Tuacapa o Taguacapa es el otro nombre de Tunupa, a quien Bertonio considera dios de los indios que habitaban las orillas del Lago Titicaca. En el concepto cristiano Dios era sinónimo de "Creador" (6).

En estructuras andinas de poder, María Rostorovsky establece la relación Tunupa-Viracocha en los siguientes términos "Debido al auge de las fuerzas cuzqueñas el dios Viracocha suplantó a Tunupa (7). Ponce Sanjinés relaciona a Tunupa con Tiahuanaco (8). Bouysse-Casagne coincide con este aserto pero, siguiendo a Torero, estima que Tiahuanaco - y por lo tanto Tunupa- son puquinas y no aimaras como tradicionalmente se creía (9).

La estructura de Viracocha es cuatripartita ya que de él (Viracocha Pachayachachic= emanan Imaimana Viracocha, Tcapo Viracocha y Tunupa o Taguacapa. En esta estructura vemos que Viracocha asume a Tunupa como una de sus partes, no es necesario repetir que se trata de la parte negativa y antagónica del dios creador. Esta estructura está relacionada con las cuatro partes del Imperio (Pachayachachic=norte y Chinchaysuyo, Imaymana=oriente y Antisuyo, Tcapu Viracocha=occidente y Contisuyo, y Taguacapa (Tunupa)= sur y Collasuyo). Así en Viracocha se esconde un ser plural cuya naturaleza asoma a través de sus diferentes nombres, ya analizados por Duviois (10) los cuales, además de señalar las características del dios, dan testimonio de las divinidades que en él se insumen. Entre los nombres de Viracocha tenemos: Con, Pachayachachic, Tcsi, Caylla, Tcapu, Acnupu, etc.

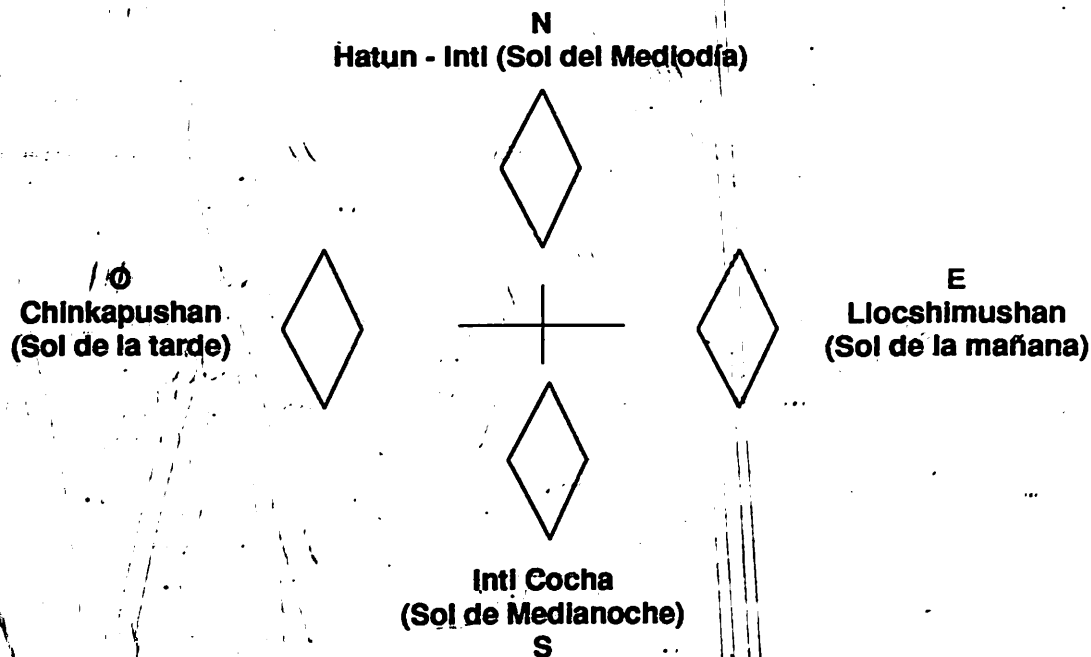
La palabra Viracocha en su primera aceptación equivale a "hombre sabio". Según Antonietta Fioravanti (11) etimológicamente "Vira" significa "grasa" - (Cieza lo traduce como "manteca") y "Cocha" significa "agua", más propiamente "lago o mar". Como lo demuestra la autora citada para los pueblos andinos "grasa" equivale a "anima" por lo que Viracocha significaría "espíritu del lago" o "espíritu del agua".

Este Viracocha es quien crea la primera humanidad y la destruye por agua. Después de un tiempo de oscuridad hace que emerjan en la Isla Titicaca (hoy Isla del Sol) el Sol y la Luna. Finalmente crea una nueva humanidad y envía sus dos "criados" Imaymana Viracocha y Tcapu Viracocha a poblar la selva (oriente) y la costa (occidente). Su antagonista es su tercer "criado" Tunupa, a quien da muerte en la Isla Titicaca. El cuerpo de Tunupa es atado en una balsa y arrojado al lago. Este paquete funerario rompe la orilla y abre el curso del río Desaguadero, por el cual la balsa navega hasta sumergirse en el lago Poopó, desde allí pasa al mar a través de un canal subterráneo.

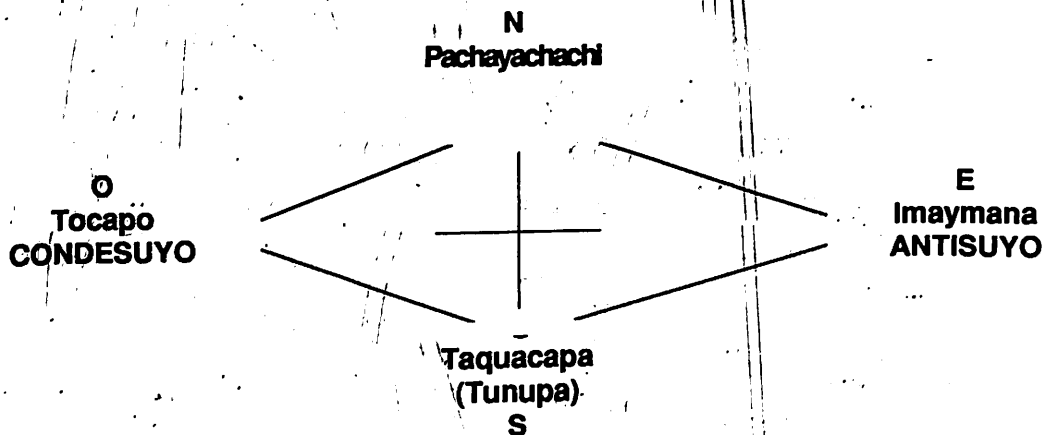
Viracocha se presenta bajo diferentes formas, así sabemos que en el Cuzco, en el templo dedicado a su culto, asumía un aspecto antropomorfo (12) en cambio en el Coricancha se lo representó, según el cronista Santa Cruz Pachacuti, con un disco de Oro en forma de óvalo "huevo", como conviene a quien es origen de todas las cosas. Estaba colocado entre el Sol y la Luna, uno de los himnos que se le dedica dice: "Oh almácigo de sustancia vital / rey que pone fundamentos / sea este varón / sea este mujer / ... "Este texto sugiere a un dios, no patriarcal como el cristiano, sino una divinidad que conjunciona en sí los dos sexos: bien dice Franklin Pease que el dios creador andino es andrógino (13). Todo parece que el Sol natural, y su contraparte la Luna, son la imagen visible de este dios andrógino.

Figura 2

EL SOL DE LOS QEROS SEGUN SILVERMAN



LA ESTRUCTURA DE VIRACocha SEGUN URBANO



Si el Sol queda al oriente y la Luna al occidente como indica Santa Cruz Pachacuti, al relacionar el astro diurno con la estrella de la mañana y la Luna con la estrella de la tarde, debemos aceptar que el dibujo de Santa Cruz Pachacuti tiene el sur en la parte alta. Este punto cardinal está indicado por la cruz de su nombre. Creemos que esta es la manera correcta de leer el dibujo; pues, si con criterio occidental consideramos el norte en la parte alta, el este y el oeste quedan traslocados. Más aún, si la Cruz del Sur se representa a un extremo del óvalo y Orión en el otro, Viracocha queda situado entre estas dos constelaciones de estrellas, de allí el apelativo de Caylla que significa, aplicado a Viracocha "Hacedor que estás en los confines del mundo" (14). (Ver Figura 1).

Algunos autores identifican a Viracocha con una de las formas del Sol, la del Sol invisible y verdadero, pues el Sol natural es solo la imagen visible y la de Pachayachachic (15). Según Sarmiento de Gamboa en un principio había dos Soles, uno de los cuales ensombreció al otro arrojándole ceniza a la cara, el segundo Sol se convirtió en la Luna (16).

En esta relación Viracocha Sol también se ha encontrado un paralelo entre las cuatro formas de Viracocha y el cuádruple Sol de los Qeros (17) nominado así: Hatun Inti o Sol de mediodía que equivaldría a Viracocha Pachayachachic; Inti Chikapushan o Sol de la mañana el cual sería equivalente a Imaymana; Inti Lloqsimushan o Sol de la tarde equivalente a Tocapu Viracocha y, finalmente, Inti Cocha o Sol de medianoche sería equivalente a Tunupa (18). Según los qeros el Sol sale en el río Amazonas y se pone en el Océano Pacífico; por la noche su trayectoria es de occidente a oriente a través de un canal subterráneo de agua, de ahí el nombre de Inti Cocha o Sol de agua. La relación de Inti Cocha con Tunupa es de paralelismo ya que la ruta de ambos es una ruta de agua. (Ver Figura 2).

Finalmente en la relación Viracocha-Sol tenemos el testimonio de Gutiérrez de Santa Clara quien dice que la línea equinoccial pasa por Puerto Viejo (19) no olvidemos que según la leyenda es en Puerto Viejo es donde desaparece Viracocha.

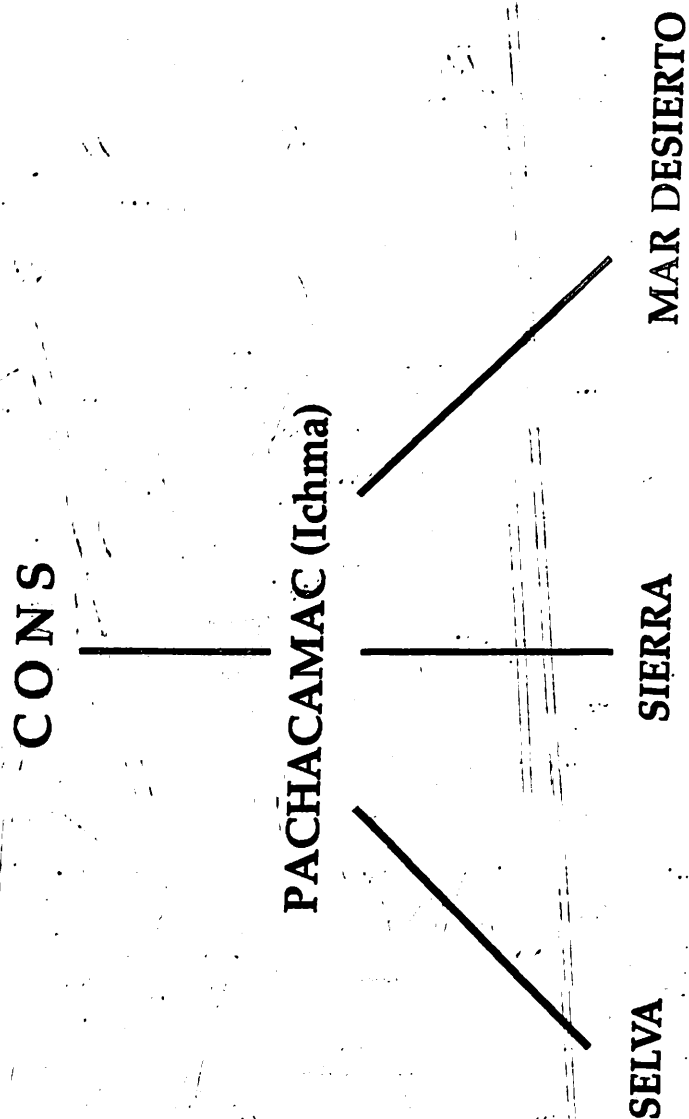
CONS, PACHACAMAC, Y SU RELACION CON VIRACOCHA

La relación de los dioses de la costa con Viracocha se puede ver de dos formas, o Viracocha es la versión serrana de antiguos mitos que se relacionan con Pachacamac y Cons, o, los mitos costeros reflejan de alguna manera el gran mito de origen que nace en el Titicaca.

Para conocer a los dioses de la costa tenemos el testimonio de Gutiérrez de Santa Clara quien, refiriéndose a los pueblos andinos, dice "adoraban dos dioses, que el uno se decía Cons y el otro Pachacama, como dioses principales y como asesores tenían el Sol y la Luna que eran marido y mujer y que estos eran multiplicadores de toda la tierra. Bien es verdad que Cons y Pachacama hacían estas operaciones, más a estos no los veían, más que a estos dos (Sol y Luna) sí" (20).

Gutiérrez continúa: cuentan los indios muy viejos que el primer dios fue llamado Cons, el cual formó la tierra, el Sol, la Luna y las estrellas y la tierra con todos los animales, y lo demás que hay en ella, que fue tan solamente con el pensamiento y con el resuello... después de esto fue a la mar y que fue a pie enjuto sobre ella, y sobre los ríos y que crío todos los peces (21) según Rostorovsky Cons es un dios tan antiguo que se puede colocar en el Horizonte Temprano (22)

Figura 3



Uno de los epítetos de Viracocha es Con por lo que podemos suponer que Viracocha asimiló a Cons, primer dios creador. Por ello el nombre de Con Ticší Viracocha. Esto se refuerza por el hecho de Viracocha también desaparece en el mar, y anda a pie enjuto sobre ella. (Ver Figura 3).

Continúa Gutiérrez de Santa Clara diciendo: "vino a la tierra otro un dios más poderoso que Cons, llamado Pachacamac, que quiere decir Hacedor del mundo o reformador, y que destruyó con fuego y agua todo lo hecho y criado por el dios Cons y que los indios que había los convirtió en simios y monas y los envió a vivir a los Andes... y después de destruida estas tierras... el dios Pachacamac... crió de nuevo otros indios, a los unos hizo poblar la serranía que estaba fresca por haber regado la inundación del diluvio, y a los otros mandó a poblar los llanos de la marina, en unos valles de mucha agua que viene de la sierra... Salidos fuera de estos valles es la tierra de grandes arénales... que no hay en ellos, tan solo un árbol porque lo quemó todo el fuego, y que la ceniza se tornó después en arena (23).

Este texto nos hace ver que Viracocha asume las acciones que originalmente no solo pertenecieron a Con, como la creación de la primera humanidad, sino también los hechos de Pachacamac, incluyendo el dominio del Antisuyo y del Contisuyo. Hay una variante en cuanto al poblamiento en el mito de Viracocha el poblamiento de Antisuyo y Contisuyo es simultáneo, en el mito de Pachacamac los primeros hombres son arrojados a la selva y convertidos en antrópoides, luego se crean los otros indios.

Los textos antes citados muestran cuan próximo esta el mito de Pachacamac a los hechos atribuidos a Viracocha. Demarest apunta a la identificación de ambos dioses. Para analizar esta identificación revisemos las obras de Ramos Gavilán y Calancha. Según este último (24) Pachacamac al igual que Viracocha tiene un "Santo Discípulo" identificable con Tunupa, Calancha por su parte, afirma "Téngase por supremo dios al que creo al mundo eso quiere decir Pachacamac Pachayachachic". Aquí Calancha da a Pachacamac el epíteto que todos usan para Viracocha..., así mismo Calancha nos dice que este Pachacamac Pachayachachic "irritado del todo (con los humanos) les arrojó tan gran aguacero, y tan inmensa cantidad de agua, que ahogó a todos los hombres (25) hechos que Sarmiento atribuye a Viracocha (26). Estos textos no hacen más que reforzar la frase ya citada de Murúa "le llamaron Pachacamac, de lo cual tuvieron noticia ser el Tespsi Viracocha" frase que testimonia la identificación Pachacamac - Viracocha, implícita en los otros cronistas.

Pachacamac que destruye por agua y fuego (27) es el terrible dios del averno que hace temblar la tierra. Viracocha refleja muy pálidamente estos atributos de Pachacamac, atributos que se evidencian en el episodio de Cacha (28).

Las características propias de Pachacamac vienen dadas en el texto de Huarochiri (29) allí el dios Llollayhuancupa se expresa así "Yo soy hijo de Pachacamac, del que hace temblar la tierra". El texto continúa: "La gente decía a propósito del que hace temblar la tierra: cuando se encoleriza (la tierra) tiembla, a veces cuando mueve su cara a un lado tiembla (por eso) no mueve su cara en absoluto si moviera todo su cuerpo el mundo acabaría (30). Calancha con respecto a este dios nos dice: "Pachacamac bramando encendía los Andes y centellando atemorizaba los campos..."

Finalmente, el mismo Calancha lo describe como dios de las comidas. Según él Pachacamac creó un hombre y una mujer, murió el hombre y la mujer concibió un hijo del Sol (32) Pa-

chacamac mató a este hijo del Sol sembrando sus dientes de los cuales nació el maíz, de sus huesos nacieron las yucas y de su carne, los pepinos y pacayes. El Sol, con el ombligo del hijo difunto creó un nuevo ser cuyo nombre es Vichama.

Aquí vemos la oposición de Pachacamac, dios de las entrañas de la tierra contra el Sol y Vichama, ambos dioses de la luz identificables con Viracocha. Queda claramente establecido que el dios de las comidas es Pachacamac, Calancha es explícito en este punto pues dice "debiéndose al dios Pachacamac el sustento y la abundancia (33).

Según Marfa Rostorovsky el antiguo nombre de este dios es Ichma, siendo Pachacamac el epíteto quechua que con los Incas nominaron a esta divinidad cuando la asimilaron a su panteón, en tiempo de Tupac Inca Yupanqui. Desde muy antiguo tenía un gran templo en la costa.

Según Menzel el estilo cerámico Pachacamac corresponde a la época 2 de la cultura Huari y por tanto los restos ceremoniales relacionados con Pachacamac-Ichma deben datarse en el Horizonte Medio, después del siglo VIII de nuestra era y antes de el siglo XII (34)

Los Incas respetaron este templo y construyeron otro dedicado al Sol. En el antiguo templo se encontró una imagen bicéfala, tallada en un alto poste de madera. Allí se muestra el anverso y reverso de un mismo ser diferenciado tan solo por sus atributos. En una de las caras el personaje se viste en mazorcas de maíz, identificables, según Rostorovsky, con el día y el sol, el personaje del reverso lleva en el pecho dos peces y en el dorso cabezas de zorro, animal relacionado con la noche. Se muestra así dos fases antagónicas de Pachacamac, Vichama. Concluye la autora diciendo que debemos considerar un Pachacamac celeste (Pachacamac de arriba) y un Pachacamac tectónico (Pachacamac de abajo) (35). (Ver Figura 4).

La unión Viracocha Pachacamac que se vislumbra por los diversos textos coincidentes de los cronistas, nos indica que estamos frente a un problema de nominación. Se trata de un dios del Horizonte Medio (Horizonte Tihuanaco-Huari-Pachacamac) que los Incas reasumen después del gran disturbio que significó la invasión aimara y consiguiente aymarización de la zona andina de la caída de Huari. (36)

Fig. 4: Imagen bifronte del dios Pachacamac encontrada en el templo de su nombre. Es bifronte, una de las figuras se relaciona con el maíz y la otra con los peces y el zorro.



Podemos decir de acuerdo a estos textos que la estratigrafía histórica de los esquemas mitológicos puede resumirse de la siguiente manera:

- a) Antiguos dioses locales eran Tunupa para el Collao e Ichma para la costa central, en tanto la costa norte adora a Cons.
- b) En el Horizonte Medio estos dioses se adscriben al panteón Huari Tiahuanaco, probablemente con la preeeminencia del dios collavino en cuyo ámbito se centra el mito de la creación.
- c) Con los Incas Viracocha sustituye a Tunupa.
- d) Son también los Incas quienes nominan a Ichma como Pachacamac.
- e) Varios cronistas identifican como uno solo a estos dos dioses, Viracocha y Pachacamac, en todo caso sus acciones son similares.
- f) Son dioses invisibles que se manifiestan por medio de la dualidad Sol/Luna, noche/día. Ambos se exteriorizan mediante movimientos geotectónicos.
- g) Viracocha se puede identificar con el Sol (Vichma o Pachacamac de arriba) mientras que Pachacamac propiamente dicho es el señor de las profundidades de la tierra. La relación Viracocha-Pachacamac, es por consiguiente la del binomio creación/destrucción y cielo/tierra. Son las fuerzas antagónicas propias del drama de la creación.
- h) Así como Viracocha se exterioriza mediante el par Sol-Luna, Pachacamac lo hace por la dualidad Tierra/Agua..., elementos que hacen posible la producción de la comida (maíz, yuca, pepinos, etc. mencionados en el mito de Pachacamac). No olvidemos que algunos mitos se presenta a la pachamama como hermana de Pachacamac.

PACHACAMAC EN EL COLLAO COMO DIOS DEL AVERNO Y DIOS DE LAS COMIDAS EL IDOLO DE ILABE

Gutiérrez de Santa Cruz relata la práctica de un sacrificio realizado en el Collao, en estos términos: "cuando Viracocha Inga octavo, rey del Cuzco mandó a todos los curacas y principales indios que en cada año hiciesen en su memoria ciertos sacrificios al dios Sol su padre, porque rogase al dios Pachacamac le perdonase los males que había hecho en este mundo contra su deidad, mandó que después de hechos estos sacrificios al Sol hiciesen otros a las furias infernales..." (37). En este primer párrafo hay que considerar al establecimiento de un doble sacrificio, uno al Sol y el otro al Pachacamac (o demonio) señor del averno y del interior de la tierra, así como también se establece aquí un reforzamiento del culto al Sol (38).

Gutiérrez de Santa Clara indica también que enviaban un mensajero de la siguiente forma: "Algunos años parece que hicieron estos sacrificios, más con la diuturnidad del tiempo se olvidaron de hacerlo más después no faltaba quien les truxese a la memoria... Por tanto, luego hacían gran llamamiento de todos los indios (e) indias, y la junta era en un pueblo el

mar principal que había, y allí todos juntos bailaban y cantaban... Y luego al otro día por la mañana hacían todos una borrachera con muchos sacrificios malos y horrendos, invocando al demonio por no llevarse al Inga a su región tartárea... y delante de él cantaban y bailaban. Pedían perdón en esta borrachera al Inga, en haber dejado en olvido los sacrificios que tan encarecidamente les había encomendado y que no estuviese enojado y que ellos podrían de ahí en adelante por la obra los sacrificios divinales e infernales". Este párrafo determina un doble culto, subterráneo a Pachacamac y celeste al Sol (o Viracocha). Para ello enviaban un "mensajero" al Viracocha... "ofrecíanse luego dos o tres borrachos, los que eran más entendidos, de ir con la embazada... echában los ojos en el más fuerte y bien resonado al cual hacían vestir muy ricamente unas ropas muy blancas de color algodón y le ponían muchas axorcas, brazaletes, anillos, zarcillos, collares, calzado y una guirnalda en la cabeza, que todo era de oro fino, porque fuese así más honrado como buen embajador. Puestas estas cosas le hacían estar en pie, y cuatro indios de los mas recios que había tomaban los cabos de un morrillo de tres brazas en largo y de gordor de la pantorrilla y poníanlo debaxo de la barba, muy apegado al gaznate, que él mismo se echaba sobre él. Y venía luego un indio de grandes fuerzas el cual traía una buena cachiporra de encina y cobre, para darle tras el cogote, y antes de darle decían todos el gran descanso que iba a tener en la otra vida y de como había de comer y beber espléndidamente con el Inga, y las mozas que había de gozar... "Estándole diciendo estas cosas y otras le daban con gran fuerza un terrible golpe en la cabeza que lo derribaban... luego le secundaban con otro golpe y lo acababan de matar... después los indios tomaban el cuerpo y lo llevaban al templo de sus ídolos y así vestido lo enterraban y en la sepultura echaban muchas joyas de oro y plata y mantas. Destos indios que así enterraban vide sacar la osamenta de dos dellos en el Gran Collao... el un indio destos sacó de la sepultura Don Martín de Guzmán, en el pueblo de Chucuito, y el otro sacó Francisco de Villacastín en el pueblo de Puno".

Por la fecha, sin duda se trata un tipo de sacrificio que tiene que ver con el Taqui Onqoy. La descripción es tan puntual que parece fue recibida por Gutiérrez por un testigo presencial, no resulta fácil aceptar que este autor lo hubiera presenciado, dado su carácter de español.

Resulta verdaderamente insólito el que Pachacamac, dios de la costa, reciba culto en el Collao. Los detalles que proporciona un cronista tan temprano como Gutiérrez de Santa Clara, quien fue testigo presencial de la exhumación de los cuerpos sacrificados al dios Pachacamac en Chucuito y Puno, y que recibió la información oral directa sobre la ceremonia, no deja dudas sobre la autenticidad del testimonio. Sin embargo hay un problema. cronológico, cuando Viracocha llega al Collao, el valle de Ichma donde se adoraba a Pachacamac no se conocía, pues es conquistado por Tupac Inca Yupanqui, nieto de Viracocha. Por eso creemos que el nombre Pachacamac es aplicado por los Incas tanto al señor de Ichma como al dios de Collao. Este, como indica Ramos y Calancha, es el dios de las comidas, dios -en cierta manera creador- cuya apariencia es la de un ser bicéfalo, identificable con Viracocha.

En el mismo ámbito geográfico descrito por Santa Clara (Chucuito Puno) está llábe donde, según Arriaga, se adoraba en el cerro Tucumu al "dios de las comidas" que era bifronte y bisexual con un rostro que miraba al levante y otro al poniente. Sabemos por Calancha que Pachacamac era el dios de las comidas y el ídolo de madera encontrado en su templo es bifronte al igual que el descrito por Arriaga, por tanto ambas informaciones son compatibles. No olvidémos que también Viracocha es andrógino y bisexual.

El ámbito geográfico relaciona a Pachacamac (cuyo culto en el Collao describe Santa Clara) con el ídolo de llabe y con Viracocha. Por ello creemos que el ídolo de llabe es la imagen del dios creador Pachacamac, que en el Collao se conocía con el nombre de Tucumu (o Tunupa).

Por otra parte sabemos que Viracocha es el dios que usurpa las funciones de Tunupa, su culpa se extendió en tiempo del Inca de este nombre y de su hijo Pachacuti. Viracocha, impone el culto al sol, manifestación física del dios creador Viracocha, su protector, para imponerlo destruye las antiguas huacas o reduce su culto a un culto subterráneo y paralelo como, al parecer ocurrió en el Collao en el episodio que describe Gutiérrez de Santa Clara. El dios que destierra es el dios de las comidas, denominado Tucumu en la zona, y Pachacamac de un modo más general. El primero seguramente es nombre antio (de origen puquina o aymara). Pachacamac es nombre quechua. Esto se percibe en el texto de Guaman Poma de Ayala quien al referirse al Inca Viracocha nos dice: "quiso quemar todos los ídolos y huacas de este reino, que su mujer le había estorbado y le dijo que no lo pronunciase la sentencia que moriría si erraba la ley de sus antepasados Apus Quis Ingas. El Inca Viracocha creía más en Tizze Cocha (39) (Subrayado mío).

El texto de Arriaga describe al ídolo de llabe de la siguiente manera: "un ídolo de piedra de tres estados de alto muy abominable, que descubrí dos lenguas de este pueblo de llavi estaba en un cerro, el más alto que hay en esta comarca... Estaba una plazuela hecha a mano, y en ella una estatua de piedra labrada con dos figuras monstruosas la una de varón que miraba al nacimiento del sol, y la otra con otro rostro de mujer a sus espaldas, que miraba al poniente... Las cuales figuras tienen unas culebras gruesas que suben del pie a la cabeza a la mano derecha e izquierda y así mismo tienen otras figuras como de sapos" (40). Sin duda se trata de una estela de la Época III de Tiahuanaco del estilo llamado "Pajano" por Portugal y Browman, y Yaya-mama por Sergio Chávez, este estilo antecede a Tiahuanaco clásico (Epoca IV). Una imagen de este tiempo es la de Taraco (prov. Puno) estudiada por Chávez (41). Existen imágenes bifrontes similares en varios lugares en torno al lago Titicaca (Browman).

Ramón Gavilán lo describe así: "En el cerro llamado Tucumu, frontera de la isla Titicaca, descubrió (García Quadrado) un ídolo de piedra de tres varas y media de alto, que tenía dos rostros, casi a la traza que pintaron a J no, salvo que el un rostro era de varón, y el otro de mujer, con dos culebras que le subían de los pies, y en la corona un sapo muy grande en forma de tocado. Adorábanle por dios de las comidas..." (Cap. XXXIII).

Si la hipótesis es correcta tendríamos en llabe la imagen del creador Viracocha-Pachacamac, aceptando en sí la dualidad luz/tinieblas, cielo/tierra. Su imagen es portadora del Sol natural o visible, el que a su vez se desdobra como Sol-diurno masculino y Sol nocturno (Luna) femenino. Ambos están insertos en su propio cuerpo. Las serpientes aluden al carácter subterráneo propio del dios del averno. No olvidemos que Murúa relaciona a Pachacamac con la "mala serpiente". (Ver Figura 6).

Figura 5: Desarrollo del monolito existente en Taraco (Perú) estudiado por Sergio Chávez. Tiene una figura masculina en el anverso y una figura femenina en el reverso, más serpientes en los costados. Es similar al encontrado por Arriaga en llabe.



Figura 6

POSIBLE ESTRUCTURA FORMAL DEL IDOLO

POSIBLE ESTRUCTURA DEL IDOLO VIRACOCOA

VIRACOCOA

PONIENTE
LUNA

NACIENTE
SOL

PACHACAMAC
(DIOS DE LAS COMIDAS)

Hay un detalle más, a la víctima se la viste con ropas blancas de algodón, el algodón es propia de la costa reino de Pachacamac y no de las tierras altas donde están Puno y Chucuito y donde la ropa se hace de lana. La vestidura blanca también identifica a Viracocha. La camiseta o uncuque viste el sacrificado recibe el nombre aymara Ancocahua. Este también es el nombre de un dios que era adorado por los Canas (42) al cual el Inca Viracocha envía presentes. Múrua dice, por su parte, que entre los dioses adorados estaba Ancocahua Pachacamac.

Para concluir diremos que el complejo Viracocha-Pachacamac, con todo lo que conlleva, representa la fuerza vital del universo creativa y destructiva. Esta fuerza reconocida bajo diferentes nombres en el ámbito andino, es asumida por los Incas, glorificando la parte celeste y solar, detrás de la cual está como primer motor Viracocha y relegando a un culto complementario antiguo y terrible a Pachacamac, señor del averno. Al parecer esta transformación comienza con el octavo Inca Viracocha y se consolida durante el reino de Tupac Inca Yupanqui, su nieto que es quien construye el templo del Sol en Pachacamac.

Es importante considerar que no estamos ante un dios o un panteón de deidades sino que, "Cabría describirlo mejor como un conjunto divino englobador, un dios del cielo de múltiples facetas compuesto por ininidad de aspectos individuales" (43).

NOTAS

Este trabajo ha sido presentado en Aix-le-Provence (Francia) en Dic de 1989, en el Seminario Homenaje a Pierre-Daviols.

1. DEMAREST ARTHUR en "Viracocha The nature and antiquity of the Andean God" pag. 73 (Peabody Museum of Archeology and Etnology. Harvard University. Cambridge 1981) dice al respecto: Sach efforts understand pre Columbian thinking highlight another difference between New World religions and classical Western concepts of godhead. Natural phenomena and heavenly as they were by the Greco Roman paganism which was used as a model by Spanish chroniclers. As a consequence, the partially personified and even transformed themselves into each other just as natural phenomena do in time and space.
2. Para el concepto de Yanantin ver TRISTAN PLATT "Espejos y Maíz. Temas de la estructura simbólica andina" La Paz 1976
3. SANTA CRUZ PACHACUTI JUAN "Relación de las antigüedades de este reino del Perú" BAE. 1968 pag. 299.
4. DEMAREST op. cit. pag. 69
5. CIEZA DE LEON 1985 pag. 9
6. BERTONIO LUDOVICO 1612 Primera parte fol. 192
7. ROSTOROWSKY Estructuras andinas de poder. Lima 1983, pag 2
8. PONCE SANJINES CARLOS "Tunupa y Ekeko". La Paz 1969 pag 174
9. BOUYSSSE CASSAGNE THERESE "Lluvias y Cenizas". La Paz 1988 pag. 85



10. DUVIOLS PIERRE. Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto Dios Creador de los evangelizadores "Alpanchis N 10. Cuzco 1977
11. MOLINIE FIORAVANTI ANTOIWETTE. "El regreso de Viracocha" pag. 75 ss.
12. DUVIOLS 1976. pag. 156 ss.
13. PEASE 1973. pág. 24 GISBERT 1989. pág. 46 ss.
14. DUVIOLS Op. Cit. pág. 60-61
15. GUTIERREZ DE SANTA CLARA pág. 231
16. SARMIENTO DE GAMBOA PEDRO (1572) "Historia Indica" BAE. En Garcilaso de la Vega, obras completas, Tomo IV Madrid 1965.
17. MILLONÉS LUIS "Historia y poder en los andes centrales" Madrid 1987
18. MOLINIE FIORAVANTI Op. Cit. pág. 75
19. Las cuatro formas del Sol de los Qeros la da SILVERMAN PROUST 1983
20. GUTIERREZ DE SANTA CLARA pág. 231
21. GUTIERREZ DE SANTA CLARA pág. 23 ss.
22. IBIDEM.
23. ROSTOWSKY 1977. pág. 143
24. GUTIERREZ DE SANTA CLARA Op. cit. 23 ss.
25. CALANCHA pág. 763
26. Ibedim. pág. 829
27. SARMIENTO pág. 207
28. ROSTOROWSKY 1983. pág. 42 ss.
29. Para mito de Tunupa ver GISBERT TERESA "Iconografía y mitos indígenas en arte" La Paz 1980. Episodio de Cacha pág. 35 ss.
30. HUAROCHIRI 1987. pág. 293
31. Ibedim. pág. 335
32. CALANCHA pág. 931
33. Ibedim
34. MENZEL pág. 149 ss.
35. ROSTOROWSKY op. cit. pág. 49
36. GISBERT TERESA "Los cronistas y las migraciones aimaras" en historia y cultura N. 12 La Paz 1987
37. GUTIERREZ DE SANTA CLARA pág. 231
38. BOUYSSSE - CASSAGNE op. cit. pág. 70 indica como los Incas tomaron de los Collas el Culto al Sol
39. POMA DE AYALA GUAMAN Nueva Crónica.. Tomo I pág. 87
40. ARRIAGA pág. 227
41. CHAVEZ, 1975
42. Murus T II pág. 128
43. CONRAD DEMAREST Religión e Imperio, Madrid 1988, pág. 128

BIBLIOGRAFIA

- ARRIAGA, JOSE DE. **Extirpación de la idolatría en el Perú** B.A.E. Madrid 1968
- AVILA, FRANCISCO DE. **Ritos y tradiciones de Huarochiri**. Ed. Gerald Taylor Lima 1987
- BERTONIO, LUDOVICO. (1612) **Vocabulario de la lengua aimara**. La Paz 1956
- BOUYASSE - CASSAGNE THERESE. **La identidad aimara** La Paz 1987
- BOUYASSE - CASSAGNE THERESE. (con la colaboración de Philippe Boaysse). **Lluvias y cenizas** (dos Pachacuti en la historia). La Paz 1988
- BROWMAN, DAVID. **Pre Tihuanaco south andean monolithic stone styles**. Tesis inédita (1972) Washington University.
- CALANCHA, ANTONIO DE LA. **Crónica Moralizada** Ed. Prado Pastor Lima 1974-1981. 6 td.
- CIEZA DE LEON, PEDRO. **Segunda parte de la Crónica del Perú (1553)**. Lima 1985
- COBO, BERNABE. (1653) **Historia del Nuevo Mundo**. B.A.E. 2 tomos Madrid 1956
- COMRAD-DEMAREST. **Religión e Imperio**. Madrid 1988
- CHAVEZ, SERGIO Y MOHR, KAREN. "A carved stela from Taraco, Puno (Perú) and the definition of an early style of stone sculpture from the altiplano of Perú and Bolivia" en **Nuwpa Pacha** N. 13 Berkeley, California 1975
- CHAVEZ, SERGIO. "La piedra del rayo y la estela de Arapa: un caso de identidad estilística con implicaciones para la influencia Pucara en el área de Tiahuanaco" en **Arte de Arqueología** N 8-9 La Paz 1983
- DEMAREST, ARTHUR A. **Viracocha The nature and antiquity of andean high God**. Cambridge 1981

DUVIOIS, PIERRE. "Punchao, ídolo mayor del Coricancha y tipología" en **Antropología Andina** N. 1-2 Cuzco 1976

La destrucción de las religiones andinas, México 1977

"Los nombres quechua de Viracocha, supuesto Dios Creador de los evangelizadores" en **Alpanchis** N. 10. Cuzco 1977

GISBERT, TERESA. **Iconografía y Mitos indígenas en el arte**. La Paz 1980.

"El lago, Copacabana y las islas" en **Encuentro** N. 3 La Paz 1989.

"los cronistas y las migraciones aimaras" en **Historia y Cultura** N. 12 La Paz 1987.

GUTIERREZ DE SANTA CLARA, PEDRO. "Historia de las guerras civiles del Perú". B.A.E. en **Crónicas del Perú** Tomo III, Madrid 1963.

MENZEL, DOROTHY. **La Cultura Huari** Lima. 1968

MOLINIE FIORA VANTI ANTOINETTE. "El regreso de Viracocha" en **Boletín del Instituto francés de estudios andinos** V.XVI. N. 3-4 Lima 1987

MURUA, MARTIN DE. **Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú**. Madrid 1946. Ed. Bayle

Historia General del Perú, origen y descendencia de los Incas. Ed. Ballesteros Gaibrois Madrid 1962. 2 tomos

OYARZUN, LUIS. **Album de las pinturas que representan el nacimiento, vida de Nuestro Seráfico padre San Francisco ejecutadas... para la orden franciscana de Santiago de Chile**. Zurich 1971.

PEASE, FRANKLIN. **El Dios creador andino**. Lima 1973.

RAMOS GAVILAN, ALONSO. (1621) **Historia de Nuestra Señora de Copacabana**. La Paz 1976

ROSTOROWSKY, MARIA. **Estructuras andinas del poder**. I.E.P. Lima 1983

Etnia y Sociedad. I.E.P. Lima 1977

SILVERMAN, PROUST. "Motivos textiles en Qero" en **Qero el último ayllu inka**. Coordinación Flores Ochoa Nuñez del Prado. Cuzco 1982

URBANO, ENRIQUE. **Viracocha y Avar**. Cuzco 1981 ser

URTON, GARAY. **At the crossroads of the sky**. Austin 1988.

EL TIEMPO EN LA RELIGIOSIDAD AYMARA: DIOS Y EL INKA

Olivia Harris

1. INTRODUCCION

En cierto sentido, todo acto religioso es un gesto hacia el pasado. Cuando en las comunidades andinas los antropólogos preguntamos a la gente porqué celebran sus ritos en una forma particular la respuesta es casi sin falta, "es costumbre pues, así los abuelos nos enseñaron."

En el mundo andino este carácter del rito, de invocar a los antepasados y en cierta medida de anular el traspaso lineal del tiempo, cobra un significado especialmente elocuente por el hecho histórico de la evangelización, la cual implica una ruptura brutal entre el "tiempo de la gentilidad" y el "tiempo de los cristianos" (kristiyanutimpu). ¿Cómo entonces las naciones andinas pudieron mantener el contacto, sino identificación, con su propio pasado cuando la conversión al cristianismo implicaba aparentemente el rechazo a las "supersticiones del pasado?"

La respuesta en sus rasgos generales es conocida; en algunos casos hubo una coincidencia de imágenes y metáforas religiosas entre la teología andina y la cristiana (por ej. el dios Tripartita); en otros la figura de un santo, producto esta también de una fusión de aspectos paganos y cristianos en el mismo mundo mediterráneo, reemplazó a una divinidad andina (tal el caso de Santiago y el dios Rayo - Illapa, Choquela, Libiac; o en una escala menor las cruces que señalan en la actualidad la presencia de una huaca antigua). Sobre todo en el ciclo anual habrá habido un fuerte intento por parte de los andinos de aproximar el calendario del mediterráneo a sus propias necesidades, y también por parte de los evangelizadores de encontrar puntos de convergencia con sus nuevas congregaciones, para que los grandes ritos del año tuvieran resonancias en sus corazones.

Nuestro propósito en este ensayo es de esbozar algunas de las maneras en que la gente andina se relaciona con su propio pasado. Vámonos a fundar el análisis en la cultura actual de los ayllus aymara-hablantes en torno a los pueblos de Sacaca y Chayanta, en el norte de Potosí región altiplánica minera de Bolivia. Estos ayllus antiguamente formaban la Confederación Charka con cabecera en Sacaca, y por su trato temprano con los españoles toda la audiencia del Alto Perú llegó a conocerse por su nombre (Platt et al, a parecer). Nos interesa sobre todo en el contexto de este trabajo sus tradiciones orales, que se conservan a través de cuentos, de rituales y la interpretación que dan a los restos materiales del pasado. No es una tradición ricamente elaborada, ni tampoco existen muchos contextos insti-

tucionalizados en que normalmente se cuentan los conocimientos del pasado para transmitirlos a las generaciones futuras, sino que son fragmentos.

"Se creía que eran cristianos" lamenta un cura canadiense acerca de su congregación altiplánica en los años 60 (Monasat 1969). Para los indios de la región su cristiandad es innegable aún cuando la nueva ola de misioneros reformistas y evangelistas insisten sobre sus supersticiones y ritos paganos. Esta contribución al debate sobre el tiempo en la religiosidad andina también puede servir para plantear el problema de la conversión. ¿Qué significa para la gente andina proclamar su cristiandad en el contexto actual?

II. LA RUPTURA ENTRE DIFERENTES MUNDOS

Primero consideraremos la manera en que los indios conceptualizan el momento de la ruptura. Este tiene un doble interés, primero por ser una aproximación a la idea que pueden haber tenido de su propia conversión al cristianismo, y segundo por ser uno de los conceptos indígenas en el cual los primeros evangelizadores se apoyaron para predicar a los indios a urgencia de que aceptaran la palabra de Dios.

Así por ejemplo, en los diccionarios tempranos encontramos traducciones literales del concepto cristiano del "día del juicio" - taripay punchao (Quechua) y taripa ña pacha, taripaña uru (Aymara). Hasta en nuestros días los indios usan el vocablo juyshu (o sea "juicio") para hablar tanto de un acontecimiento en el pasado como en un futuro próximo, aunque paradójicamente se ha perdido la acepción de 'juzgar'. Ya tiene un significado que corresponde más a la concepción antigua de una división o ruptura en el tiempo. Así en Bertonio leemos: "Pachacuti: tiempo de guerra. Y también agora lo toman para significar el juyzio final" (1612, II: 242).

Pero ¿qué significaba para sus oyentes aymaras -o quechua- hablantes el pachacuti que seguramente a los mismos frailes los hacía pensar en la visión apocalíptica de San Juan? En sentido literal, quiere decir que el tiempo o el mundo (pacha) se da vuelta (kuti). El vocablo kuti refiere sobre todo a la acción o el momento, de dar vuelta. Así por ejemplo Bertonio traduce a Villca cuti (el solsticio de diciembre): "cuando comienza a desviarse (el sol) del trópico de Capricornio o Cancro" (1662; II: 386).

Una imagen común en los mitos actuales acerca del pachacuti o "juicio" que ya hubo en el pasado deriva también del movimiento solar pero esta vez el sol diario que se levanta. La primera humanidad, los llamados chullpas según el cuento, vivía en la oscuridad bajo la luz difusa de la luna. Su "Dios era otro sol que ahora se manifiesta como luna, y se marchitaron todos cuando salió el sol que conocemos ahora(2). Gracias a las advertencias de que el sol saldría en el oeste, los chullpas construyeron sus casas con puerta hacia el oriente; como consecuencia el calor del sol al momento de salir los quemó -o en otras versiones fue el brillo del sol lo que los incapacitó. El concepto del pachacuti se deriva de, o por lo menos se entiende en base a la experiencia calendárica tanto del solsticio, como también de la alternancia diaria entre día y noche. En el rito de ofrendas a los cerros llevado a cabo periódicamente en el ayllu laymi, la llegada del sol es el momento culminante, lleno de significado para los participantes. Las ofrendas son preparadas durante la noche anterior, en honor a todas las divinidades del mundo interior (manghapacha), que en esta región reciben comúnmente el nombre de "diablos" (yawlus o saxra). Cuando todo está preparado, y el gallo ha gritado tres veces para anunciar el alba, los participantes salen al cerro al lugar adonde

suelen llegar los seres del manqhaapacha para "comer" las ofrendas. Justo cuando aparece el primer rayo del nuevo sol en el oriente, se acaba todo y la gente da la vuelta para saludar al Dios celestial, quién domina con su luz el mundo de "arriba" (alaxpacha)

De acuerdo con esta visión el tiro define un corte abrupto entre dos tiempos diferentes, ruptura parecida a la del cuento de los chullpas, que mueren en el momento de salir el sol. Es decir, el desplazamiento de los chullpas por el nuevo sol aunque formalmente corresponda a una casualidad real (el efecto mortífero del calor y la luz sobre una población acostumbrada a la luna) señala por sus características narrativas una clasificación simbólica y religiosa del tiempo.

Encontramos otro corte en el tiempo también en los rituales del ciclo anual. En el norte de Potosí el año se divide en dos grandes períodos:

El tiempo seco, de Carnaval hasta noviembre, y la época de lluvias que se inicia ritualmente con la gran fiesta de Todos Santos, que cae en plena época de siembra (Harris 1983). Es la fiesta de los muertos, quienes llegan a la comunidad para ser festejados, y se quedan entre los vivos hasta Carnaval.

La fiesta de Carnaval se llama en aymara y quechua el juego (anata, Aym. - pujllay, Quech.) y también se dice "la fiesta de los diablos" (supay phista). Los supay se manifiestan particularmente peligrosos durante la fiesta, y la gente tiene que cuidarse por miedo de que ellos los hagan enfermar o hasta los maten. Por otra parte estos mismos diablos son símbolos de abundancia y fertilidad brindada por los muertos y por todas las divinidades del manqapacha.

En el último día del Carnaval -el domingo de Tentación- algunos hombres y mujeres de cada comunidad salen bailando casa por casa disfrazados como supay. Llevan monteras de cuero de vacuno y pieles de cabras negras y sus bultos están cargados con toda clase de plantas y hojas verdes. En la estación del Carnaval los diablos tienen el apodo de 'señores y señoras de guerra' (kirmallku y kirat'alya), y en ese último día de la fiesta son despedidos abruptamente del espacio de la comunidad para volver a su propio lugar -el lugar "abajo" (mancha) de los muertos. Como hemos analizado en otra oportunidad, la comparación de la celebración del Carnaval con la conceptualización del pasado, y el pachacuti que inauguró la edad solar en que vivimos, nos ayuda a descifrar el significado del tiempo en la religiosidad andina, tanto en el ciclo anual como en la proyección hacia el pasado. (Harris 1987 a).

La fiesta del Carnaval es el momento del año en que los diablos de abajo salen a la superficie; no es solo la fiesta de los diablos, sino que la forma en que se manifiestan es también el momento de 'guerra' (kira en aymara). Recordando la definición antigua del pachacuti como 'tiempo de guerra' podemos postular que la fiesta de Carnaval es un "pachacuti" anual; y no es casual que para los ayllus -aymara-hablantes Carnaval es el año nuevo, el momento en que se acaba un período y se inaugura otro.

Por otra parte, la idea de un juicio 'futuro' es muy viva entre los ayllus hoy en día. ¿Hasta qué punto, entonces, el juicio venidero va a repetir el pasado? Para contestar esta pregunta veamos otro concepto -'lljra- usado en algunos textos antiguos (3) y también en el aymara actual de la zona para hablar del juicio. Cuando hablamos con la gente de la región sobre el fin del mundo, algunos para darme una imagen concreta de cómo va a suceder demuestran

su mano, y enseñando el dorso dicen 'arriba estamos nosotros'; luego muestran la palma y añaden 'y abajo al otro lado de la mano es otro mundo, el de abajo (manqha). Allá todo es el revés del nuestro; es noche cuando aquí es día...'

Siguiendo la lógica de esta visión, se puede deducir que en el momento del juicio los pobladores del manqapacha subirán a la superficie y los humanos todos entraremos abajo. Esto es efectivamente lo que dicen muchos cuando hablan de la catástrofe a venir: "regresarán los muertos... los antiguos tiempos van a volver... cuando llega el momento del juicio nosotros moriremos todos, y entraremos adentro como hace el sol todas las noches".

Sin embargo, la imagen de una edad futura después de que "se da la vuelta el mundo" no es solamente una inversión, una vuelta hacia el pasado. Mucha gente al hablar de la edad futura después del juyshu la denominan el "tiempo del Espíritu Santo", una clara alusión a la visión profética del místico Joachim de Fiore en el siglo XII, la cual fue importada a los Andes por frailes franciscanos. Otros llaman la atención a la nueva ola de misioneros evangelistas protestantes:

"los evangelistas tienen sus papeles, y ellos irán al cielo. Nosotros tomamos mucha chicha y sabemos pelear y conversar con los diablos así que no iremos al cielo sino abajo..."

Existen diversas especulaciones acerca de cómo va a ser el mundo futuro, muchas de ellas tomando la forma de una progresión lineal. Así por ejemplo, de acuerdo con la clasificación jacomita algunos dicen que la próxima humanidad va a tener alas, en contraste con la humanidad actual que camina sobre la tierra, y la antigua que está debajo de la tierra (4). Otra imagen refiere al papel de las comidas y de los metales. En la edad de los chullpas, según se cuenta, todo estaba al libre alcance de la gente -comida, ropa, oro y plata. En la actualidad la gente tiene que trabajar, cultivando la tierra y extrayendo los metales de sus entrañas; en el mismo futuro la nueva humanidad no va a cultivar nada sino que "todo se va a comprar con dinero".

En una serie de trabajos, H. Urbano ha afirmado que "la innovación introducida por el cristianismo es la posibilidad de concebir el futuro como una edad diferente de las dos anteriores. El tiempo cristiano interpretado por el pensamiento andino produce una ruptura en la visión cíclica del tiempo..." (1980:120). No pretendemos en este trabajo ofrecer una respuesta adecuada a esta hipótesis a la cual el autor trae poca argumentación, y tampoco presta mucha atención a las evidencias en contra. Sin embargo, cabe subrayar que en las tradiciones orales de los ayllus del norte potosino, persisten ambas versiones del futuro tal como lo acabamos de señalar una lo ve como una reactivación del pasado (...los antiguos tiempos volverán"), mientras que la otra proyecta un futuro contrastado no solo con el mundo presente sino también con el anterior.

Pero discrepamos con él cuando afirma que el modelo trinitario del tiempo importado por el cristianismo se apoya necesariamente en una visión utópica del futuro (1980, 1981, 88, 97). Es cierto que algunas versiones del futuro insisten en un retorno hacia un pasado idealizado el caso en que Urbano se apoya es el conocido mito de Inkarrí, difundido en la sierra peruana. En el norte de Potosí una visión similarmente optimista del futuro se encuentra por ejemplo entre los macha, quienes esperan que el futuro "tiempo del Espíritu" va a coincidir con el retorno de una justicia cósmica modelada en base a las antiguas relaciones tributa-

rias con el estado(5). Pero no todos los que creen que el futuro va a ser diferente del mundo actual se imaginan que va a ser mejor; es decir una visión tripártita del tiempo no implica necesariamente una visión mesiánica. Lo que me han repetido muchas personas al respecto es algo pesimista; dicen que cuando llega el juicio nosotros todos, moriremos, y la futura humanidad va a ser diferente. Aún dentro del corpus sobre Inkarrí muchas versiones no preveen un futuro utópico. Como decía un hombre de Apurimaca R. Valderrama y C. Escalante:

"¿Cómo querer el retorno del Inkary? Sería para que desaparezcamos de este mundo. Eso no estaría bien" (1978: 135).

III. LA GENTE ANTIGUA

Si bien existen divergencias profundas en la manera de representar a la edad venidera, en cuanto se trata de la humanidad anterior a la nuestra hay bastante conformidad sobre sus rasgos generales. Como hemos visto los primeros hombres vivían en la oscuridad y murieron cuando salió el sol. Escuchemos una versión del cuento de los chullpas que un hombre del ayllu Qhana nos contó en Quechua, y que nos da algunas precisiones sobre cómo eran:

"En tiempos antiguos los chullpas todavía no creían en Dios, ellos no conocían a Dios. En ese tiempo tenían todo en abundancia. Entonces el gallo cantó tres veces, y todo se perdió. Se perdió. En ese entonces no conocían ni sal ni ají ni nada, pero se cuenta que existían, y que tenían algo en poder, pero nosotros no sabemos. Lo que más tenían eran cántaros grandes, cántaros gruesos y platos gruesos. Vivían como gente, como nosotros, pero eso no conocemos. Después, su plata fue enterrada en la tierra.

Todavía a Dios no lo conocían. Ellos la enterraron, y a esa plata la encuentran los que tienen suerte".

Este cuento hace recordar tantos otros de la zona andina que describen la edad chullpa (o de los machus o gentiles según la región) y que ponen en claro la imagen, de un mundo contrastado al nuestro, un mundo precultural. El ají y sobre todo la sal son símbolos de la cultura: la sal es usada en el bautismo de los niños, que es el rito de darles su nombre e incorporarlos a la sociedad humana y cristiana. Por otra parte, la comida que se invita a los seres del manqhapacha -el dominio del mundo interior, de las tinieblas, de los cerros y "diablos"- nunca vá con sal ni ají (Bouysse-Cassagne y Harris 1987). Los brujos (layqa) tienen que ayunar sal y ají, y estos dos elementos son usados por la gente para protegerse de las brujerías. Como para enfatizar este aspecto pre-cultural de los chullpas el que cuenta lo repite: a Dios no lo conocían. -La divinidad solar no regía sobre el mundo de los chullpas, y cuando el gallo cantó tres veces (o sea, la señal del amanecer) se perdió todo.

En otras oportunidades algunas personas me han comentado de que los chullpas son una manifestación de los saxra, y que el dios de los chullpas era el mismo supaya (6). En ciertas narraciones sobre el fin de los chullpas, Dios entró en una competencia con el supay, cuando salió ganando, desterró a éste hacia dentro de la tierra.

Según cuentan algunos, los supay/diablos no tienen nombre en contraste a los santos, que evidentemente son distinguidos en base a sus nombres individuales. Como todos saben, supay se ubica ahora especialmente en el subsuelo y está directamente identificado con

los minerales que allí se encuentran. Entre otras funciones su papel principal es de vigilar el mineral en las vetas para luego entregarlos a los mineros que le rinden culto. El cuento Qhana, entonces, hace alusión a una creencia bien difundida que identifica a los tesoros ocultos en la tierra (los llamados tapados) con los chullpas y también con el supay. Este "dinero de los chullpas" se guarda bajo tierra en cántaros de arcilla (wirkhi), y manifiesta su presencia en el mes de agosto (el "mes del diablo") mediante unos fuegos que arden en la noche. Los que se atreven pueden buscarlo, siempre cuando son dispuestos a correr el peligro y hacer un gran sacrificio a los seres del manqhachacha. "Hay que ser valiente, pero sin ambición. Se clava un cuchillo en el lugar donde sale fuego, y el día siguiente el cuchillo te indicará dónde está el tapado" me han dicho.

El cuento indica también que los chullpas eran gente como nosotros. Se dice comúnmente que tenían su propio ganado, que ahora son los animales silvestres: el guanaco, el zorro, la perdiz... Hacían cultivos y tenían sus campos enmurallados (uyu) encima de los montes, su "trigo", era la arphista, planta usada actualmente en las curaciones, ¿Y el "poder" de los chullpas (podemiyoj ujchampeqa nin en las palabras del cuento)?

Volveremos sobre este aspecto, pero primero hay que notar la otra manera de contar la edad previa a la nuestra en el pensamiento actual.

En muchos contextos se denomina el "inquieto tiempo", en que no había diferenciación entre animales y humanos, o en que los humanos éramos todos animales. Existen muchísimos cuentos acerca de ese "inkintu timpu", y las aventuras y engaños entre animales y humanos. La versión más conocida del fin de ese mundo y la inauguración del nuestro cuenta que el perro (que era el hombre de entonces) fue mandado por Dios Nuestro Padre para avisar a la gente que todas sus necesidades se producían en abundancia, hasta la ropa se iba a tejer a solas si la gente dejaba unas lanas en un cántaro nuevo. Pero el perro dijo una mentira, y como consecuencia Dios se enojó y le cortó la boca con una hoz. Desde entonces la gente tiene que trabajar para vivir. Otra versión del fin del "inquieto tiempo" cuenta que antes la gente no trabajaba. Un día, el hijo del "rey inka" sembró maíz y trigo en una chacra; Dios el padre soberano (tata suwirana) se enojó y dijo "desde ahora en adelante tendrán que trabajar para vivir". No hace falta señalar las evidentes resonancias bíblicas del libro de Génesis en estos cuentos; pero la presencia del "rey Inka" en el mundo chullpa sí nos previene de una ambigüedad sobre la cual volveremos más adelante.

En la clasificación del tiempo la edad anterior se caracteriza en parte por oposición a la nuestra (jiwas, timpu, o cristiyanu timpu). En nuestro mundo la humanidad vive bajo la luz del sol nuestro padre (awksa), y rinde culto a Dios, quién nos brindó los "tres milagros" que hacen posible la agricultura, la ganadería, la minería y el comercio, todos éstos fundamentales a la economía campesina. Por contraste la humanidad anterior no conocía la luz solar ni a Dios, y se sustentaba directamente de la naturaleza. Tanto el cuento de los chullpas como de la mentira del perro, la describen como una edad de oro ("tenían todo en abundancia"). Y evidentemente el contraste a nuestra humanidad se recalca más en los cuentos del inquieto tiempo que recuerdan un tiempo en que no se diferenciaban animales y gente.(7)

Existen muchas evidencias de que los chullpas no son figuras muertas sino que siguen obrando sobre el mundo actual debido a sus fuerzas que son a la vez peligrosas y enriquecedoras. De su "dinero" ya hemos hablado; lo mismo puede decirse de las ruinas y otros restos materiales que se encuentran en muchas partes. La gente dice que hacen enfermar

y que no hay que acercarse; sin embargo otras creen que tienen poderes positivos, diciendo que atraen a la lluvia en tiempos de sequía, que algunos restos ayudan en las curaciones(8). Más aún: algunas familias guardan ocultos en sus casa vasos que han sacado de entierros antiguos, y que usan en las ceremonias y libaciones nocturnas dedicadas a los cerros y a todos los poderes del manqhapacha. Dicen que estos vasos son muy buenos para la cha'lla: ayudan a emborracharse rápidamente y la chicha se comunica directamente con los seres del manqhapacha (9).

En las palabras del cuento, la gente antigua "tenía algo de poder" Pienso que esta frase no es casual sino que nos señala la esencia de la gente antigua para la humanidad actual. Algunos dicen que los chullpas eran gigantes, mucho más grandes que los hombres de ahora; otros los vinculan directamente con los cerros a los cuales "abuelos" (achachilanaka) (10). Como ya hemos señalado los brujos ayunan sal y ají tal como los chullpas en el cuento, cuando quieren entrar en comunicación con las divinidades de abajo. Y en general, las ofrendas de carne que se preparan en honor a los cerros y otros "diablos" (la wilxa) tienen que comerse sin sal ni ají. En breves palabras, es evidente que el "poder" de los chullpas tienen mucho que ver con el de los cerros.

Existen en el aymara local una palabra curiosa que alude a todas estas manifestaciones de fuerza; tanto los cerros, como los antepasados, son designados en las libaciones por el vocablo niñu. Tomando aparentemente el léxico castellano, tiene como acepción general el sentido de "fuerza"; muchas veces cuando hacen libaciones para niñu dicen que es "para la fuerza", pero hay también una multitud de otras cosas que se dicen niñu, entre las cuales una de las más difundidos es el toro "waka".

En la actualidad los toros o bueyes forman parte importante de la fuerza del trabajo agrícola, y su enorme poder para tirar el arado bajo la yunta, además de su imprescindible y peligroso furor, fascinan a los hombres andinos tal como fascinaban a los mediterráneos con sus múltiples cultos al toro desde la antigüedad. Varios autores han notado la aparente identificación entre los toros y el antiguo culto andino a los felinos(11). Hasta en la actualidad los gatos monteses (usqullu) se cazan y sus pieles enteras disecadas tienen que estar presentes en las ofrendas a los cerros; sirven como una especie de guardián a cada lado de la mesa ritual, el varón a la derecha y la hembra a la izquierda. Creo que no sería demasiado aventurado postular que cuando los hombres y las mujeres llevan cascos de cuero vacuno en la fiesta de Carnaval, y de hecho cuando los hombres los ponen para pelear, están asumiendo de nuevo la fuerza de los felinos y de los chullpas.

En efecto, son múltiples las vías de comunicación con el mundo de los chullpas, cuyos representantes principales, en la actualidad son los cerros. Cuando pensamos en las ofrendas, los ayunos, las libaciones y las borracheras, los combates, bailes, cantos y cuentos, además de los restos materiales de la gente antigua que están en las comunidades y en los cerros, y las sesiones chamánicas durante las cuales los vivos pueden hablar directamente a los seres del manqhapacha, nos da la impresión de que la ruptura entre los antiguos y los cristianos es una brecha que existe justamente para ser franqueada.

IV. SOBRE LA IDENTIDAD DEL INKA

"Era milagro pues. Había inka también. Dicen pues que ese inka hacía phiwww con su honda. Enseguida las piedras se irigieron "

Cuando la gente habla del inka lo que más espontáneamente se dice es que el Inka construía los andenes (patashiri) y cavaba las acequias (larq'apsuri), y en general hacía caminar a las piedras con su honda o su chico e, (o sea con poderes sobrenaturales).

"De donde había traído las piedras (el inka)? Eriganse en una pared" dijo, y las arreaba como llamas. cuando llegaron aquí mandó: "Vayanse allá y las piedras llegaron. Otra vez dijo "Eriganse" y se erigieron"

Otra persona me enseñó de que el día después de la fiesta de los Reyes (o sea el 7 de enero) es el día de guarda del inka y por tanto las piedras vuelan por el aire. "Nosotros ahora sabemos como construir, pero antes el inka realizaba sus construcciones así". Similares poderes se atribuyen al inka, rey inka o inkarrí también en la sierra peruana. No es de sorprenderse sin embargo, por lo que acabamos de señalar acerca de la humanidad antigua, que el poder sobre las piedras se atribuye en algunas versiones no solo al inka sino también a los chullpas (12).

En el norte de Potosí la tradición oral indica un estrecho vínculo entre el inka y los chullpas. Uno me dijo directamente que "en el inquieto tiempo todos eran rey inka". Otro contó que el mundo dió la vuelta (t'ijrasi) cuando murió el inka y todo fue destrozado por agua y fuego (o sea, por implicación se inauguró nuestro mundo después de la muerte del inka), y añadió que en un futuro próximo pasará lo mismo y otra clase de gente saldrá a poblar el mundo. En otra oportunidad alguien hizo una identificación todavía mas directa entre el inka y el diablo :

"El rey inka murió cuando salía el sol. Tenía cuernos. En ese tiempo entró toda la plata y todo el oro adentro donde ahora lo vigila el tio" (o sea el supay).

Los cuernos del inka - ¿a que se pueden referir? - ¿A los cuernos de la figura actual del diablo que todos conocen? - ¿O a los cuernos del toro, encarnación de las fuerzas de los seres antiguos? Esta versión en cuanto a los metales preciosos recuerda muchos cuentos acerca del inkarrí registrados en el Perú (por ej. Ossio 1973). Sin embargo, discrepa directamente con lo que dice la mayor parte de la gente cuando distinguen el dinero chullpa que está adentro, del dinero del inka que está en las casas de la gente:

"El dinero de los chullpas está dentro de la tierra. El dinero inka es de otra clase: es moneda de plata muy blanca y tiene impresa la cabeza de Hernando con su larga cabellera suelta (ch'aska jimantu p'iqimpiw)".

De hecho hemos averiguado que ciertas familias en la zona tienen en sus casas estas monedas jimantu (llamados así porque son de la época de Hernando VII, el último monarca español quien reinó sobre las naciones andinas). Se consideran illa, palabra que designa las amuletas y piedras que se guardan con el máximo cuidado y secreto para el aumento de los bienes familiares. En la definición de Bertonio, desde hace cuatro siglos los illa son "qualquier cosa que uno guarda para provisión de su casa, como chuño, maíz, plata, ropa y aún las joyas etc." (1612: II:173; ver también Harris 1987b)

Trataremos en seguida sobre esta representación de las monedas antiguas como illas; pero primero hay que dar algunas precisiones más sobre la ubicación del inka en el tiempo. La opinión más difundida es de que no era de la edad chullpa, sino que vivió "cuando apareció nuestro mundo". Fue el quien aparecer el sol (yata suwirana puriyi) y fue bautizado en el río

(riy inka ría aqila umakata bautisatawi siwa) (13); o según otro el inka apareció desde que el sol hizo desaparecer a los chullpas, y él nos creó a nosotros y nos puso aquí arriba bajo la luz del sol. Otros indicadores también indentifican al inka con la cultura, contrastado al mundo pre-cultural de los chullpas. Así por ejemplo dicen que el inka (o su hijo) cultivaba maíz y trigo (hasta trigo mexicano, o sea el mejor que hay en la actualidad según la opinión local) en contraste al arphista silvestre cultivado por los chullpas. También se dice que el inka sabía escribir pluma de gallina.

Hemos visto que el acto más frecuentemente atribuido al inka es de haber construido edificio o andenes, y cavados acequias. Se trata entonces de un poder a la vez civilizador y sobrehumano. (Hacia desplazarse a las piedras con solo su honda o su chicote). Si miramos algunos ejemplos de restos materiales llamados "del inka" podemos detectar una característica parecida. Las ruinas en esta zona son generalmente atribuidas a los chullpas (aunque en este caso no hay gran consistencia). Pero hay varios ejemplos de fenómenos naturales excepcionales que parecen ser obras culturales, que se dicen "del inka". Tal es el caso de una "inka iglesia" que es una cueva, con una piedra grande parada por dentro, semejante a la figura de un cura.

En la parte sureña de la misma región Platt ha recogido una serie de informaciones que vinculan repetidamente al inka con las piedras. El hecho de que los macha llaman "inkas" a las piedras que vuelan arrojadas por sus hondas en las batallas (ch'ajwa) sobre tierra y linderos, recuerda mucho a la imagen del inka quién hacía volar a las piedras para construir los andenes. Otros ejemplos citados por Platt subrayan no tanto un poder mágico sino su función civilizadora y ordenadora: así las piedras angulares y de los cimientos en las casas campesinas se llaman inkas, e igualmente las piedras usadas para sujetar a los billetes entregados por cada familia en el pago ceremonial de la tasa. La misma función civilizadora y ordenadora es evidente cuando dicen los macha que fue el inka quien dividió a la gente en mitades y así creó la sociedad, o que la vara de la autoridad del ayllu es el hijo de "rey inka y rey t'alya" (o sea rey señora...) (Platt 1978:1094:1987:284). (14)

Nos encontramos aquí frente a señales aparentemente confusas, o por lo menos ambiguas. Por una parte la figura del inka se ubica en la edad pre-cultural de los chullpas; por otra se identifica con el momento constitutivo de nuestro mundo de los cristianos, cuando no desempeña directamente la función de héroe civilizador. Tales contradicciones podrían interpretarse como productos de una convergencia de diferentes tradiciones, resultada de las migraciones o de la escuela. Sin embargo, la ambigüedad no se encuentra solamente en versiones contadas por diferentes personas sino en las narraciones de un solo individuo. Todo resulta mezclado; en un momento el inka sale claramente como-inaugurando en el mundo chullpa (15).

Cabe subrayar que por lo general no se habla de los inkas sino en el singular. Así por ejemplo en aymara aún cuando no se emplea la forma plural, se habla de la "gente chullpa" (chullpa jaqi); pero no de "la gente inka" (1977:100) y en el Dpto. de Apurímac, se dice "en Matarqocha hay un gigantesco illa toro vivo, de oro, esta illa sabe todos los secretos del Inkarry" (Valderrama y Escalante 1978:135). Arguedas nos transmitió hace treinta años la afirmación de que el "inka denomina el modelo originante de cada ser, según la mitología quechua. Este concepto se conoce más comúnmente con el término inkachu (1955, citado en Gow y Gow 1975). Flores, sin enfatizar la relación con el inkarey, nos da aclaraciones preciosas acerca del significado de los enqa, enqaychu e illa. Las illas toman la forma o de

una pequeña escultura o de una piedra de forma extraña, mientras que los enqaychu son piedras pequeñas redondas a veces halladas en las vísceras de los camélidos. El concepto de enqa es relacionado con éste, pero es más general: refiere al principio generador y vital. Es la fuente y el origen de la felicidad, el bienestar y la abundancia". Como decía un pastor serrano a Flores: "La enqa es el ánimo, es el espíritu de las alpacas, es como su alma" (1977:218,224).

Otro concepto relacionado a éstos es el de mama, que puede servir como sinónimo de illa (por ej. Flores 1977:225). Mama muchas veces es el vocablo que designa un pedazo de mineral especial encontrado en la mina. En las conocidas palabras de Cristóbal de Albornoz: "Han escogido las más hermosas piedras de los metales y los han guardado y los mochan llamándolas madres de las tales minas. Y, primero que los vayan a labrar: el día que han de trabajar, mochan y beben a la tal piedra llamándola mama de lo que trabajan" (Duvols 1967:18). Así podemos explicar un detalle que sale en algunas versiones del mito Inkari; en las palabras de un wamaniru del Dpto. de Ayacucho "cada inka tenía tres mujeres, una de ellas era de plata, otra de oro, y la última cobre... Las mujeres del inka han escondido minerales, la madre oro ha escondido el oro la madre plata ha guardado la plata y la madre cobre ha hecho desaparecer el cobre; en esos tiempos nuestras madres harán devolver esas riquezas que están conservando" (Szeminiski 1983:144, 148; ver también la versión de la región de Andamarca recogida por Ossio y Herrera).

A parte de tales identificaciones religiosas, hay muchas razones históricas para relacionar al inka con los metales preciosos. No es de sorprenderse, entonces, que en las tradiciones orales de nuestros días tantas versiones cuentan que el tesoro escondido en la tierra es del inka, o que entró debajo de la tierra con la muerte del inka, versiones el tesoro es considerado de los chullpas.

Oreemos que si el inka es una manifestación del dios Rayo, estas aparentes ambigüedades se entienden. Como atestiguan muchos autores del siglo XVI, el rayo es frecuentemente identificado con el dios Sol (por ejemplo Arriaga 1920 - 1621-;20), y en la actualidad también es considerado como "Dios". Así el inka en las tradiciones orales es también identificado con el mundo actual regido por el sol. Por otra parte es estrechamente vinculado con los cerros y las fuerzas meteorológicas que nos brindan fertilidad (18). Por su carácter plurifacético que participa a la vez en el mundo de los dioses celestiales y en el mundo subterráneo de los saxra, el dios Rayo es una figura mediadora y fronteriza dentro del panteón andino. De allí la aparente confusión temporal con respecto al inka en los mitos, que corresponde a un papel mediador entre el mundo pre-cultural de la gente antigua y nuestro mundo civilizado. De acuerdo con esta interpretación el inka es una divinidad a la vez de los chullpas y de los cristianos, y que trasciende la clasificación del tiempo que opone a estos dos. El "tiempo del inka" entonces no es período histórico definido, sino una potencialidad, el "modelo originante de cada rey", y por lo tanto es algo movido que mediatiza entre nuestro mundo alumbrado por el sol, y la edad tenebrosa de los chullpas y todas las fuerzas gigantescas del mundo de los saxra.

V. EL TIEMPO Y LOS DIOSES

La manera en que la gente de hoy habla de tiempos antiguos (layra timpu) no discrepa en muchos aspectos de las constancias de la historia y de la arqueología. Aunque en el hablar es normal contrastar "mito" e "historia" como formas incompatibles de representar al pa-

sado, sabemos desde los descubrimientos de Schlieman en el siglo pasado que en la mitología puede haber un importante substrato de hechos históricos. En la formulación y transmisión de sus ideas acerca del pasado, cada pueblo también, se apoya en los restos materiales de poblaciones antiguas; en el caso del norte de Potosí y en los Andes en general, tales restos (ruinas, vasos, tesoros) son de gran importancia no sólo en la conservación de una memoria colectiva acerca del pasado, sino en mantener una comunicación constante que lo reactiva en momentos, determinados del ciclo vital y del ciclo anual.

Hemos visto que se presentan analogías entre la conceptualización del tiempo a nivel cosmológico, y la del calendario ritual, sobre todo en la manera de distinguir el tiempo propio de los "diablos" -divinidades del manqhapacha- del tiempo de "dios". Las rupturas en el tiempo, sean las que señalan la salida del sol, sean las que dividen un año del otro, sean las que señalan la salida del sol, sean las que dividen un año del otro, sean las con que se acaba un mundo y empieza otro nuevo, efectúan un contraste entre lo anterior y los después. En los conceptos religiosos del norte potosino hemos ya visto variados casos del dualismo que resulta del planteamiento de una ruptura: un mundo oscuro contrastado al nuestro alumbrado por el sol; las deidades de arriba y las de adentro; los "gentiles" y nosotros los cristianos... Estos contrastes son propios del mundo contemporáneo; sin embargo encuentran muchas resonancias en los textos del siglo XVI que son nuestra fuente principal sobre la religión antigua y también corresponden a una serie de conceptos fundamentales en el pensamiento andino, tales como tinku y alternancia (Bouysse-Cassagne y Harris 1987).

Sería lógico asimilar la evangelización forzada del XVI a los conceptos andinos e interpretarla como el pachacuti que acabó con el mundo pre-cristiano e impuso la ley de Dios. De hecho muchos historiadores han propuesto interpretaciones de esta índole, apoyándose en los evidentes trastornos de la época de la conquista. Sin embargo la cronología expuesta en las tradiciones orales andinas no asocia el inicio de este mundo con la llegada de los españoles en la mayoría de los caos. En una versión que sí afirmo que el mundo se "dió la vuelta" cuando llegaron los "patrones" (patrunanaka) el factor decisivo era la muerte del inka, y el que lo contaba no ofreció ningún dato para pensar que se conservaba una memoria de la evangelización en sí.

Los españoles (ispañwilanaka) lejos de ser identificados con el Dios cristiano son vistos en muchos cuentos como gente ajena, que llega desde el otro lado del mar y vuelve a irse, que tienen armas de fuego y que matan a los indios. En la tradición oral acerca de la Guerra Federal de 1899, en que las tropas indias participaron masivamente para defender sus derechos a las tierras, los santos aparecen siempre al lado de los indios, defendiéndolos y ayudándolos a ganar la batalla en contra de los "españoles" documentos del levantamiento de Tupac Amaru 1987. (cf also Waman Puma).

No cabe duda de que la manera de conceptualizar a dios en la actualidad ha prestado mucho de la enseñanza cristiana, pero incorpora también una larga historia de desarrollo anterior. Cuando llegaron, los frailes en los años 1530 se enfrentaron con una población altamente sofisticada en cosas religiosas, y no hay razón de negar que muchos de los andinos se habrán interesado con gran entusiasmo a esa nueva interpretación de la divinidad, aunque a los ojos de los antropólogos puede haber empobrecido más que enriquecido a las concepciones ya existentes.

Algunos autores han propuesto recientemente interpretaciones de la evangelización basadas en las categorías andinas de arriba y abajo. Para Randall, la alternancia entre arriba y abajo era el ritmo imprescindible de la antigua religión y la conquista tuvo el efecto de pararlo y obstruir su desarrollo (1982). Szeminski sugiere que la conquista y la evangelización produjeron una inversión de las relaciones justas entre hanan y hurin (arriba y abajo) con respecto al mundo en que vivimos (1987). A nuestro parecer, estos intentos son positivos, pero corren el riesgo de fijar la fluidez de los conceptos religiosos en una estructura dualista demasiado rígida. Si bien es cierto que los esquemas duales juegan un papel de suma importancia en la religiosidad andina, en realidad los conceptos raras veces se aproximan al esquema ideal, y siempre existen figuras fronterizas que sirven para mediatizar entre dos mundos opuestos.

Tal es el caso del inka que hemos esbozado en las páginas anteriores, y que nos plantea ya de otra forma la relación entre "dios" y el pasado pre-cristiano.

NOTAS

Este trabajo forma parte del proyecto Franco-Británico: control Estatal y respuesta Social en el Mundo Andino, siglos XV - XX con fondos del CNRS en París y el Economic and Social Research Council de GRAN BRETAÑA (G00232267). Agradezco a las instituciones financiadoras, y sobre todo a mis colegas en el Proyecto: Therese Bouysse-Cassagne, Tristan Platt y Thierry Saignes.

- 1.- Ver Bouysse y Harris 1987; las ideas aquí resumidas sobre el fin del mundo son expuestas en más detalle en Harris 1987.
- 2.- En las primeras versiones del XVI encontramos versiones parecidas que cuentan de un tiempo de oscuridad, y de una primera humanidad convertida en piedras por el dios Viracocha (Betanzos 1151 - 1968 - Cieza de León 1553 - 1967).
- 3.- Guaman Poma 1615 - 1980-94; "por eso el castigo de Dios le llaman pachacuti pacharicra. Y así algunos reyes fueron llamados pachacuti". Gonzáles Holguín 1608, I:267: "pacha cuti pacha ticra. El fin del mundo, o grande destrucción, pestilencia, ruina o pérdida, o daño común".
- 4.- La visión de una futura humanidad alada es mencionada por varios autores; ver por ej. las narraciones sobre Inkarrí-Qollari recogidas por T. y H. Muller 1984:127, 142, y Arguedas 1973:388. Otra visión de una progresión lineal enfatiza más bien el tamaño de la gente. Varias fuentes del XVI cuentan que la humanidad anterior era de estatura gigante (por ej. Sarmiento 1572, I-1960:207-), y hasta en nuestros días escuchamos especulaciones parecidas. Por otra parte en un momento de crisis en 1973 se decía comúnmente que la futura humanidad ya había llegado y

que eran enanos barbudos (cf. en los mitos antiguos muchas veces se describe al dios Viracocha como un hombre barbudo). ...

- 5.- Ver Platt en este mismo volumen; y también Harris y Platt 1988 donde se presenta una versión más cabal de la visión histórica de los ayllus norpotosinos.
- 6.- En base al trabajo lingüístico de Taylor (1980), Platt (1983) y Harris (1983) indican las relaciones entre el supay y los muertos Ortiz Rescaniere también precisa que "en algunos cuentos de Vicos Supay es la divinidad de la primera humanidad" (1973:21).
- 7.- Algunos consideran que la edad en que no había diferencia entre humanos y animales era anterior a la de los chullpas (por ej. Mamani Condori 1987, Marzal 1973:265). De hecho ésta sería la solución lógica; sin embargo, en las versiones que conozco ambas "edades" anteriores son identificados en contraste a la nuestra, y su fin es el momento en que empieza la edad actual.
- 8.- El llamado "trigo de los chullpas" -la planta arphista- se usa en la actualidad para curaciones. Molinié Fioravanti indica una actitud igualmente ambivalente hacia los antepasados soq'a en la región cuzqueña (1985,110); el tema de la ambivalencia en las representaciones de los dioses cerros y antepasados es ampliamente, detallada por Martínez 1983.
- 9.- La importancia de la borrachera como instrumento de comunicación con el pasado ha sido señalada por Saignes en un trabajo en preparación.
- 10.- Ver Martínez 1983. Para el siglo XVII las palabras de Calancha son claras al respecto: "Adoraron montes altos, cerros levantados y las casas de los Huaris, que son los primeros pobladores hijos de cada tierra, que ellos dicen fueron gigantes...invocan a Huari gigante, que dicen es el Dios de las fuerzas, para que les dé valentía cuando trabajan en sus chacras... creen los Indios que muchos se convirtieron en montes, y por esto los adoran en piedras". (1639, II:paraf.8); ver también Duviols 1973.
- 11.- Según Hocquenghem los felinos se asocian en la iconografía con los antepasados míticos y con la fuerza (1983), Zuidema afirma asociaciones similares a través de un análisis pormenorizado del uso de los felinos en los ritos cuzqueños (1983). Su reemplazo por la figura del toro no ha sido estudiado en detalle, aunque es reconocido en términos generales la identificación del toro con las antiguas figuras de los felinos y las serpientes. Un aspecto llamativo de la identificación es la similitud formal entre los cuernos de los toros usados actualmente en los ritos, y los colmillos de los felinos en la iconografía antigua (ver por ej. Benson 1972).
- 12.- Para las zonas de Vicos Ortiz Rescaniere registra la creencia que los gentiles "las piedras los obedecían y se organizaban en los antiguos muros" (1973:11; y cita texto de Nuñez del Prado recogido en Q'ero que cuenta que en el tiempo en que no existía el sol, "moraban en la tierra hombres cuyo poder era capaz de hacer marchar a voluntad las rocas, o convertir las montañas en llanuras, con el solo disparo de sus hondas". (ibid:35).

- 13.- En este caso parece que él quién me lo contó entró en un juego de palabras derivado de la homofonía entre riy (rey) y riu (rió). En todo caso sugiere que si la ría (río femenino) se llama abuela, el rey Inka es el "abuelo".
- 14.- Los "vasos del Inka" invitan una interpretación parecida. Los que yo he visto eran fabricados de arcilla, y fueron usados para verter libaciones de chicha en el contexto de un rito colectivo de las autoridades del ayllu (en la fiesta de Candelaria en el pueblo de Sacaca). Los vasos chullpas por contraste son más secretos, y en los dos casos que yo he observado fueron usados en ritos nocturnos de invocación de las divinidades de adentro, los 'diablos' y otros poderes fecundadores.
- 15.- Se puede detectar la misma ambigüedad en los relatos acerca del Inka en otras regiones andinas.
- 16.- Quedan muchas preguntas por plantear acerca de la figura del rey en la mitología actual. Es nuestra impresión de que no hay una simple continuidad entre el rey y el presidente actual, aún cuando éste último reciba sus debidas libaciones. Queda pendiente entonces, una amplia investigación en torno al significado que pueda tener el republicanismo, un "estado sin cabeza", en el pensamiento indígena/andino. Este es tema de investigación del proyecto franco-británico, y también de varios escritos recientes de T. Platt. Lo cierto es que la figura del rey español no es clasificada como "español" en la mitología andina. Como bien lo señala Szeminski los españoles son forasteros, a veces identificados con los degolladores (1987).
- 17.- Santacruz Pachacuti 1613; ver también Pouysse y Harris 1987. Entre los autores que aluden a la relación entre el Inka y Santiago podemos citar a Pease 1974, Gow 1980 y Szeminski 1987. El relato de Gregorio Condori Mamani da una imagen más moderna del Dios celestial, identificando al Inkarey con el "taytacha aeroplano" o sea el primer avión que apareció por los cielos del Cuzco (1977:30).
- 18.- Como indican las palabras de Santacruz Pachacuti citadas arriba; ver también Fuenzalida 1965, Mariscotti 1972, Pease 1974, y Gow, 1980.

BIBLIOGRAFIA

- J. M. Arguedas
1973 Mitos quechuas post-hispánicos J. Ossio (comp) **Ideología mesiánica del mundo andino** Lima: I. Prado Pastor.
- J. de Arriaga
1621 Extirpación de la idolatría en el Perú. Lima: **Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú** (ed) H. Urteaga, 1920.
- E. Benson (comp)
1972 **The cult of the feline Washington: Dumbarton Oaks.**
- L. Bertonio
1612 **Vocabulario de la lengua aymara.** Ed. facs. La Paz: MUSEF 1984
- J. de Betanzos
1551 **Suma y narración de los Incas.** Madrid: BAE CCIX 1968 T.
- Bouysse-Cassagne & O. Harris
1987 **Pacha: en torno al pensamiento aymara. "Tres reflexiones sobre el pensamiento andino"** La Paz HISBOL.
- A. de la Calancha
1639 **Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú,** Barcelona.
- P. Cieza de León
1553 **El señorío de los incas.** Lima: IEP 1967
- G. Condon Mamani
1977 **Autobiografía Bib. de la tradición oral andina 2,** Cuzco: Bartolomé de las Casas
- P. Duviols
1967 "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camaos y haciendas" J. de la Soc. des Américanistes LVI (1):7 -39, París.
- 1973 "Huari y llacuz. Agricultores y pastores". **Revista del Museo Nacional XXXIX:153-191**

- J. Flores
1977 "Enga, enqaychu, illa y khuya rumi" en **Pastores de Puna: uywamichiq punarunakuna** pp. 211-37 Lima: IEP
- F. Fuenzalida
1965 "Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya" **Cuadernos de Antropología VIII**, 8 Lima: Univ. Mayor de San Marcos.
- D. Gonzales Holguín
1608 **Vocabulario de la lengua general de todo el Perú**. Lima: Univ. Nac. Mayor de San Marcos 1952.
- D. Gow
1980 "The rolès of Christ and Inkarrí in Andean religion" **J. of Latin American Lore** 6(2):279-296 California
- D. Gow y R. Gow
1975 "La alpaca en el mito y el ritual" **Allpanchis** 8:141-174 Cusco
- F. Guaman Poma de Ayala
1615 **Nueva crónica y buen gobierno**. Ed. Crítica de J. V. Murra & R. Adorno Mexico: Siglo XXI 1980.
- O. Harris
1983 "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia" **Chungara** 11:135-152, Arica.
- 1987a "De la fin du monde. Notes depuis le Nord-Potosí" **Cahiers des Ameriques Latines** 6:93-118, París.
- 1987b "Phaxsuma y qullqi. Los poderes y significados del dinero en el norte de Potosí en O. Harris, B. Larson, E. Tandeter (comps) **Participación indígena en los mercados surandinos La Paz: CERES**
- O. Harris & T. Bouysse-Cassagne
1987 "Pacha" En torno al pensamiento aymara (comp) X. Albó **Raíces de América: el mundo aymara**-Madrid: Ed. Fontana.
- O. Harris & T. Platt
1988 "State control and social response in the Andean world", Report presented to the Economic & Social Research Council of Great Britain, London.
- A. M. Hocquenghem
1983 "The "beauty" of the deer serpent jaguar" **Camak, Beilage I**: 4-7 (Januar), Berlin.

- C. Mamani Condori
1987 ¿"Podemos conocer nuestra historia a través de los cuentos?" **Presencia** 1 de febrero, La Paz "Origen del Hombre y del mundo en Urcos" J. Ossio (comp) **Ideología Mesiánica del mundo andino** Lima: I. Prado Pastor.
- A. Molinié Fioravanti
1985 "Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes" **Journal de la Soc. des Americanistes** LXXI:97-114 París.
- A. M. Mariscotti de G.
1972 "La posición del señor de los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes Centrales" **Historia y Cultura** 6:207-216 Lima.
- G. Martinez
1983 "Los Dioses de los cerros en los Andes" **J. de la Soc. des Americanistes** LXIX: 85-115, París.
- J. Monast
1969 **On las croyait chretiens** Paris: Editios du cerf.
- T. & H. Muller
1984 "Mito de inkarri-Qollari (cuatro narraciones)" **Allpanchis** 23:125-143 Cusco.
- A. Ortíz Rescaniere
1973 **De Adaneva a Inkarri lima: Retablo de Papel.**
- J. Ossio (comp)
1973 **Ideología Mesiánica del mundo andino.** Lima: I. Prado Pastor.
- F. Pease
1974 "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)" **Rev. del Museo Nac.** XL:223-252, Lima.
- T. Platt
1978 "Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les macha de Bolivie" **Annales E.S.C.** 5-6 33e année set dic: 1081 - 1107 París.
- 1983 "Religión andina y conciencia proletaria Qhuyaruna y ayllu en el norte de Potosí" **HISLA** 2:47 - 74 Lima.
- 1987 "The andean experience of Bolivian liberalism, 1825-1902" S. Stern (comp) **Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean World** pp 280-323, Madison: Univ. of Wisconsin.
- T. Platt, T. Saignes, O. Harris y T. Bouysse-Cassagne a parecer Qaraqara/Charca. **Transformaciones históricas de una confederación en el XVI.** La Paz: HISBOL.

- J. de Santacruz Pachacuti Y.
1613 **Relación de antigüedades de este reyno del Perú.** Madrid: BAR CCIX (1968).
- P. Sarmiento de Gamboa
1572 **Historia indica.** Madrid: BAE CXXXV 1960.
- I. Silverblatt & J. Earls
1977 "Mito y renovación. El caso de Moros y los aymaras" **Allpanchis** 10:93-104 Cíco.
- J. Szeminski
1987 "Why kill the Spaniard? new perspectives on Andean insurrectionary ideology in the 18th century S. Stern (comp) **Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean peasant World** Madison: univ. of Wisconsin.
- G. Taylor
1980 "Supay" **Amerindia** 5:47-63 París.
- H. Urbano
1980 "Dios yaya, dios churi y dios espíritu. Modelos trinitarios y arqueología mental en los Andes" **Journal of Latin American Lore** 6(1): 111-127.
- 1981 "Sexo, incesto y los ancestros de Inkari" **Allpanchis** 17/18:77-103 Cusco.
- R. Valderrama & C. Escalante
1978 "Mitos y leyendas de los quechuas del sur del Perú (Apurímac/Cusco)" **Debates en Antropología** 2:125-135 Lima.
- R. T. Zuidema
1973 "The lion in the city: royal symbols of transition in Cuzco" **J. of Latin American Lore** 9 (1):39-100.

LOS LECOS: DOS ENCLAVES AL INTERIOR DEL TERRITORIO DEL AYLLU CHALLANA Y SU PROBLEMÁTICA ACTUAL

Lic. Alberto Zalles Cueto

Los Lecos es un grupo étnico selvícola que tiene varios enclaves en las tierras bajas de departamento de La Paz, en las provincias Franz Tamayo, Larecaja y Murillo, en la actualidad podemos decir que es un grupo en extinción, sin embargo la persistencia de algunas comunidades todavía permiten ver algunos rasgos de su cultura y la unidad de este grupo humano que se distingue de su entorno. Su asentamiento normalmente se verifica en las orillas de los ríos Atén, Mapiri, Tipuani, Challana y Coroico, los que confluyen al río Kaka, que a su vez va a conformar el río Beni, uno de los principales ríos de la hoya amazónica. Uno de los últimos estudios etnológicos nos dicen que su número en 1680 era de 800 y que estaban distribuidos en 9 pueblos, el mismo estudio nos informa que en la actual existen unas 200 personas que hablan el leco (PLAZA et al., 1985).

Sus actividades principales han sido la caza y la pesca, para asegurar su existencia; la agricultura, consiste en el cultivo rudimentario de algunos productos, se combina con la recolección, con lo cual aseguran su subsistencia. En lo que se refiere a la recolección, hoy todavía forma parte de su dieta, las siguientes variedades que son buscadas en el bosque: el palmito que es el cogollo de la palmera de la zona; el majo, el fruto propiamente de la palmera citada, el cual es maduro en agua caliente (50 a 60 grados centígrados) para consumirlo o preparar la leche de majo; el tuyu-tuyu el bulco, gusanos que se crían al interior del tronco de la palmera nombrada, una vez que ha sido tumbada; y también alguno hongos comestibles. En realidad podemos decir que la palma, nombre con el que es conocido la palmera en cuestión, forma parte importante de la cultura de los lecos, ya que además de proveerles los alimentos nombrados, tiene más usos, como la utilidad que le dan a la corteza, por su calidad de dureza y resistencia, sirve para construir las paredes o tabiques de sus viviendas; las palmas propiamente sirven para el techado y para la fabricación de esterres en las que suelen reposar al atardecer cuando el calor ya no se deja sentir con intensidad. De la corteza también sacan pequeños filamentos los cuales al ser reunidos se constituyen en una escoba; la corteza en forma de pequeños listones les sirve para atravesar la madera blanda de balsa, en la construcción de sus balsas con las cuales se desplazan por los ríos.

Son, por otra parte, diestros navegantes de los ríos, en los cuales en otra época, antes del establecimiento de la red de carreteras en la región (1960 - 1970), prestaban el servicio de transporte de carga, constituyendo con sus balsas pequeños comboyes que vinculaban esta parte del departamento de La Paz, por esto se los denominó también "Balseros", término común para designarlos en el presente.

La organización se fundamenta en los vínculos de parentesco y cada uno de los enclaves corresponde a una familia extensa de características endogámicas, pero que dada su movilidad en los ríos y la participación y asistencia a fiestas que congregan a todas las comunidades, en Atén a mediados de abril, y la fiesta de Guanay a principios de agosto, permiten apreciar la ampliación de sus relaciones al grupo interior del grupo étnico. Las jerarquías patriarcales han sido rotas debido a la dinámica de descomposición, transculturización y universalización del sindicalismo en el medio rural boliviano.

El idioma es el leco o lapalapa y lo hablan sólo los ancianos y gente adulta y lejos de la presencia de extraños, por lo cual se constituye como irrecuperable. Los jóvenes ya no usan su lenguaje. Según Plaza habrían todavía, entre todos los enclaves lecos, unas 200 personas que conocen el idioma (PLAZA et al., 1985). Han quedado de este idioma las toponimias y algunos modismos que cada vez más tienden a desaparecer. En realidad toda su cultura, tradiciones y costumbres están totalmente alteradas.

El caso que tomaremos para el análisis de la interrelación con el Ayllu aymara Challana y la reciprocidad interétnica que se entabla, son los enclaves de Trapiche Ponte y Queleque-lera, ubicados en el margen sur del río Coroico y dentro del territorio del Ayllu aymara Challana, que se extiende verticalmente desde el altiplano y picos nevados de la Cordillera Oriental hasta el río Coroico (las poblaciones extremas del Ayllu son, por altitud, San Antonio 4.100 m.s.n.m. y Villa Florida 1.200 m.s.n.m.).

RECIPROCIDAD INTERÉTNICA

La región que comprende nuestro trabajo es un espacio de doble periferia, respecto a la orientación de las investigaciones de especialistas, para usar la observación que nos facilita Thierry Saignes. En parte de esta doble periferia se encuentran culturas propiamente amazónicas con las avanzadas andinas, aymaras o quechuas. En este contexto la relación de aymaras del ayllu Challana con los lecos del río Coroico propone una particularidad digna para motivar el inicio de trabajos de estudio. Si tenemos en cuenta que en Larecaja convergen tres culturas: aymara, quechua y lecos, allí se dan una riqueza de interrelaciones que aún no han sido tratadas. Volviendo a lo que nos interesa, la singularidad de la relación que nos interesa deviene de la posición de enclave que tiene este grupo selvícola al interior del territorio Challana, cuyas consecuencias se proyectan en una relación interétnica de reciprocidad, que fueron más intensas en el pasado y que se han deteriorado con la dinámica de modificaciones estructurales que ha sufrido la región.

Para entender la reciprocidad a partir de las culturas andinas, recurrimos a las ideas que nos ofrece Roderick Burchard, cuando dice:

"En consecuencia, en el pasado contexto del sistema socioeconómico andino 'tradicional', los intercambios de coca y de alimentos, entre grupos étnicos diferentes, en zonas ecológicas diferentes, eran una modalidad importante en el proceso de la 'verticalidad' ecológica, durante este período el acceso a la coca significaba el acceso a los alimentos" (ALBERTI, comp, 1974: 217)

Como veremos adelante, la relación de lecos y aymaras del Challana, nos mostrará una serie de elementos de reciprocidad donde se distingue un tipo de convivencia con beneficios

mutuos: Hechas esas precisiones, pasamos a describir el fenómeno que nos motiva, añadiendo que al final realizaremos una reflexión sobre estas interacciones.

Los rasgos más relevantes de la reciprocidad y las relaciones entre estos dos grupos los fundamentamos puntualmente como sigue:

- **Respeto mutuo de territorios.** Los lecos, decíamos, tienen sus enclaves en el margen sur del río Coroico, los que son destinados principalmente para el establecimiento de su núcleo poblacional y efectuar tareas agrícolas, aunque también sospechamos que su fin expreso fue la relación con el Ayllu Challana; al margen norte del río Coroico se levantan paralelamente la serranía de Silawara y la de Muchanes, ésta última considerablemente más extensa, espacio correspondiente al bosque de los lecos, donde efectuaban la caza y la recolección, por lo tanto les corresponde como territorio. Sin embargo, después de la Reforma Agraria y con la apertura de caminos se ha fomentado la colonización, y en la región las consecuencias han sido que los lecos hayan tenido que perder su bosque, problemática que la trataremos más abajo. Al contrario el Ayllu Challana nunca se extendió al margen norte del río Coroico, niquiera se conoce que individualmente alguna familia de los de Challana hayan convertidosé en colonizadores en las tierras de enfrente. El Ayllu tampoco codició los enclaves de los lecos, a pesar de la apertura de caminos que estimuló al traslado masivo de comunidades del Ayllu hacia la troncal caminera que une Caranavi con Guanay y que bordea el río Coroico, tal es el caso del nacimiento de Villa Florida constituida por pobladores de la antigua Puri, una tierra más alta que quedó abandonada y totalmente desvinculada. Demás está decir que los leco no hacen cacería en territorio Challana, pues hacia arriba los animales son más escasos, no así en la serranía de Silawara.

- **Intercambio de productos.** En el pasado el intercambio de productos ha sido más intenso en la región. Murra nos dice que los Lupaca se proveían de productos de tierras bajas en Larecacha. De hecho la proximidad entre los del Challana y los lecos ha tenido que ser propicio para el intercambio. En la actualidad esta dinámica se da en términos más difusos, si lo consideran desde la esfera no monetaria; pero todavía los leco recurren a los aymaras del Ayllu para aprovisionarse de coca, ya que ellos también realizan el piccheo, también adquieren los "engomados" (sacos de goma impermeabilizados con goma, producidos artesanalmente; la comunidad aymara Santa Rosa del Challana es especialista en esta producción), con estos sacos protegen los productos que transportan en las balsas, pero además les sirven para bogar por los ríos, encaramados y en una forma muy particular. Otro dato del intercambio es el hábito del consumo del maíz en la dieta de los lecos y en la elaboración de su chicha, el mejor maíz de la región se cultiva en las tierras más altas. Por su parte los aymaras saben que los lecos son buenos elaboradores del chocolate.

- **La navegación del río Coroico.** Otro dato importante para atender la relación de reciprocidad es la dependencia de los aymaras respecto a la navegación. Los "balseros" con anterioridad a la construcción de los caminos hacia recorridos desde Mapiiri hasta Puerto León, al sur de Caranavi, sobre el río Coroico, hasta donde llegaba la carretera en la década de los cincuenta. Hoy el trayecto Mapiiri Guanay-Rurenabaque toda vía se lo puede hacer en botes angostos y largos con motores fuera de borda, así como trayectos más reducidos en los ríos Tipuani, Challana y Coroico,

estos botes han sustituido a la balsa que otrora navegaban estos ríos. La balsa todavía sirve para cruzar el río Coroico, tanto a personas como a carga, pues la carretera está en la orilla opuesta a los territorios de los aymaras del Challana y a los de los lecos. En época de cosecha del arroz es cuando más se utiliza este medio y Trápiche Ponte se constituye en lugar de tránsito obligado donde confluyen todas las comunidades del Ayllu Challana productoras de arroz y que orientan su producto al mercado de Caranavi.

Un dato histórico importante, que nos ha dejado la recopilación de testimonios orales, es que el Ayllu Challana en el conflicto que tuvo con la hacienda Coscapa de propiedad de la familia Nuñez del Prado, ubicada en las cercanías de Zongo, cuando debido a la valoración de la goma la hacienda, quiso expropiar las tierras del Challana a los comunarios, el Ayllu cedió sus territorios del trópico a cambio de rifles, los cuales se internaron por los ríos, en las balsas que seguramente pertenecían a los lecos. Las armas permitieron a los aymaras del Challapana derrotar y diezmar al Batallón "Victoria", que se internó a los yungas, en la Batalla de Puri, uno de los únicos episodios de triunfo de la resistencia indígena frente al ejército que defendían las ambiciones de los hacendados que codiciaban la goma de Larecaja, demás está decir que la historia oficial y la del Ejército enterró este suceso que aún vive en la memoria del Ayllu Challana, de sus comunarios.

Estas alianzas, relaciones interétnicas y reciprocidades no podemos percibirlas únicamente desde las necesidades, desde los puros intereses materiales, evidentemente éstos son quizás la motivación básica entre pueblos diferentes lo advertimos para no caer en idealizaciones; sin embargo es innegable que el caso de los enclaves lecos en territorio de los aymaras de Challana muestra una ética política de comportamiento basado en una lógica de reciprocidad y complementaridad en términos más extensos. Es de lamentar que los lecos no hayan podido resistir una serie de fenómenos que atentaron la existencia misma de su cultura y de su población, así esta permeabilidad la vamos a entender recurriendo a la cita de algunos hechos históricos que modificaron profundamente las estructuras de la región y que deformaron la ecología y lo que es peor frustraron el normal desarrollo de un grupo humano como es el pueblo leco.

PROBLEMATICA ACTUAL DE LOS LECOS

En la época contemporánea una de las causas centrales para la deformación de la estructura de la región fue la explotación aurífera. Aramayo, uno de los tres "Varones del Estaño", había recibido como concesión en la parte de Tipuani, después de la Guerra del Chaco la extensión de 300.000 has. (FINOT y BAPTISTA, 1978); con la nacionalización de las minas del Estado si bien revirtió aquellos terrenos, muy pronto los entregó nuevamente a la empresa privada, esta vez a la South American Placers; que se instaló en territorio de los lecos, en Teoponte, y pronto empezó a dragar las playas del río Kaka dejando montones de material erosionado. El leco se vio en el dilema de abandonar su territorio o quedarse como barranquillero, es decir como buscador de oro entre los escombros que dejaba la draga o en pequeños socavones a la orilla del río. Con este suceso se acelera la descomposición de un pueblo.

A continuación, en los primeros años de la década de los sesenta surge el cooperativismo Minero en la región de Larecaja Tropical. Grupos de pobladores y mineros chicos constituyen organizaciones Cooperativas, las más antiguas a la fecha son las más prósperas y han

cobrado un carácter empresarial, que sin embargo conforman un grupo federativo con otras que son pobres y pequeñas. Estos si bien se los puede clasificar dentro de los intereses nacionales no han sido capaces de preservar su entorno, produciendo una serie de daños ecológicos irreparables: modificación del curso de los ríos, erosión de las tierras por el uso de maquinarias, desmonte, entre otras cosas. Estas cooperativas integraron en su seno a la población local, destruyendo la cultura, cuando no utilizan la fuerza de trabajo a través de una serie de mecanismos encubiertos de explotación ("representantes", "voluntarios"). Las formas de concesiones auríferas y la irracional manera de la explotación del mineral no ha respetado la tierra del campesino ni el territorio de los lecos, sus verdaderos dueños. Es también necesario decir, para no hacer críticas unilaterales, que alguna veces las escisiones internas en la vida comunitaria o el pragmatismo de sus dirigentes son el terreno fértil para hacer concertaciones que en el tiempo son desfavorables.

Con la entrada de los cooperativistas surge la red caminera en la región ellos son los verdaderos artífices de la construcción de caminos, pero que al construirse son estrategias integradas su orientación contribuyó a la deformación de la estructura. La explotación de la madera por empresas aserraderas en la serranía de Silawara y en la de los Muchanes ha creado una red de caminos vecinales que nisiquiera constan en los mapas oficiales. Así nosotros podemos afirmar que existe una vía paralela, detrás de la Serranía de Solawara, a la troncal que va de Guanay-Caranavi, de la que hablamos iría orientada de Teoponte a la Central de Colonias Santo Domingo, nosotros la caminamos en enero de 1988. Las rutas facilitaron el asentamiento de colonos espontáneos al margen norte del río Coroico y hacia el Alto Beni. Las serranías de Silawara hoy está parcelada en terrenos de 10 a 20 has., propiedad que tiene cada colono, y el antiguo bosque de los lecos se lo quema para habilitar tierras para el cultivo del arroz, por lo general. Esta colonización espontánea es directa responsabilidad del estado, cuya única acción al respecto es la fórmula burocrática de legalizar la posesión de la tierra.

Todos estos hechos han producido una situación que compromete seriamente la existencia de los lecos, que los está llevando a su extinción como grupo étnico y como cultura, la pérdida de su lengua ya casi se ha consumado; además la población que queda en Trapiche Ponte como en Quelequelera sufre una pobreza extrema y no ha podido crear estrategias posibles para una subsistencia, la pérdida de su bosque, la sustitución de la navegación por el transporte terrestre y su escasa experiencia agrícola los ha colocado en una situación difícil donde las opciones individuales y familiares, al margen de la comunidad, se dan con más frecuencia. La integración a la cultura aymara, al Ayllu Challana no se da, ya sea por la vía del restablecimiento o renovación de relaciones más sólidas o alianzas --si cabe la fórmula--, pues el Ayllu Challana también tiene sus propios que resolver. La creación de lazos de parentesco interétnico es más difícil, en nuestra estadía advertimos que no hay este tipo de uniones. Hay algún caso en que un joven del Challana se casó con una de los lecos, pero que se conocieron en las minas y normalmente se establecieron en los centros poblados.

Su pobreza se revela en imágenes típicas de las zonas rurales bolivianas: precariedad de la vivienda, desnutrición de la población, alta tasa de mortalidad infantil, poca perspectiva de años de vida; sin embargo creemos notable poner en cuestión dos problemáticas que merecen ser atacadas.

La primera es la enfermedad de la leishmaniasis, enfermedad viral que se transmite a través de la picadura de un mosquito. La leishmaniasis conocida en la región como la espundia se ha constituido como una frontera natural que aleja al hombre de la espesura del bosque. En la literatura, concretamente en la novela, sobre la región y la explotación de la goma y de la quina se hace referencia a este mal, sin que haya llamado mayormente la atención que merece el problema. El Instituto Boliviano de la Biología de la Altura (I.B.B.A.) recién en los anteriores años ha empezado a estudiar la cuestión, llegando a conclusiones importantes desde el punto de vista biomédico. Uno de los investigadores de este Instituto, que también participó como médico en una prospección petrolífera en la zona de Alto Beni, aledaña a la que nos interesa, verificó que de 300 obreros que participaron en aquel trabajo, alrededor de unos 200 contrajeron la enfermedad. Una de las causas para que no se haya tomado el problema desde el punto de vista social o desde la salud pública y el porque se lo a eludido parece ser el alto costo del tratamiento y la infraestructura que se requiere, lo cual consideramos una irresponsabilidad por parte de los organismos estatales pertinentes. (La droga indicada para la leishmaniasis es el glucantime, un tratamiento requiere por lo menos unas 50 ampollas, hay casos en que se recetan hasta 400, el costo de cada ampolla tiene el valor del \$us. 2.-). La población ha ensayado una serie de curas, pero no se conoce que ninguna se haya constituido como eficaz.

Un segundo problema vinculado a la salud es la picadura o mordedura del murciélago. Algunas familias como modo de prevención duerme con mecheros encendidos, para alejar en la noche a este animal. La forma más eficaz de prevenir puede ser el uso del mosquitero, costumbre muy poco difundida en las comunidades. Los murciélagos han proliferado en los socavones abandonados de donde se extrajo el oro, donde se constituyeron verdaderos criaderos; una promotora social que trabajó en la zona nos decía, con sentida reflexión, que aquello era el cobro que se tomaba la naturaleza por la depredación irracional efectuada, cobro que se lo hacía a quienes nunca se beneficiaron de esta riqueza minera. El peligro de la picadura es la posibilidad de contraer rabia, pero lo seguro es la pérdida de una buena cantidad de sangre, pues el animal al introducir sus dientes deja un anticoagulante y como lo hace cuando la persona esta dormida ésta apenas se da cuenta.

Con el trabajo hemos querido mostrar algunos de los elementos culturales presentes en la región, en especial la relación de los lecos con los aymaras del Challana, asimismo aunque de forma muy general expusimos la problemática existente, cuyo propósito no es otro que el generar una reflexión y toma de conciencia para solucionar los problemas y proteger no solamente la cultura y la ecología de la región, sino sobretudo proteger a la población para asegurarles una vida mejor con bienestar social y respeto de sus valores y su cosmovisión.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTI, Gregorio y MAYER, Enrique (comp).

1974 **RECIPROCIDAD E INTERCAMBIO EN LOS ANDES PERUANOS.**
Ed. I.E.P., Lima 360 P.

ALBO, Xavier et al.

1989 **PARA COMPRENDER LAS CULTURAS RURALES EN BOLIVIA.**
ed. Ministerio de Educación y Cultura, CIPCA. UNICEF. La Paz, 298 pgs.

FINOT, Enrique y BAPTISTA, Mariano

1978 **NUEVA HISTORIA DE BOLIVIA.** Ed. Gisbert, La Paz, 765 págs.

MURRA, John

1975 **FORMACIONES ECONOMICAS Y POLITICAS DEL MUNDO ANDINO.** Ed. I.E.P., Lima, 312 págs.

PLAZA, Pedro.

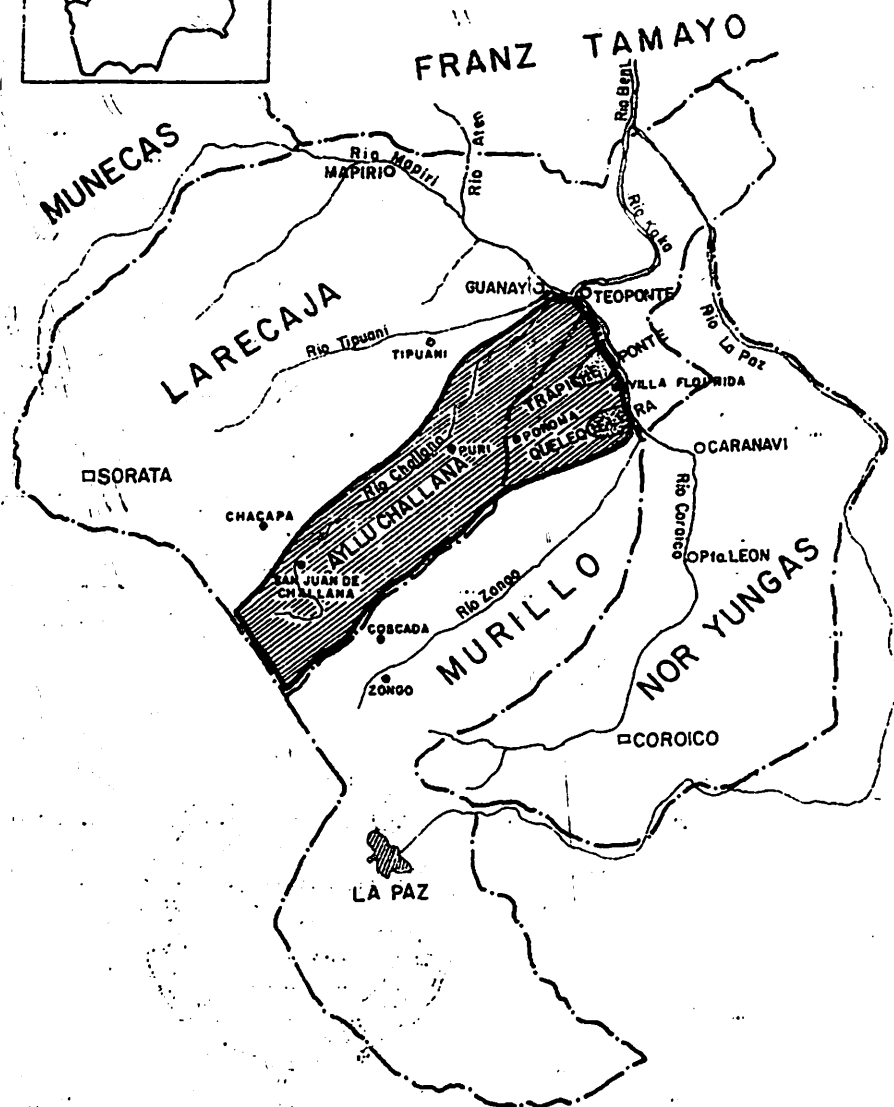
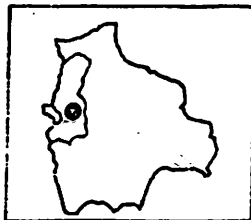
1985 **ETNIAS Y LENGUAS DE BOLIVIA.** Ed. Instituto Boliviano de la Cultura, La Paz, 288 págs.

SAIGNES, Thierry

1985 **LOS ANDES ORIENTALES.** Ed. CERES, Cochabamba.

UBICACION GEOGRAFICA: AYLLU CHALLANA, ENCLAVES LECOS

Bolivia - La Paz



SEMINARIO 2
ETNOLOGIA CONTEMPORANEA



LA SIEMBRA DE PAPA EN YANAMUYO

... Félix Condori Flores

Escribo estas verdades, la cultura de mi comunidad de mis experiencias en mi vivencia. A la memoria de mis abuelos y de mis padres que me enseñaron a querer a mi tierra.

Apenas era un niño, pero con la capacidad suficiente acumulado en el bagaje de mi existencia, mis recuerdos todas las vivencias alegres, emocionantes intensamente en mi comunidad de Yanamuyo.

Nací en el departamento de La Paz, en el centro y corazón de este departamento, la provincia Los Andes, en la comunidad de Yanamuyo. En la calma tierra de Los Andes donde se distinguen las tres comunidades, rodeado de escabrosas montañas que marchan hacia el futuro: la comunidad Yanamuyo Bajo, Yanamuyo Centro y Yanamuyo Alto en el cuál yo nací.

Estos días la comunidad es libre y tiene su independencia ideológica, libre como el cóndor de Los Andes que vuela libre....Yanamuyo es una comunidad con una historia y una rica herencia cultural de la que la comunidad se muestra legítimamente orgullosa, esta habitada lleno de nobles y trabajadores Aymaras.

Además como si esto no fuese suficiente, la naturaleza es imponderable, las bellas montañas variados donde crece la medicina natural como el paik'u, lampasu, pinu, itapallo, salvia, sillu que es maravilloso, etc., etc. Y aman a la naturaleza y respetan sus leyes, también cuentan con un lago allí están muchos preciosos aves que revolotean sobre el lago. Todo en una palabra se puede añadir tierra de las tardes de encanto, visto desde las montañas se ve el lago sagrado de los Incas que ha llegado ha hacer de ella, uno de los lugares turísticos más atractivos en la altiplanicie boliviana. Los visitantes quedan admirados, maravillados por la grandeza del hermoso lago azul, lago más alto del mundo, Isla del Sol, la Titicaca.

CONSIDERACION

Es bello y lleno de estudio el cultivo de la papa. Desde la antigüedad se conocía la existencia de diferentes variedades de papa por los Mayas, Toltecas, Aymaras, Quechuas y otros siendo su origen en Quollasuyo (hoy Bolivia).

La planta de papa se parece más a una madre, por el valor biológico y por la gran composición de proteína que posee, son buenas y más ricas entre las plantas. La importancia de la papa goza de excelentes calificativos en el campo de la nutrición humana, la papa para el

consumo humano en los actuales momentos es necesario para una alimentación balanceada y de consumo mayor en los exquisitos y variados platos; además de la papa elaboran el chuño, la tunta y esto sirve para la alimentación en las épocas posteriores preparando exquisitas viandas.

LA PREPARACION DE LA TIERRA

En tiempos de antaño con una conformidad consistía en labrar con el sencillo biris y no así ahora con las yuntas. Desde la llegada de los invasores adoptaron el arado egipcio tirado con bueyes.

Qhulli.- Consiste en la roturación del suelo en esta labor, emplean el arado rústico y el instruido toro para roturar grandes extensiones de tierra. A fines del mes de febrero cuando el suelo está bien remojado apto para el cultivo, lo roturan la tierra para que se mantenga húmeda en las tierras vírgenes llamadas "purumas". En días posteriores cae nevada o lluvia en el mes de (julio) aproximadamente comienza a respirar poco a poco y calienta el suelo roturado.

Kutiña.- Consiste en revolver el suelo roturado en muy importante nivelación del terreno, esta labor la realizan aproximadamente a fines de agosto, además es favorable un suelo suelto para la siembra de papa, porque los tubérculos desarrollan dentro de la tierra y las raíces necesitan espacio para obtener su alimento.

K'uphaña.- Este trabajo lo realizan después de "cutiña", consiste en deshacer los terrones que quedaron en el suelo. Ya concluida la preparación del terreno se va a dejar el abono natural "waru" al lugar fijado para la siembra.

Sata pacha.- Son etapas para la siembra, se distinguen tres principales etapas aproximadamente en estas etapas pueden acertar una buena producción de plantas para que tengan posibilidades de buena cosecha y así que florezca la agricultura.

Nayra pacha.- Es la primera etapa de la siembra y comienza la labor en la primera quincena del mes de septiembre cuya siembra en el mes de febrero llega al florecimiento.

Taypi pacha.- Es la segunda etapa de la siembra y la labor la realizan en el mes de octubre.

Khepha pacha.- Es la tercera y última etapa de la siembra, la labor la realizan a quincenas del mes de noviembre.

EL GRAN DIA DE ACONTECIMIENTO: ANTECEDENTES

En la cultura aymara es imponderable las costumbres ancestrales. La siembra de la papa inspira múltiples manifestaciones rituales y ceremoniales. Día de inauguración ritual de la siembra.- La comunidad de "Yanamuyo" tierra de los aymaras, en la calma tierra de los Andes; sale el sol radiante con los primeros brillos. Los habitantes se ven y se nota la alegría fraternal, engalanan aún más la admirable belleza en la vestimenta de los aymaras los Ju'lakatás, los Mallkus, Amautás y otros los que usan sus respectivas indumentarias. También sus esposas como las bellas doncellas lucen de colores encantadoras, las polleras de color rojo, verde y sus típicas "phullus" verdes, combinados de colores preciosos y

matizados que brillan como el sol. Considero una aclaración breve en ese día varias familias se dirigen hacia el lugar de la siembra, preparados y listos. Deben tener la siguiente condición: Alimentos, toros instruidos, accesorios, asnos para que carguen semilla, forraje, abono.

DESCRIPCION ORNAMENTAL DE LA YUNTA.- Un par de toros son instruidos muy bien, deben ser excelentes, el primer toro recibe el nombre de "Katuri" y es él primero en sostener el yugo, el segundo toro recibe el nombre de "Makatiri". Cada toro tiene su especialidad como "katuri", "Makatiri" y no puede ocupar otro puesto, si se lo cambia de puesto no marcha la yunta es decir hay ciertos defectos. En diferentes regiones la yunta lleva el siguiente adorno:

- a) La melena b) Banderilla c) Enjalma

Además estos tres elementos están a cargo de tres "Mallkus que se encargan de revisar a los yuntas sino llevan estos adornos se le cobra el respectivo aporte o multa, pagable en bebida.

- a) **La melena:** Es un pequeño tejido, lleva al frente de la cabeza del toro, tiene la siguiente característica: llevan varios colores combinados de diferentes colores de lanas que despiden brillos, unas perlas, espejos y borlas que adornan al borde del tejido.
- b) **Banderilla:** Son pequeñas banderas de varios colores igual que las flores de la papa, lleva bien asegurado en las astas.
- c) **Enjalma:** Es un tejido especial, lo puede hacer también el "tari" lleva en el lomo del toro y que tiene las siguientes características: en el tejido lleva varios adornos como el dinero, espejos, perlas y bellas borlas que adornan el borde del tejido; en verdad estos adornos tienen ciertos significados y representación. Las banderillas representan a las flores de papa. El espejo representa a la chacra y agua para que tenga reflejo igual que el espejo. El dinero representa a la papa, la producción de la papa es riqueza y la riqueza es el dinero.

LA INAUGURACION CEREMONIAL DE LA SIEMBRA

Ya llegado el momento y lugar determinado para la siembra, varias familias se unen para la "challa". Amontonan la semilla alrededor de ello, ch'allan, con el vino, alcohol, coca, y siguiendo el acto viene el "Akhulli", también comparten refrescos, como el delicioso "K'usa".

Piyus.- Es un sistema que realizan respetuosamente las personas de edad y de mayor experiencia. "Amauta" con el método ritual tradicional del pueblo aymara.

Del montón de semilla, bajan tres veces cuidadosamente en la mano a otro lugar "phuxtu", retirado o separado el pequeño montón seguidamente el pequeño montón de semilla lo bajan una semilla y le colocan en forma vertical, al norte con el nombre de "munta".

Seguidamente, debajo de la multa es decir al sur se coloca una semilla con el nombre de "Ch'uñu", entonces en el gráfico que indica correspondería a abajo. En efecto las dos semi-

llas que están arriba y abajo, la parte central o media queda vacío; en el gráfico indicaría, presente. Una vez realizado el método se continúa, del pequeño montón de semilla lo sacan par en par...

En forma horizontal a las dos semillas colocadas verticalmente, a sus respectivos lados izquierdo derecho, par en par en el gráfico correspondería pasado y futuro.

La persona indicada con paciencia en forma sucesiva con calma par en par termina.

De ese pequeño montón si se sobra una semilla o dos semillas, a cuyas semillas lo esperaban como esencial de la "ch'alla".

Si bien ha sobrado una sola semilla, esta ocupa el puesto central o medio que a quedado vacío anteriormente, esta recibe con el nombre de "Jatha". Concluido el acto, de las semillas colocadas en forma vertical se describe como munta, jatha, ch'uñu, correspondería arriba, presente abajo.

A la semilla que ocupo el espacio del centro o medio se le conoce con el nombre de "suri q'ayta" esto significa buen año de producción; si sobró dos semillas significa que la producción va ser regularmente. y sirve también a manera de pronóstico para el buen de producción.

En esa mañana llegado el momento de la siembra lo empieza un anciano de la comunidad, él es primero en salir el surco principal, el surco que se alargará una extensión en el cual posteriormente se vera flores multicolores de la papa.

Después asimismo prosiguen los yuntas uno detrás de uno y sacando el surco; detrás de la yunta va el "iluvi" depositando la semilla al interior del surco, detrás del "iluvi" va el abonero "ruanuri" él deposita el abono natural al interior del surco.

Las yuntas marchan surcando hasta cierta parte del terreno preparado, hay límite, después vuelven surcando, en ello ya no interviene el "iliri" "wanuri" mas bien tapando con tierra el surco que esta la semilla y el abono.

En esa mañana visto de lo lejos se ve un lugar maravilloso, por los brillos resplandecientes, la vestimenta de las personas, el aspecto ornamental de las yuntas.

En ese día de la siembra a horas diez descansan para alimentarse; al mismo tiempo descansar las yuntas después de un trabajo fuerte.

Lo conocen a esta hora con el nombre de (sarapacha).

La Mokora: En la mokora están los alimentos exquisitos como el pito de cañahua, el pito de trigo, el delicioso k'usa elaborado de la quinua, comparten todos el alimento, primeramente se sirven los que dirigen la yunta los representantes de la comunidad, los aboneros los que ponen la semilla y diferentes trabajadores.

Cada una de las familias intercambian el alimento todos se sirven con buen gusto, se sirven en bellos jarrros de barro hechos artísticamente con su cuchara hechas de madera. Al jarro

le ponen el líquido especial elaborados de productos como son los cereales k'usa y lo agregan el pito a gusto en forma muy espesa, para que quite la sed, el cansancio para recuperar las fuerzas y el buen sentimiento.

Hoy lo cambiaron de esos refrescos tradicionales, por líquido que contiene agua y azúcar y gas. En cuanto terminaron viene el "akhulli" y está presente la sagrada hoja de la coca, lo comen para sacar el jugo que tiene pero no se lo tragan.

De nuevo empieza la labor con más fuerza hacia el medio de la siembra. Llegado el medio día descansa, en primer lugar lo desatan a las yuntas del accesorio yugo y quedan libres los toros y se alimentan de su respectivo forraje e no falta el agua.

En ese medio día en general desde el niño hasta el último trabajador fianbran en grupo, por grupo, también se unen entre otras familias, lo comparten felices; terminado el fiambre, en la tarde continúan avanzando la siembra con mucha armonía, después el canal de desagüe que es importante.

Al finalizar la siembra desatan a las yuntas del accesorio yugo.

Del gran día de la siembra todos lo hacen el agradecimiento entre unos y otros por haber hecho tan lindo trabajo, conformes contentos del acontecer del día que ha pasado una vez más; luego la despedida hasta la próxima siembra y siempre con la esperanza de la buena producción y la espera de la "ch'alla" en el mes de febrero.

Qawaña: Esta labor consiste en aporcar, arrimar la tierra alrededor o cuello de la planta cuando la planta haya crecido moderadamente, es necesario para la formación del tubérculo dentro del suelo.

En este trabajo interviene la yunta empleando el arado rústico que es el principal en cubrir con la tierra a las plantas.

Isk'a anata: Es uno de los días del mes de febrero en el cual ese día lo "challan a la papa, también se lo conoce como carnaval, en este mes llega el florecimiento de las primeras papas o brevas. Este día se prepara cada familia para ir a la chacra con algunos elementos como mixtura, la serpentina para envolver a las plantas, lujma esta fruta lo llevan para depositar al surco y que madure igual que la lujma, la papa, el confite lo derraman en la chacra: Van acompañados de música tocan con alegría el pinquillo, la tarka y van bailando alegres, felices, chacra en chacra.

Una breve aclaración; en la antigüedad a la papa la envolvían con colores de lana, lo derramaban con pétalos de las flores.

Juira apthaphiña: Es la labor de cosechar en esa temporada, se recoge la papa empezando desde el 21 de marzo, quilla o qellampu hasta concluir la cosecha.

Palljaña: Consiste en la selección de las diferentes variedades de papa, en varias calidades para el comercio y el consumo. Y seleccionar las papas que resisten a la helada "Yuyphi" como ser luk'i, ajawiri, qamichu, ch'uqi phitu.

Además para su elaboración del chuño, la tunta.

Chhijllaña: Consiste en la clasificación de las papas.

a) papas que se deben pelar la cáscara, se lo considera como "munta" estas papas son:

1. Sani imilla
2. Jank'u munta
3. Chiiyara munta
4. Wila munta
5. Jank'u pala
6. Wila pala
7. Alga imilla

b) papas que no se debe pelar la cáscara, se lo considera como "khati" por lo que no se pela con cuchillo, estas papas son:

1. Ajhawiri
2. Phiñu
3. Jank'u phiñu
4. P'itiquilla
5. Jank'u imilla
6. Surimana o tultuña
7. Wila surimana
8. Ch'i'yara surimana
9. Qamichu
10. K'aysalla
11. Ch'uqi phitu
12. Jank'u ch'uqi phitu
13. Ch'i'yara ch'uqi phitu
14. Quini
15. Phoreja

c) Hay papas que son amargas que sirven para su elaboración del chuño.

Imaña: Consiste en conservar y se alarga durante cinco o seis meses para que se mantenga la gran composición de proteínas en silos semisubterráneos.

Piruras: Son sitios donde se depositan las papas, son pequeñas casas con ventanas para la ventilación en las que dejan un hueco para extraerlas para el consumo y necesidad.

En el interior están subdivididas en secciones para las diferentes variedades de papa en existencia antes de depositar al interior de las piruras se curan los daños que sufrió la piel de los tubérculos. Si esto no se realiza las papas se enferman, se dañan y pierde el jugo que tiene y es muy importante conservar papas certificadas.

En el interior de la pirura en las secciones primero se coloca la paja en el suelo después la papa, encima de nuevo cubriendo con paja y al último o sea encima de la paja con tierra.

LA ELABORACION DE LA TUNTA Y EL CHUÑO.

Hay papas que son buenas para su elaboración.

La tunta: Para su elaboración primero lo hay que tender en el suelo en tiempo de helada, durante el día amontonando lo hay que cubrir con la paja después se lo lleva al río. Se lo envuelve en paja carrizo o en paja brava dentro del agua.

Transcurrido un mes y una semana se lo saca del agua obteniendo la tunta de calidad de las papas luk'is, semilla esta que tiene cáscara azulado. De igual manera las papas ch'uqi phitu como kheni duran dentro del agua tres semanas.

El chuño: Se lo elabora del quyu la papa que rinde y es bueno para el chuño.

Se extiende la papa en el suelo durante la helada, casi de una semana es un producto deshidratado, entonces se lo comienza a pisar con los pies montón en montón "taquina", en si el producto poco a poco con el sol se va secando, después se lo recoge.

"...EL DRAMA DE LA EDUCACION RURAL" (Huancarani)

Mario Condori Nina

I. INTRODUCCION

No hay duda que todo padre de familia desea la mejor educación para su(s) hijo(s), en comparación a lo que él recibió en su infancia pero ese anhelo se traduce en una tragedia ante todo en las numerosas familias campesinas, tragedia, porque luego de tres, cuatro, cinco, etc. años de haber hecho estudiar al hijo son 'digamos así' obligados a acatar la ley del abandono escolar, el cual se constituye en el fin de una serie de sacrificios tanto del alumno como del padre de familia. En este sentido, se tiene como ejemplo algunos factores del drama educacional en la escuela de la comunidad de Huancarani que corresponde al núcleo Sanipaya¹

II. MAESTROS

A comienzos de una gestión escolar, dentro del círculo del Magisterio es común los cambios de escuela de parte de los maestros, este fenómeno trae como efecto el retraso del calendario escolar fijado desde el Ministerio de Educación y Cultura, a esto se agrega, los problemas internos en cada Dirección Escolar, así por ejemplo, en el Núcleo Sanipaya, para la presente gestión se creó una nueva Escuela Seccional en la Comunidad de Pucara, en razón de existir suficiente alumnado, anteriormente los alumnos de esa población asistían a la escuela de la Comunidad de Cuyupaya, pero a iniciativa de los padres de familia, se intentó obtener un nuevo ítem, para lo cual cumplieron con todos los requisitos emanados por la supervisora; pasaron los días y la Escuela de Pucara para fines del mes de mayo aún no tenía maestro, hasta esos momentos atendían como profesores dos jóvenes bachilleres y su alumnado se redujo de más de 50 a 20; cerca a las vacaciones invernales continuaba sin maestros normalistas, pese a que el supervisor² de la zona dijo en Palca (I.A.-V) que "Pucara tendrá su ítem, por méritos y como premio a la perseverancia", vertió esa opinión, porque los padres de familia se dirigían a la Supervisoría de Cochabamba. Casi cada semana y hasta permanecían por varios días; en una oportunidad un joven universitario pidió

¹ La Escuela Elizardo Pérez, es el Núcleo ubicado en la población de Sanipaya -Prov. Ayopaya del Dpto. de Cochabamba, cuenta con 6 Escuelas Seccionales, pertenece a la zona F de la Supervisoría de la Dirección Distrital de Educación Rural-Cochabamba.

² El Supervisor de la zona F es el profesor Héctor Camacho.

el cargo de la Escuela de Pucara en calidad de profesor interino³ al Supervisor y Director del núcleo, este último dijo.

Te podemos dar, pero tienes una desventaja, no tienes título de maestro normalista, allí en Cochabamba varios maestros están pidiendo trabajo, a ellos se les dará mayor preferencia.

Al respecto el profesor Teodomiro de la Fuente de la escuela de Huancarani opinó:

"Es cierto que existen muchos maestros que piden trabajo, pero acaso quieren venir o ir a lugares alejados?, esos quieren cerca de la ciudad".

A principios del mes de abril, del Núcleo Sanipaya se fueron dos profesores en busca de nueva ubicación, esos cargos quedaron vacantes hasta el 11 de junio, a una semana del inicio de las vacaciones invernales.

En el núcleo de Thamiani correspondiente también a la zona F, hasta fines del mes de abril las escuelas seccionales de Ch'usllunqueri, Matarani y Lirimani no tenían aún profesores, recién a partir de la segunda semana de mayo empezó en Ch'usllunqueri con una profesora quien se hizo cargo de los cursos 1ro., 2do. y 3ro.; en Lirimani igualmente pero en sistema privado y en Matarani -según informan a fines del mes de junio-, no empezó las clases a falta de profesor.

A este problema de la carencia de maestros y de la ubicación, se agrega las salidas⁴ de los profesores con motivo de cobrar el sueldo. Hasta la gestión anterior (89) el Director del núcleo Sanipaya profesor Cecilio Centellas, permitía la salida de dos semanas a cobrar el sueldo por dos meses de trabajo a cada profesor. Lo correcto es salir cada mes por el sueldo, pero sólo se trabaja tres semanas al mes, porque la salida dura una semana, en razón de que las movilidades sólo viajan de Palca a Cochabamba los días lunes y retornan el día miércoles o sábado, además, a fin de reducir los gastos en los viajes seguidos; ahora en el núcleo Sanipaya el Director se cambió y este profesor tiene otra política con respecto a las salidas "una semana de salida por dos meses de trabajo", a esta política del Director Luis Uriona hubieron opiniones de otros Directores, entre los más sobresalientes mencionaron:

- "¿acaso ganamos gran dinero?
- ése núcleo debe ser su empresa, por eso hace trabajar estrictamente".

3 Profesor interino, son profesores. que no tienen título normalista, pueden ejercer esos cargos, personas con Título de Bachiller como documento mínimo, quienes al cabo de tres años de trabajo tenían la posibilidad de rendir un examen en una Escuela Normal y obtener su título de Grado. Hoy en día ya no se permite a maestros interinos por disposición del gobierno, caso Cami.

4 Salidas, los profesores llaman salidas, cuando de su fuente de trabajo (comunidad-escuela) viajan a la ciudad de Cbba. a cobrar su sueldo o por otro motivo.

Al problema de salidas se agregan otros eventos inesperados como el sucedido a fines del mes de mayo y principios de junio, cuando varios profesores retornaron nuevamente a Cochabamba. luego de haber llegado de las dos semanas de salida:

"Llegué a Palca el día sábado y me encuentro con otro profesor de otros núcleos, ellos recibieron una carta de su Director en la cual decía, señores profesores llegó un circular de la Federación indicando que tendrán que hacerse presente en Cochabamba para el 2 de junio, con motivo de votar en las elecciones sindicales del Magisterio Rural, de no acatarse la presente circular, los infractores serán pasibles a 5 días de trabajo como multa. Los profesores enterados de la carta, al día siguiente retornaron (28-V) y Cochabamba y su sueldo sigue corriendo", dijo profesor. S. Rocha (Huanca).

Este problema de las salidas es a causa de los sueldos ínfimos que reciben del Gobierno Nacional. Según los propios maestros, el sueldo de un profesor de grado de 5ta. categoría es de Bs. 160.- mensuales. Existe otra categoría de profesor llamados interinos sin títulos, éstos reciben como sueldo Bs. 118.- con 10 ctvs., según afirma el Director del Sanipaya.

Ahora veamos- como algo paradójico- los sueldos del sistema privado en Escuelas Rurales. En opinión del profesor S. Rocha, "en privado debe cobrarse como sueldo mensual Bs. 150.-", pero en este sistema, es de acuerdo al Convenio que se establece entre el profesor interesado y los padres de familia, para lo cual existe dos modalidades: sueldo fijo por curso y por alumno. El primero, es cuando el profesor propone una cantidad determinada, por decir Bs. 200.- si el curso tiene 27 alumnos, cada padre de familia cancelará por hijo Bs. 7.40 mensual, pero existen 10 alumnos, cada padre de familia pagará por hijo Bs. 20.- El segundo es cuando el profesor propone que cada alumno cancele mensualmente, por ejemplo Bs. 10.-, entonces cuanto más alumnado más gana el profesor y cuanto menos alumnado menos será su sueldo.

Con respecto a los sueldos del sistema fiscal, la familia Huancareña y particularmente con la esperanza de que sus hijos sean algún día profesionales o al menos sepan leer y escribir correctamente, dan un apoyo a los maestros, con el incremento a sus sueldos y en la asistencia de productos alimenticios.

Como sobresueldo cada profesor recibe Bs. 2.- dos bolivianos mensual de cada padre de familia que corresponde al alumno de su curso, en calidad de cooperación. Sobre el origen del sobresueldo existe una versión:

Se copiaron del Chapare, antes dice que cuando había pichicata, los padres de familia tenían buena plata, por entonces no había profesores, si habían eran pocos, entonces en una asamblea decidieron colocar por cada alumno Bs. 5.- para el profesor por mes trabajo y como de aquí (Huanc.) van y vienen del Chaparé cada año, esas personas llegaron y decidieron aumentar a los profesores -por su escasez- a Bs. 2.- por alumno.- ahora esto ocurre en todas partes de Cochabamba "Dijo el sr. Víctor Huara."

Como decía don Víctor Huara, esto ocurre en todas partes, como en la región del Núcleo Thamiani, pero ahí un profesor fiscal o privado es incrementado su sueldo con \$us. 1 (un dólar) por día trabajado, esta colaboración es de parte del Gobierno de

Cooperación Italiano, para lo cual el maestro es controlado por los mismos padres de familia.

En cuanto a los productos alimenticios, la ayuda es de 1/2 arroba de papa por alumno y devolución del 50 % del precio de la carne de oveja y no de gallina. Tanto el sobresueldo y la ayuda con alimentos está bajo compromiso de acta.

A parte de ese compromiso, los alumnos por cariño a los profesores de vez en cuando les llevan algunos productos o frutas.

III. ALUMNOS

La ex-hacienda Huancarani no es una población que tiene sus viviendas agrupadas en un solo lugar, más propiamente con calles, debido a que en los pasados años, los hacendados no les permitían establecerse en grupos de familia.- a causa de ese hecho hoy en día las casas son dispersas a distancias que algunos alcanzan a los 100 m. y otros a más de 4.000 m. de escuela, por este motivo los alumnos se trasladan diariamente de lugares alejados como Link'o, Condepampa, K'asapata y del mismo Huancarani.

La escuela tiene registrado para la presente gestión 126 alumnos con cuatro niveles, Pre-básico y primero que está a cargo del profesor Teodomiro de la Fuente G.; Segundo básico que está a cargo de la profesora Narcisa Flores, y tercero y cuarto básico que está a cargo del profesor Segundo Rocha G., este último curso tiene alumnos que el año pasado estuvieron en el cuarto curso, la presente gestión -legalmente- les corresponde estar en quinto curso, pero por la falta de profesores siguen pasando esos alumnos en el nivel de cuarto curso, es el caso de los alumnos Carlos Estallani y Polonia Cortéz, es más, ni siquiera están registrados como alumnos regulares, sus padres les envían a fin de que no se olviden lo que aprendieron en años anteriores.

A la falta de maestros, se agrega el problema del avance de temas, particularmente para el profesor Rocha quién en anteriores años sólo llevaba el programa del tercer curso para todo el año, de esa manera los alumnos del cuarto curso, en lugar de incrementar sus conocimientos eran perjudicados con el avance de los mismos temas del año anterior. Para la presente gestión, a pedido de los padres de familia el profesor elaboró dos programas, pero en el proceso enseñanza-aprendizaje tienen muchas dificultades.

En los días hábiles de la semana, el frecuente problema que se presenta en la escuela, es el atraso de los alumnos en el ingreso a la primera hora de clases hasta que en algunos días sobrepasó el 50 %, lo cuál obliga a suspender el avance de temas, particularmente la primera hora de clases de la mañana.

El ingreso a la primera hora de clases es a las 9:00 AM; pero a las 8:30 AM toca la campana como advertencia a los alumnos para que se apresuren, pero el sonido de la campana no se oye en domicilios alejados como Link'o y Condepampa, esos alumnos tienen que recorrer distancias que pasan los 3.000 m. es más, varios de esos alumnos son de 1er. curso que cuenta con una edad promedio de 6 años a su vez están obligados a traer cargado en la espalda su comida para el medio día, por este motivo el Sr. Valentín Cabezas en Condepampa decía:

Estamos empezando a realizar los trámites, para que al año tengamos en Condepampa una escuela con un curso de primero; para nuestros hijos pequeños, es muy

lejos son casi 7 Kms. nosotros siempre llegamos hasta la escuela para las asambleas, etc. en poco más de una hora",... "bueno los alumnos de tercero y segundo, ellos son grandecitos, pueden seguir yendo unos cuantos años más".

Pese a que esos alumnos "ya grandecitos" como dice don Valentín, los atrasos son frecuentes.

En la época de la cosecha de papa (mayo), casi la mayoría de la población se traslada junto a su familia a la Loma, donde tienen sembrada papa y oca, durante ese período viven en Ch'ujllas⁵, la Loma no tiene buen clima, al menos en la época de invierno, es un terreno casi pelado de vegetación y solo abunda la paja. Algunos alumnos vienen a la escuela desde esas viviendas de Ch'ujllas, por ejemplo el alumno Saúl Correa, pese a tener su domicilio cerca de la escuela, está obligado ir a vivir junto a su familia en las Ch'ujllas; muchas veces él juntamente con Ninfa y Limbert Correa llegaron desde la Loma en 2 hrs. 30 minutos.

A este factor de distancia se agrega el factor de salud que acrecienta el atraso o (a) la inasistencia, así el 23 de mayo, tres alumnos de Condepampa (Limbert, Ninfa y Margarita) llegaron a las 11:30 AM., fueron interrogados y dijeron:

"Vinimos con despacio me dolió la cabeza y el estómago, por que comimos laqayo" (hablaron en quechua).

Con respecto a los alumnos de K'asapata el problema de atraso casi es similar, con la única diferencia, que su recorrido a la escuela es en forma ascendente. Por otro lado, existen alumnos que hacen lo posible por llegar a hora exacta, como el caso del alumno Mario Zambrana (1er. C), él vive en el cruce del camino Pucara-Huancarani a más de 4 Kms., pero existen otros alumnos que se atrasan viviendo a 400 m. de la escuela.

Otro factor para el atraso es la alimentación, el sr. padre de familia Mario Crespo que vive en el lugar de Puyto Sonqo de K'asapata decía:

"A veces mi hijo Marcos me hace renegar y por eso no lo mando a la escuela, pero siempre se atrasa hasta la Valeria, es que nosotros no alcanzamos, no cuece el almuerzo para esas hrs. acaso sin almorzar van a estar todo el día mis hijos; tengo reloj aún así no podemos levantar más temprano, día anterior trabajamos no estamos sentados; tampoco se escucha la campana hasta aquí abajo".

El trabajo que realizan antes de ir a la escuela es otro elemento más para el atraso, Marcos Crespo es uno de esos alumnos cuando el día 24-VI (como ejemplo) en la madrugada, su padre le mandó a la siembra de papa para que abra un desvío de agua y este sea regado. Igualmente el alumno Marcial Condori, cuando una mañana su padre vino a pedir excusas por el atraso de su hijo al profesor indicando que Marcial fue a la Loma, este alumno llegó pasados los 15 minutos de las 9:00 AM. y dijo:

⁵ Ch'ujllas, son viviendas construidas en la Loma temporalmente con material de leña y cubierto con paja, tienen la forma de un horno.

"Vacay kacharikuska profesor, wataj rini, pero mana tarinichu, maymanchus ripun; papaycha rinqa masqarij, willaniña"

Traducción:

"Mi vaca se había soltado profesor por eso amarrar fui, pero no encontré donde se habrá ido, mi papá ira a buscar, le avisé ya".

Los días sábados y domingos son considerados como días no hábiles según el calendario escolar, pero la actividad rural de los alumnos de Huancarani continúa desde las primeras horas de la mañana, por ejemplo, un día sábado la esposa del sr. Víctor Solíz ordenó a su hijo que haga su tarea (eran las 6:30 AM) porque tenía que ir a michir la vaca y luego comentó:

// "Kay wawasqa, ruasaj tareata nispalla librakunku trabajomanta"

Traducción:

"Haré mi tarea diciendo: no más se libran del trabajo"

No es el único caso, por ejemplo:

Sábado 26 de mayo la alumna Valeri Crespo fue a michir oveja:

"Por la mañana sobre una piedra de un río se quedó dormida, por ese motivo hoy está enferma, le duele el estómago y la cabeza y está muy débil", dijo su hermano un día lunes.

Un sábado a hrs. 7:30 AM., el alumno Marcos García cargado de su pequeño samay⁶ y su chamarra, se dirigía junto a su padre a la Loma, "mi hijo va a la Loma a michir los burros".

Martín Vargas, un día sábado con su hermano trabajaron con yunta en el terreno de papá; el domingo, pasteó oveja.

Ahora para las vacaciones invernales, algunos alumnos ya tenían programada sus actividades, otros ya lo ejecutaron, como el caso del alumno Víctor Huarachi el lunes 18 primer día de vacaciones ya fue a pastorear ovejas de otra persona; el alumno Saúl Correa para el miércoles y jueves de la primera semana de vacación tenía programado trabajar en el trigo y luego hacer barbecho, la alumna Lourdes Condori irá a la Loma a pastorear ovejas.

En cuanto a la alimentación, los alumnos que llegan de lugares alejados como de Conde-pampa y K'asapata, están obligados a traer su comida o samay para el medio día. Muchas veces algunos alumnos pequeños de pre-básico y primer curso traen su samay con más

6 Samay, es una palabra quechua, el significado en castellano es descanso o más propiamente suspiro o aliento, pero en Huancarani en su totalidad se entiende como "descanso-alimentarse" de cualquier producto cocido o fruta.

volumen que todos sus cuadernos, por esa razón apenas se desplazan al venir a la escuela, lo cual les obliga a un descanso en el trayecto, resultado de ese hecho, es el atraso.

Generalmente el samay de los alumnos es de mote de maíz en granel y rara vez en mazorcas de choclo; la alimentación está de acuerdo a la época de la cosecha de un determinado producto, en la cosecha de papa y oca, varios alumnos intercalan su alimentación con papa wayk'u u oca phuti; sobre esos alimentos básicos los padres pudiendo envían a sus hijos mas una o dos unidades de pan de trigo o frutas, pero cabe reiterar que el alimento común de casi todos los alumnos y durante todo el año es el mote de maíz. Servirse el alimento en grupo de zona o familiar es una costumbre entre los alumnos.

IV. PEDAGOGIA

Desde hace varios años atrás es muy discutida la cuestión del idioma en la Educación Rural de nuestro país, desde luego es una apreciación muy acertada, pero el alumno necesita maestro! no interesa si es normalista, Interino o si sabe hablar el idioma materno o no; por esta razón en el proceso Enseñanza-aprendizaje, existe muchos altibajos.

Idioma

"Martín abre la puerta y diles que no toquen, entrarán luego de un rato", dijo el profesor en castellano".

Martín y los demás alumnos se miraron unos a otros, no entendieron nada; el profesor volvió a repetir, y nada; entonces recién nuevamente el profesor habló en quechua y Martín entendió igualmente los demás.

"Don Celestino Mamani C., es padre de dos alumnos, en la familia nadie habla castellano, sus hijos tienen muchas dificultades para estudiar en ese idioma, ellos son netos quechuas", dijo el profesor suplente M. Condori N.; de segundo curso.

Estos testimonios muestran la importancia del idioma materno para la relación alumno-maestro y sobre todo en el proceso pedagógico.

El maestro que tiene como obstáculo el idioma materno, se hace difícil cumplir su función correctamente, más que todo cuando tiene a su cargo el 1er. y 2do. curso básico, esos alumnos tienen, más contacto con sus padres y hermanos y no saben otro idioma mas que el quechua; mientras que a partir del 3er. curso ya tienen mas relación con personas ajenas a la familia y debido a su edad avanzada logran captar algunas palabras del castellano, entonces la comunicación maestro-alumno ya es más comprensible. En una experiencia del maestro Condori, cuando pasó clases con alumnos del 4to. 5to. básico, tenía la facilidad de explicar sus lecciones pese a que el 90 % (aproximado) de esos alumnos sólo hablan y entendían el quechua, pero existían uno o dos alumnos que también hablaban el castellano, en momentos de emergencia el maestro recurría a esos alumnos pidiéndoles que explicaran a sus compañeros en quechua o bien se les tradujera algunas palabras. Estas pequeñas ventajas no existen en los cursos de segundo, primero y pre-básico, desde luego existe si quiera un alumno que entiende mínimamente el castellano, tal el caso de la alumna Norma Estallani de segundo curso.

El profesor M. Condori, pese a entender y hablar lo necesario el idioma quechua cuenta su experiencia en clases:

Lenguaje

"La explicación en castellano no dio mucho fruto, en razón de que la mayoría no entendía el castellano y la minoría muy poco, por este motivo tuve que explicar lo que es nombre propio y común en quechua, rodeando esos términos con varios ejemplos en quechua y con objetos de lugar; en principio me fue difícil, pero luego me fue bien, por ejemplo, comencé a explicar en quechua el nombre común de perro y yo decía algo, los alumnos entendieron y de paso realicé un dibujo en la pizarra, lo mismo con lo del árbol, yo decía sach'a al árbol que estaba afuera, los alumnos decían ch'ilijchi, eso era nombre propio y así aprendieron bien la lección".

/ Matemáticas

"Luego de la explicación de la suma saqué a cada alumno a la pizarra para que resolviera cada ejercicio, la mayoría pudo, pero me encontré con un caso particular, se trataba de la Alumna Ninfa Correa, ella no pudo sumar el siguiente ejercicio:

$$2 + 3 + 4 = 9$$

//

///

////

sumar todo

Yupana tukuynin chanta churana

Kay 9 Kayman y chay sumaj

(explicación)

Borré los palitos o rayitas y el resultado, luego le dije qué resolviera ella sola y ocurrió lo siguiente:

Hacía varias rayitas, que yo no me explicaba hasta ese momento, era el mismo ejercicio que enseñé momentos antes y me enteró que la alumna, sabía contar los números naturales 1. 2. 3, etc. Pero no sabía -hablando con rayitas- ¿Cuántas rayitas corresponde por ejemplo al número 1? ¿Cuántas rayitas debe hacerse con el número 2? y así sucesivamente; en el ejercicio..

$$2 + 3 + 4 =$$

Yo coloqué

// rayitas para 2

/// rayitas para 3

//// rayitas para 4

Pero ella colocaba:

Para 2

////

Para 3

/////

Para 4

///

etc.

entonces le digo que contara en su idioma quechua, y contó

/ UJ

// ISKAY

/// KINSA

//// TAWA

///// PISQA

///// SOJTA

Luego le pregunté: - Kaywiskayman, maskha rayitas huanki
 respondió y escribió: ajina //
 pregunté: - Kaywanri, kinsa.
 respondió: ajina ///
 luego dije: / uj, kay castellanopi nina uno 1
 // iskay, kay castellanopi nina dos 2
 /// kinsa, kay castellanopi nina tres 3

etc., y así sucesivamente, recién la niña pudo resolver sus ejercicios.

Matemáticas

Empecé a explicar en quechua la lección y cómo debería hacerse los ejercicios; me era difícil encontrar ese momento la traducción del castellano al quechua de:

E Pertenece a
 ε No pertenece a

Es más, les decía que E es un símbolo, ¿Qué será símbolo para ellos?, si no saben siquiera lo que significa en quechua y pero en castellano!, de mucho explicar sin sentido, pese a que pocos alumnos ya entendieron, encontré la traducción casi adecuada!

E Pertenece a Paypata
 ε No pertenece a Mana paypatachu

Música

"Los alumnos de 2do. curso en la clase de música, al ser enseñados una canción del conjunto los Kjarkas, aprendieron fácilmente la primera estrofa del tema "Surimana", por que esta estrofa es cantada en quechua, idioma que los alumnos hablan perfectamente.

SURIMANA

Waqya putipi saqerparirqani
 ama ripuychu waqaspa niwarqa
 sapa paqarin yuyaripa kani
 yuyaripa sonqoypis waqarin. (bis)

Hay yo no quiero saber de tu olvido
 hay no quisiera saber de tu olvido
 acaso piensas que no estoy contigo
 deja tu orgullo y ándate conmigo. (bis)

Quiero tenerte.....etc.

Luego de pasar la segunda estrofa les fue difícil captar y memorizar, porque es en castellano, tampoco pudieron en posterior clase; pero la primera estrofa ya la cantaban al retirarse a sus casa y cuando pasteaban sus animales"

Con estos ejemplos cualquiera puede imaginarse lo que ocurría con un profesor que no sabe hablar el quechua, esto sucedió les tocó vivir alumnos del segundo curso del año pasado y el segundo de esta gestión cuando se hacía cargo la profesora de grado Narcisa Flores, según informó su esposo, ella no sabe hablar quechua, pese a que en años anteriores trabajaron en poblaciones, como el Chapare y el mismo Huancarani. Razón tenían los alumnos del actual segundo curso es decir:

mana niunaycuchy pasayta chay profesorawan, mana yachachinchu sumajta; tuta-manta yaykumun cursoman, chanta kutimun recreo q'allkitapi; qowayku tareata pizar-rrompi, chanta ¡copiankichej! nispa llojsipun, chanta kutimun 12 horasta", dijeron los
// alumnos, Marcos y Valeri Crespo.

Traducción

"No queremos pasar con esa profesora, no enseña bien, en la mañana entra al curso, después regresa cerca al recreo nos da tarea en la pizarra después ¡anda copearl, diciendo se sale, luego regresa a las 12 horas."

Una mañana el profesor Condori propuso a los alumnos, que el no hablaría más en quechua y tampoco permitiría a los alumnos hablar en ese idioma, la reacción de los alumnos no se dejó esperar y protestaron:

- Imarayku profesor!
- Chay mana walejchu!,
- quechuallapi parlay a profesor,
- imarayku mana munankichu, etc.

En la escuela de Huancarani, dos de los maestros no tienen ningún problema, ambos hablan el quechua perfectamente, en sus clases mayormente hablan el quechua, haciendo el esfuerzo necesario para que los alumnos entiendan la lección, a esta actitud ponderable de los profesores, paradójicamente surgen dos opiniones de dos padres de familia:

"El profesor Rocha, en sus clases enseña hablando quechua, por que eso no más sabe, nosotros -al menos yo, dijo- quiero que enseñe las lecciones hablando en castellano, así para que aprendan bien nuestros hijos", dijo Walter Vargas.

La misma opinión tuvo el sr. Celestino Mamani C.

V. PADRES DE FAMILIA

Aparte de la cooperación de alimentos y los sobresueldos que otorgan los padres de familia a los maestros, estos velan por el progreso de la escuela tratando de adquirir muebles tanto para las aulas como para los profesores.

En Huancarani la escuela tiene dos terrenos a parte de su ubicación, el primero está ubicado cerca de la escuela, ahí los padres de familia siembran variedad de verduras para el consumo de los maestros y el otro está cerca del lugar llamado Wilka pujio, a más de 600 m. de distancia de la escuela, ahí también los padres de familia siembran maíz y papa, y luego lo cosechan, de ese producto obtienen dinero, con lo cual adquieren pupitres y otros bienes. A muchos padres de familia estas actividades duplica sus quehaceres agrícolas del día, más cuando una pareja de esposos tiene pocos hijos y pequeños, pero no es sorprendente encontrar familias con más de cinco miembros por ejemplo la familia Crespo compone de 11 miembros, 3 hijos varones viven en Cochabamba y 6 hijos en Huancarani más la pareja de esposos, 3 de esos 6 hijos estudian en el ciclo básico, los otros 3 menores están debajo de los 3 años de edad, la familia de Ramón Mamani cuenta con 5 hijos, 2 están en la escuela de Huancarani y 1 en Palca, atender a esa numerosa familia es un sacrificio pero compartido, los hijos generalmente se encargan de michir⁷ los animales y otros pequeños trabajos, la madre se ocupa de preparar los alimentos y las actividades del padre se centran en la agricultura.

Para la obtención de algún material escolar o artículo de consumo necesarios, tiene que dirigirse desde Huancarani hasta Palca en un recorrido que dura más de 4 hrs. con animal de carga, llevan productos de papa y maíz principalmente cuyos productos son comprados por los rescatis de Cochabamba y Oruro ante todo. Muchas veces escasea la cosecha de papa o maíz y no alcanza ni para el consumo familiar, entonces por necesidad llevan leña para vender a la capital Palca, por ejemplo el padre de los alumnos Marcial y Lourdes Condori, quién aún no había cancelado las inscripciones, por cumplir llevó una carga de leña en un caballo, en Palca lo vendió a un propietario de una pensión, dicho sr. le dijo que descargara y enseguida lo pagaría, el padre de familia lo descargó y lo metió dentro de la pensión, luego el dueño le pagó Bs. 3 (Sus l) y no quiso aumentar; para tener Bs. 3.- ese padre de familia tuvo que cortar leña en el monte durante más de 2 hrs., recorrió más de 10 Kms. a pie y regresó la misma distancia cuesta arriba; con los Bs. 3.- compró coca, cigarrillo k'uyuna, una pieza de sal (adobe), panes y fósforos, para tener esos víveres necesarios empleó todo el día y estaba sin almorzar y tampoco tenía samay.

Los padres de familia, con todos esos sacrificios que se les presenta no pierden la esperanza de seguir incrementando sus conocimientos, algunos sugieren a los maestros que exista clases para los mayores en horario nocturno, para tal efecto comprarían lámparas, esta actividad se piensa realizar, porque muchas veces -según cuentan- se encuentran en dificultades cuando sus hijos les piden alguna ayuda para resolver algún ejercicio de matemáticas u otras materias.

VI. ABANDONO

Ya habíamos hecho mención, de que el abandono escolar es el final de una serie de sacrificios a causa de la influencia del medio social y particularmente económico; económico por que la producción no abastece a las necesidades cada vez más amplias y peor cuando es una familia numerosa, y social por la influencia de amigos que se encuentran en la ciudad, Germán Centellas es uno de esos alumnos que dejó la escuela por esos motivos, el dijo:

⁷ Michir; es una palabra quechua que significa pastear animales (ovejas, vacas, etc.).

"Mis padres me hicieron estudiar bien hasta el 5to. curso luego ya no podían, entonces tenían un familiar en la provincia Inquisive-La Paz, ahí me llevaron y yo tenía problemas con el idioma, hablaban castellano y aymara, para mí era un poco difícil, ese año vencí apenas, por ese motivo del idioma me regresé a Palca, aquí seguía estudiando, ya era jovencito apenas estudiaba, me hacía falta hasta un poco de cosas sufriendo en vano, por ese motivo dejé la escuela, le seguí, llegamos al Chapare para mí toda una desilusión, no había trabajo, tenía que quedarme ya me había escapado; desde esa vez ya no he vuelto a pisar la escuela".

La sra. Miguelina de Huarachi lamenta de su hija:

"mi hija Margarita estudió hasta el 2do. curso en Huac. luego se fue a Cochabamba, incitado (simi sat'i) por sus amigas, ella ya tenía 15 años, a esa edad le daba vergüenza ir a la escuela, ya era grande y fue su edad lo que más le obligó a dejar la escuela; ahora ella llega una vez al año, la última vez vino vestida de falda; la primera bió su libreta de 2do. curso; eso era a medio año cuando ni siquiera recibe que está ganando bien su sueldo está llegando hasta los Bs. 100.-, ella trabaja como wawera (niñera). Cuando llegó la última vez, se molestaba cocinar con leña". (habló en quechua).

Al respecto de todo esto, don Víctor Huara oriundo de Huancarani, cuenta:

"muchos alumnos continuaron la escuela hasta el 3er. curso, luego sus papás, los lleva a Palca u otra población o a la ciudad, ahí los dejan estudiando, cada vez los va a visitar llevando productos y plata, pero como ya son jovencitos se van al cuartel, y sus padres no saben nada, llegan diciendo 'no parece se habrá escapado', salen del cuartel recién a matrimoniarse, ya no piensan en estudiar; ¡el estudio los emputa!".

Es cierto, en una de las escuelas de Palca "José Miguel Lanza" existe 30 alumnos de Huancarani en la presente gestión, ellos viven en casas alquiladas; los días domingos sus padres van a visitarlos o de lo contrario los alumnos los días viernes por la tarde retornan a Huancarani, el sábado ayudan trabajando o michiendo animales, domingo por la tarde recién retornan a Palca.

VII. CONCLUSIONES

Lo cierto es, que el crecimiento de la población escolar y el progreso es un hecho inevitable. El drama de la educación -al menos en la comunidad de Huancarani- comienza en los padres de familia, porque cae sobre sus espaldas toda la responsabilidad y el sacrificio para la mantención de la escuela; en segundo lugar y fuertemente afectado a la vez inocentemente; es el alumno. Los maestros, la naturaleza y las autoridades educativas son una carga de peso más, sobre el drama de la educación rural.

"LA CUESTION DEL OTRO" O DE LA DIFERENCIA EN LO EDUCATIVO

(Un problema Introdutorio fundamental)

Univ. Carlos Eduardo Cox Hoyos

".....No podemos decir que esto es malo y lo otro bueno; todo lo que nos rodea, nos enseña. LA VIDA NOS ENSEÑA A VIVIR BIEN". (1)

I. INTRODUCCION

El trabajo que aquí se presenta, tiene la intención -como su título bien lo indica- de plantear un problema introductorio -que sostenemos es FUNDAMENTAL- para el tratamiento de la problemática educativa en una sociedad heterogénea, diversa y "abigarrada" (como propone Zavaleta) como lo es la nuestra.

Sostenemos que "la cuestión del otro" es fundamental porque la realidad la muestra como el punto de encuentro en el que convergen, surgen o atraviesan un sin número de problemáticas que se presentan impregnadas de "la cuestión del otro" ya sea en su negación o afirmación (que son dos formas de plantear su presencia).

"La cuestión del otro" o de la diferencia - como la entendemos aquí - trata (como señala T, Todorov) "..... del descubrimiento que el YO hace del OTRO. El tema es inmenso ... Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, -DARSE CUENTA QUE NO SOMOS UNA SUBSTANCIA HOMOGÉNEA, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo; yo es otro. pero los otros también son yos: proyectos como yo, que sólo mi punto de vista, para el cual todos están-ALLI y sólo yo estoy AQUI, separa y distingue verdaderamente de mi ..." (mayúsculas nuestras) (2) . Esta heterogeneidad, o mejor dicho diversidad, que se fundamenta en "la cuestión del otro" es el hilo conductor que alienta y alimenta el conjunto de reflexiones en torno de lo educativo que aquí se plantean.

Para argumentar esta problemática de la alteridad nos hemos basado en las obras de Todorov: "La conquista de América" (la cuestión del otro) y de Albert Einstein: "El principio de la relatividad" en una lectura mas social e histórica que física, propuesta por José Ortega y Gasset : " El sentido histórico de la teoría de Einstein" en "El tema de nuestro tiempo" (Ver bibliografía adjunta)

Finalmente se plantearán algunas reflexiones referentes al problema de la diferencia o de "la cuestión del otro" al interior de lo educativo con el interés de señalar que es fundamental encarar la problemática educativa en nuestra realidad diversa y "abigarrada" - como ya dijimos - bajo los términos de la existencia de VARIAS CONCEPCIONES de lo educativo mismo, DIFERENCIA que NO ES sólo de tal o cual método o técnica educativa, sino que es, de concepción (que es lo que da sentido a lo educativo y a éste, dentro el conjunto total de la "realidad humano-social". (3).

Por otra parte y para terminar esta breve introducción; cabe aclarar que el presente trabajo es parte de una investigación que se está llevando adelante con el objetivo de presentar una tesis para optar el grado de Licenciatura en Ciencias de la Educación en la Universidad Mayor de San Andrés de la ciudad de La Paz.

II. ALBERT EINSTEIN: "EL PRINCIPIO DE LA RELATIVIDAD". UN PUNTO DE ENCUENTRO CON "LA CUESTION DEL OTRO"

Vincular la teoría general de la relatividad de Albert Einstein con la reflexión de las ciencias humanas y sociales es tarea que se ha venido llevando adelante en el presente siglo. Aquí nos remitimos al trabajo propuesto por José Ortega y Gasset; "El sentido histórico de la teoría de Einstein".

Ortega y Gasset al reflexionar en torno de la teoría general de la relatividad propone dos ideas cercanas a "la cuestión del otro" que aquí tratamos.

"La teoría de Einstein es una MARAVILLOSA JUSTIFICACION DE LA MULTIPLICIDAD Y ARMONICA DE TODOS LOS PUNTOS DE VISTA. Amplíese esta idea a lo moral y a lo estético, y se tendrá una NUEVA MANERA de sentir la historia y la vida." (mayúsculas nuestras) (4).

Y llega a decir más:

"... En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de enfrentamiento con el cosmos equivalentes al nuestro. Hay una perspectiva china TAN JUSTIFICADA como la perspectiva occidental." (mayúsculas nuestras) (5).

Pero ¿Cómo se argumenta en la teoría general de la relatividad esta "justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista"? precisamente - y saliendo de los marcos estrictos de la Física - por lo que Ortega y Gasset llama "perspectivismo", es decir, "...que una de las cualidades propias a la realidad consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso modo para ser vista dentro uno u otro lugar. Espacio y tiempo son los ingredientes objetivos de la perspectiva física, y es natural que varíen según el punto de vista." (6) En pocas palabras se puede resumir en que:

"LA PERSPECTIVA ES EL ORDEN Y FORMA QUE LA REALIDAD TOMA PARA EL QUE LA CONTEMPLA...." (mayúsculas nuestras) (7)

Salvando esta propuesta del subjetivismo y del absolutismo respecto que el conocimiento es; o una creación propia y única del sujeto o que el objeto de conocimiento es tan absoluto

en sí que el sujeto nunca puede llegar a conocerlo en su plenitud. Pues bien; resulta que ni lo uno ni lo otro, porque "...La apariencia es una cualidad objetiva de lo real, es una respuesta a un sujeto. Esta respuesta es además, DIFERENTE según sea el lugar desde que mira. Véase como la perspectiva, el punto de vista, adquieren un valor objetivo, mientras hasta ahora se los consideraba como deformaciones que el sujeto imponía a la realidad...." (mayúsculas nuestras) (8). Por otra parte resulta que: "...Para ser absoluto, el espacio tiene que dejar de ser real - espacio lleno de cosas - y convertirse en una abstracción." (9)

Ahora bien; si la posibilidad real de conocer no se encuentra ni en el sujeto ni en el objeto sino en la relación que entre ambos se establece. "La cuestión del otro" o "del descubrimiento que el Yo hace del OTRO" es también relativa a un sin número de relaciones que se establecen; más aún cuando se habla no solo de la relación sujeto-objeto de conocimiento. Sino del YO y el OTRO. Este complejo del tema trataremos de dibujarlo en el siguiente punto.

III. LA CUESTION DEL OTRO." CONSIDERACIONES DESDE EL TRABAJO DE TZVETAN TODOROV"

"La cuestión del otro" trata como ya dijimos -"del descubrimiento que el Yo hace del OTRO"- Pero...¿En qué consiste precisamente este "descubrimiento"? Para hablar del tema haremos nuestras las propuestas de Tzvetan Todorov en su obra citada.

a.- "Tipología de las relaciones con el otro".- "La cuestión del otro" o la problemática de la alteridad", se la puede ubicar en "tres ejes o planos."

"... Primero hay un juicio de valor (UN PLANO NO AXIOLOGICO); el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero....es mi igual o es inferior a mi (ya que por lo general, y eso es obvio, yo soy bueno, y me estimo....) En segundo lugar, está la acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el otro (UN PLANO PRAXEOLOGICO): adopto los valores del otro, me identifico con él; entre la sumisión del otro y la sumisión al otro hay- un tercer punto, que es la neutralidad- o indiferencia. En tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del otro (éste sería UN PLANO EPISTEMICO); evidentemente no hay aquí ningún absoluto, sino una gradación infinita entre los estados de conocimiento menos o más elevados.

Claro que existen relaciones y afinidades entre estos tres planos, pero no hay ninguna implicación rigurosa; por lo tanto, no se puede reducir uno a otro; ni se puede prever uno a partir del otro, ..." (mayúsculas nuestras) (10).

A continuación Todorov realiza un excelente trabajo identificando estos "tres ejes" del desarrollo de "la problemática de la alteridad" en la conquista de América. Ahí se muestran las varias posibilidades propuestas por la misma realidad; es así que se conoce o se busca "conocer al otro" (PLANO EPISTEMICO) - en este caso los indios de la llamada América - para "asimilarlos" (PLANO PRAXEOLOGICO) al "YO" -en este caso los españoles- es el caso del Franciscano Diego de Landa. Por otra parte (siguiendo a Todorov) en el PLANO PRAXEOLOGICO se señalan dos ejemplos altamente ejemplificadores -valga la redundancia- El de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, quien por situaciones de un naufragio se encuentra exigido a vivir entre los indios con los cuales no ve otra alternativa que "identificarse" con ellos; pero luego -DESPUES DE OCHO AÑOS- al reencontrarse con los españoles esta vi-

vencia- que es también un "conocimiento del otro"; PLANO EPISTEMICO- posibilita precisamente o mejor dicho facilita aún más la actitud "asimilacionista" de los españoles para con los indios. El segundo ejemplo, es el de Gonzalo Guerrero; trata de una "identificación completa" -lengua, religión, costumbres, etc.- e incluso se sugiere la posibilidad de que Guerrero haya peleado a lado de los indios en contra de las guerras de conquista de los españoles. Finalmente en el PLANO AXIOLOGICO el ejemplo propuesto es del Sacerdote Juan Ginés de Sepúlveda, quien guiado por su fe religiosa cristiana al ver la práctica del sacrificio humano entre los indios no tiene otro argumento que esgrimir que el que los indios son "salvajes" -categoría de la ciencia social dentro del evolucionismo europeo- y por lo tanto son inferiores humana y religiosamente respecto de los españoles. (11).

Para finalizar el presente punto y para mostrar aún más su complejidad es bueno tener presente la siguiente cita del autor

"... Las Casas conoce a los indios menos bien que Cortéz, y los quiere más; pero los dos se encuentran en su política común de asimilación. El conocimiento no implica el amor, ni a la inversa; y ninguno de los dos implica por la identificación con el otro, ni es implicado por ella.

Conquistar, amar y conocer son comportamientos autónomos y en cierta forma elementales (hemos visto que el descubrir se refiere más a las tierras que a los hombres; respecto a éstos, la actitud de Colón se puede describir en términos enteramente negativos: no ama, no conoce y no se identifica)." (12).

b.- "Comprender, tomar y destruir = comunicación, colonialismo y esclavismo". Aquí lo que se quiere desarrollar es precisamente la experiencia "del otro" en las guerras de conquista de América. Esta lo que Todorov denomina como "la paradoja de la comprensión que - mata".

"Cortéz relativamente bien el mundo azteca que se descubre ante sus ojos, ciertamente mejor de lo que Moctezuma entiende las realidades españolas. Y sin embargo esta comprensión superior no impide que los conquistadores destruyan las civilización y la sociedad mexicana; muy por el contrario, uno tiene la impresión de que justamente gracias a ella se hace posible la destrucción. Hay allí un encadenamiento aterrador, en el que comprender lleva a tomar y tomar a destruir, encadenamiento cuyo carácter ineludible se antoja cuestionar. ¿No debería la comprensión correr parejas con la simpatía? y más aún, el deseo de tomar, de enriquecerse a expensas del otro, ¿no debería llevar a querer preservar a ese otro, fuente potencial de riquezas?" (13)

Se afirma aún más respecto de la relación de los españoles y "lo otro":

"...no sólo los españoles comprendían bastante bien a los aztecas, sino que, además los admiraban. Y sin embargo, los aniquilaron; ¿por qué?. " (14)

Este ¿por qué? retumba aún mucho más grande aquí en Las Américas. La respuesta que Todorov señala que es precisamente por "...el deseo de hacerse rico y la pulsión de dominio, esas dos formas de aspirar el poder, motivan el comportamiento de los españoles; pero también está condicionado por la idea que tienen de los indios, idea según la cual éstos son

inferiores, en otras palabras, están a la mitad del camino entre los hombres y los animales. SIN ESTA PREMISA EXISTENCIAL, LA DESTRUCCION NO HUBIERA PODIDO OCURRIR." (Mayúsculas nuestras) (15)

Ahora bien, resulta que esta actitud de 'comprender, tomar y destruir se equipara -siguiendo a Todorov- a otra tríada de "comunicación, colonialismo y esclavismo". Pues encontramos que, el esclavismo "...reduce al otro a nivel de objeto..." y el colonialismo"... le considera como un sujeto capaz de producir objetos que uno poseerá..." De lo que se derivan otras dos conclusiones: "...La primera es que hay que mantener al sujeto "intermedio" precisamente en ese papel de sujeto productor-de-objetos e impedir que llegue a ser como nosotros..."; "...La segunda... el sujeto será tanto más productivo cuanto mejor cuidado está..." de ahí que se puede finalizar en que "La eficacia del colonialismo es superior a la del esclavismo; eso es, por lo menos, lo que podemos comprobar hoy en día..." (16).

Por otra parte, hay "... otra forma, positiva o neutra de contacto con el otro, a la que llamaré simplemente COMUNICACION..." (17)

"...La comunicación no violenta existe, y se la puede defender como un valor. ...

Eso es lo que podría permitirnos actuar de modo tal que la tríada esclavismo/colonialismo/comunicación no sólo sea un instrumento de análisis conceptual, sino que también resulta que corresponde a una sucesión en el tiempo." (18)

IV. EL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA O "LA CUESTION DEL OTRO" EN LO EDUCATIVO

(Un problema introductorio fundamental)

"...LA VIDA NOS ENSEÑA A VIVIR BIEN" (1) dice la gente aymara, y esto se habla desde un lugar y para un lugar desde una relación con el mundo y con los hombres. Ahora bien, ¿Qué es lo que se está diciendo?; ¿Desde dónde se lo está diciendo?; ¿Cómo se lo está oyendo?; ¿desde dónde se lo está oyendo? o lo que podríamos preguntar especificando aún más la situación: ¿Qué propuesta educativa se está exponiendo?

Resulta pues, que aquí nos encontramos con "la problemática de la alteridad" en su dimensión educativa, pero ¿quién es el "YO" y quién el "OTRO" educativamente hablando? Esto es lo que a continuación trataremos de responder.

Empezaremos por señalar que la problemática de la alteridad"; "la cuestión del otro" plantea de entrada un punto de relación entre dos espacios -para nombrarles en algo- el "YO" y el "OTRO"; y tanto el uno como el otro se dependen en el juego de ser "YO del "OTRO" u "OTRO" del YO".

Por otra parte ; este doble juego del "YO" y del "OTRO", plantea a la vez el problema de LA DIFERENCIA - no como una necesidad, pero sí como una posibilidad dentro del juego mismo - Este problema de LA DIFERENCIA - que por lo demás está muy claro en lo que a las guerras de conquista de América se refiere - es decir a la DIFERENCIA entre el "YO" del "OTRO" y no sólo a su relación es lo que aprovecharemos para pensar lo que hemos venido a denominar aquí como problema introductorio fundamental respecto de lo educativo.

Cuando se oye decir: "... LA VIDA NOS ENSEÑA A VIVIR BIEN " se está aludiendo a cierta comprensión de lo educativo, a una propuesta respecto de la educación, es decir; a una concepción es OTRA respecto de la que habla o hace oír su voz desde los requerimientos de un Sistema cuya más fiel expresión es la institucionalidad educativa -la escuela- que crea profesores y estudiantes; contenidos y programas; métodos y técnicas que hagan posible el funcionamiento según los requerimientos de tal Sistema.

Resulta que aquí - en lo que hoy se llama América - se encuentran estas dos concepciones de lo educativo y cada una lleva adelante su propio trabajo sin llegar muchas veces ni siquiera a mirarse y mucho menos a tocarse; y en otras tantas a toparse al grado de transformarse Una Otra.

Pero resulta también - que este encuentro con todas sus implicaciones- plantea inicialmente para su buen entender un reconocimiento de LA DIFERENCIA de la Una hacia la OTRA. DIFERENCIA de concepción educativa respecto de lo educativo. DIFERENCIA que NO puede ser olvidada al tratar cualquier ámbito de la problemática educativa; de ahí su importancia y su introducción.

NOTAS

- 1) Varios: "Religión aymara y cristianismo", en Rev. Fé y Pueblo, octubre de 1988, Pag.9.
- 2) Todorov, Tzvetan: "La conquista de América, la cuestión del otro", 1987, pag. 13
- 3) Koscic, Karel: "Dialéctica de lo concreto", 1967, Págs 25 y ss. Ver Capítulo I
- 4) Ortega y Gasset, José : "El tema de nuestro tiempo", 1941 Pag.144.
- 5) Ibid. Pag. 145.
- 6) Ibid. Págs 141 - 142
- 7) Ibid. Págs.- 142 - 143
- 8) Ibid. Págs 143 - 144.
- 9) Ibid. Págs 144.
- 10) Todorov, Tzvetan: "La conquista de América, la cuestión del otro", 1987, pag. 195
- 11) Ibid. Ver capítulo 4
- 12) Ibid. pag 137
- 13) Ibid. pag 137
- 14) Ibid. pag 139
- 15) Ibid. pag 157
- 16) Ibid. pag 189
- 17) Ibid. pag 191
- 18) Ibid. pag 194

BIBLIOGRAFIA

Kosic, Karel: **Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)**, Ed. Grijalbo, México, D.F., 1967

Ortega y Gasset, José: **El tema de nuestro tiempo**, Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, Argentina, 1941.

Todorov, Tzvetan: **La conquista de América (La cuestión del otro)**. Ed. Siglo XXI, México, D.F., 1987

Zavaleta Mercado, René: **Lo nacional-popular en Bolivia**, Ed. Siglo XXI, México, D.F., 1986

REVISTAS:

Fé y Pueblo (boletín ecuménico de reflexión teológica), Año III Número 13, La Paz - Bolivia, Octubre de 1988

RITOS Y COSTUMBRES

Prof. Domingo Choque Quispe

(En el Ayllu Qala, Cantón Opoqueri, Prov. Carangas del Dpto. de Oruro)

MUK'UYA. (Ensalivación de la harina), es una de las costumbres que se realiza para cada fiesta tradicional por ser materia prima para la fabricación de la chicha, el pasante o el alferado invita a todos los vecinos muy particularmente a los jóvenes, por que ellos son los que ensalivan la harina aceleradamente para convertir en MUK'U, para dicho acotó, una vez reunida la gente, hace circular las hijas de la coca como signo de agradecimiento y por su colaboración manifestada, en seguida una bebida alcohólica, haciendo las costumbres habituales como sahumero de las resinas (copal, incienso, tablillas), una vez dispuesta la harina de maíz sobre una prenda especial que se llama MUK'U ISI, alrededor se ubican los colaboradores, luego un entendido en la costumbre da la forma de un yacuí a la harina dispuesta, que simboliza la FUERZA DE UN TORO, inmediatamente se distribuye la harina a cada uno de los platos, de esa manera se sabe quién termina primero, una vez derribado el TORO a terminado el acto de ensalivación, en seguida se sirve la comida en retribución a la actividad realizada, finalmente se hace el brindis y el pijcheo.

K'USAWI. (elaboración de la chicha), una vez madurado el MAK'U durante una semana aproximadamente, se procede con la elaboración de la chicha, para este acto hay que disponer antes los siguientes implementos: leña, agua, cántaros, ollas, preparar fogones, supliar colaboradores y contratar a un especialista que es experto para fabricar la chicha, en el idioma aymara se llama WARIRI, el acto íntegro de la elaboración K'USAWI, antes de iniciar la elaboración se realiza las costumbres (ch'alla, akulliku), para que la chicha resulte bien y que todo salga en óptimas condiciones.

El proceso de elaboración es como sigue: Primero se coloca las ollas en los fogones, luego se llenan con agua y se atiza el fuego hasta entibiarlo, mientras tanto el WARIRI alista el MUK'U convirtiendo otra vez en harina que se llama QAKUÑA, el Wariri haciendo sus costumbres con la T'INK'A que ha recibido consistente en alcohol y coca elabora la chicha, proporcionalmente echa el MUK'U en las ollas y paulatinamente empieza a separar las tres partes principales en que consiste la elaboración:

- a) La parte cristalina que se coloca en cántaros para su maduración es propiamente la chicha, en aymara se llama K'USA.

- b) La parte liviana que queda flotando en la superficie del líquido se separa en una olla para ser hervir que sirve para invitar a las autoridades, alferados, ayudantes y a todos sus colaboradores, en aymara se llama JAMCH'I.
- c) La parte que se queda como sedimento es la borra, en aymara se llama QUNCHU, la borra se hace cocer toda la noche y al día siguiente se convierte arropo dulce como la chancaca que sirve para endulzar la chicha, en aymara se llama Q'ITA.

WILANCHA.- (Sacrificio del auquénido), la wilancha es un rito andino particularmente del mundo aymara, es la parte central de las costumbres de dar sangre al sol, a la tierra, a la luna, las estrellas, al lugar más adorado del pueblo por ej. SAMIRI, a la vivienda, víveres, suerte, etc., con la intención de pedir todo lo que proporciona la naturaleza para subsistir la existencia. La wilancha consiste en sacrificar un animal generalmente una llama, es concretamente cuando la sangre en un recipiente para rociar a los lugares más temidos y respetados como ser la sala de reuniones, el patio, los pilares (lamarita), tierra (pachamama), todo este proceso se llama LUQTAWI o LUQTA, que sigue las siguientes instancias:

- a) Recordar para que se va a hacer el sacrificio del animal.
- b) Qué animal se vá a sacrificar, ese animal se llama WILANI o PULU.
- c) Se preparad en dos recipientes agua con maíz molido que se llama LLUNPAQA es la chicha de la pachamama, antes de sacrificar se rocía a la llama con el otro contenido se riega a la tierra.
- d) Antes del sacrificio también se rinde culto al SOL sahumando con incienso, a la TIERRA con copal, a los difuntos con tablillas o azúcar, este tributo hacen todos los asistentes hincados o de rodillas.
- e) El momento de sacrificar todos echan con las hojas de coca en el espaldar del auquénido, descubriéndose todos sus sombreros o gorros.
- f) Inmediatamente se revuelca la llama con vista hacia el oriente y se corta del cuello, cuando vierte la sangre se rocía todas las cosas consideradas sagradas, este tributo se llama WILANCHA.
- g) Una vez sacrificada, todos entran a un ambiente sin dirigir la vista hacia la llama sacrificada, unos veinte minutos, en ese tiempo se dice que llegan a disfrutar de la llama sacrificada tanto los seres benignos como los seres malignos, en aymara se dice (MALLKUNAKA, SAXRANAKA, etc.)

K'ILLP"A.- (Marcar los auquénidos), el marcado de las llamas se realiza cada año, en algunos casos cada dos años, este acontecimiento es verdaderamente el cumpleaños de las llamas, alguien dijo: la llama es la compañera inalterable del aymara. En todas las comunidades de la provincia Carangas se realiza estas costumbres, a partir del primer día de San Andrés hasta el día jueves de Comadres, fuera de este tiempo está completamente considerada como una ofensa a la cultura de nuestros ancestros, cada familia tiene una fecha indicada, algunas fijas y otras movibles; cuando se aproxima este acontecimiento secular del marcado de las llamas se realiza las siguientes actividades:

PRIMERA: Preparación:

- a) Ensalivar la harina de maíz
- b) Elaborar la chicha
- c) Fabricar los aretes, teñir la lana o hilar

SEGUNDA: Vísperas de la fiesta:

- a) Sacrificar la llama destinada para ofrecer a la cancha donde se va a realizar las marcas y las orejas de las llamas, la cancha es considerada como nido donde multiplican los ganados año tras año, por siempre para siempre, se concentra todos los implementos para el acontecimiento como ser: chicha, aretes, navaja para marcar, sogas, guitarrillas, pututu y otros objetos ancestrales, en la parte central de la cancha se realiza el rito principal el pijcheo y el brindis, una vez distribuido el brindis para todos los lugares pastizales se sacrifica la llama cumpliendo los actos rituales anteriormente señalados primeramente se rocía la sangre a las partes prioritarias de la cancha, luego se saca el corazón en el instante, se coloca en un platillo, se rocía con azúcar, coca y alcohol, luego se entierra en la parte central de la cancha, para que la Pachamama proporcione fuerza, valor y los ganados vayan multiplicándose cada año más y más.
- b) Al atardecer del día, cuando se aproxima el crepúsculo, se va a los lugares más sobresalientes que por costumbre han legado los antepasados para adorar y respetar eternamente, se hace sahumar a todos los lugares de costumbre, haciendo pijcheo y brindis en cada uno, se entona con las guitarrillas las tonadas y se hace vibrar el pututu, así los vecinos se enteran que en tal comunidad se realiza la fiesta de las llamas.
- c) Después de haber cumplido las costumbres en diferentes lugares, comienza el brindis y la víspera propiamente desde las diez de la noche hasta el día siguiente, el pastor y los ayudantes van a rodear las llamas para encanchar y festejar propiamente en su día (Mamakillun Tatakillun urupa).

JACH'A URU.- (Día principal de la fiesta), una vez encorraladas las llamas, comienza el proceso de la marcación de acuerdo a la tradicional costumbre.

Primero: Al medio de las llamas se hacen sahumar Q'UWA, como signo de salutación y cariñoso abrazo.

Segundo: En el lugar principal se ubican los personajes y hacen los brindis, el maestro interpreta la guitarra, las mujeres cantan, a la par el pututu se hace vibrar consecutivamente.

Tercero: Hacia la puerta de la cancha se amarran las llamitas de un año entre machos y hembras de par en par escogiendo los primeros que han nacido en el año y los más sobresalientes en color y tamaño, de acuerdo al número de la familia, cada una de estas llamitas de llama JILANUQU.



Cuarto: Se ponen los aretes y otros adornos (T'ikañaña, chinpuña), el dueño comienza a marcar con su navaja en las orejas, el que marca se llama LARI, se guarda el QALLU en dos bolsitas (macho y hembra), se llama CH'AQI.

Quinto: Con la sangre que vierte de las orejas en el momento de marcar, se pintan las mejillas, los que desean tener harta llama, en aymara se dice: SUKA, significa regalo de la cancha una llama de la manada.

Sexto: Una vez terminada marcar las llamas de un año, se ingresan a las grandes, para ello se inicia con el protocolo de PIÑA TAYKA, para esto se escogen las mejores procreadoras y se amarran en la parte central de la cancha, se colocan los aretes especiales y varios adornos en el cuerpo, delante de ellas se hace el brindis protocolar el PUSUSUYU, con alcohol sin alterar en cuatro tazas de plata labrada, haciendo cuatro esquinas y en una taza al centro como intersección de cuatro esquinas.

Séptimo: Después de concluir el brindis protocolar, antes de soltar a las madres procreadoras, todos los asistentes danzan alrededor de ellas dando vueltas a la derecha y a la izquierda con la música que titula MAYA MUYTAÑANI

Octavo: Seguidamente se ponen los aretes a toda la manada sin que sobre ninguna, las llamas que faltan no han sido arreadas a la cancha se llaman PARWAYATA, no se dice ese día perdido (K'it'a).

Noveno: Finalmente llega el tiempo de despedir antes de soltar las llamas de la cancha de costumbre se danza en el interior de la cancha rodeando a la manada de rincón a rincón con otra música especial que se llama SUMUIR MANSANISA que quiere decir, despedir de la cancha hasta el próximo año.

Décimo: Las personas que llegan en el transcurso de la ceremonia son muy bien recibidos, hay que alcanzar la chicha en una vasija de madera que se llama QIRU, después de brindar la chicha se aproxima el visitante y hace el saludo protocolar quitándose el sombrero a todas las personas que se encuentran en la ceremonia con la palabra y saludo filosófico que siempre acostumbran, SUMARAKIPAN, significa que sea un buen año, el saludo contestan igualmente repitiendo la palabra.

Décimo primero: Después que se ha soltado las llamas hembras, inmediatamente ingresan los machos y se reciben con toda referencia de rodillas quitándose el sombrero, por que es el que tiene fuerza y paciencia para llevar la carga, distancias enormes desde el Altiplano hasta los Valles, del Valle regresa cargando víveres que en aymara se llama TUNARI, significa: maíz, trigo, arbeja todo lo que a traído de la permuta con sal, procedente de la cordillera de TUNARI.

Décimo segundo: Una vez en cancha los llamos se sahuma con la Q'UWA, como aprecio de cariño y respeto, luego se continúa con el pijcheo y el brindis, interpretando los versos y tonadas dedicada a las llamas en su conjunto.

Décimo tercero: TUNU AWKI, consiste en elegir cuatro o seis llamos los mejores de talla, de color y un llamo que siempre emprende primero la marcha en el viaje, se impone en la parte

central de la cancha los cinco o siete de la selección, inmediatamente se coloca los aretes y otros adornos.

Décimo cuarto: A los pies de TUNU AWKI se tiende una manta de viaje, para proceder con el brindis protocolar que es el PUSISUYU, mientras tanto se continúa poniendo los aretes y adornos a todo el rebaño.

...

Décimo quinto: Una vez terminada de realizar las costumbres se prepara la bendición que se llama ALSA O KANKA, que consiste, en mote de maíz o habas, asado, sopa de cabeza, un manjar de quinua que se llama JUYU. También se hace la despedida a los llamos con la canción SUMIRMANSANISA.

K'ANAWI: Cuando se llega a la casa de la cancha con la canción WISITA WISITA, comienza la danza autóctona, en el patio por costumbre se enciende dos fogatas, también se hace el brindis en mención a la fogata, cuando todas las personas concurren ya sean mayores o jóvenes de ambos sexos se ponen en dos hileras formando parejas irrumpe la danza autóctona, con la tradicional tonada CH"UKTAM CH"UKTAM WAYÑULLA, así sucesivamente hasta terminar con todos los cantos y sus diferentes coreografías. Terminada la danza autóctona, los jovenzuelos y jovenzuelas continúan con el baile popular hasta amanecer, aquí, la guitarrilla y el pututu ya no hace el eco, sino, el charango, tarkas, etc.

...

DESESTRUCTURACION Y PERDIDA DE IDENTIDAD 'ETNICA EN EL NORTE DE POTOSI

Willer Flores Aguanta

El presente trabajo es una información parcial de un trabajo que se está realizando en el Ayllu Chayantaka de la Provincia Bustillos de Potosí, de alguna manera, tiene relaciones con otros ayllus vecinos.

El intento de desestructuración y la eliminación de la identidad étnica, se inicia con la llegada de las huestes ibéricas a este territorio y el crecimiento de la codicia por saquear a este pueblo "idólatra", cuando el 16 de noviembre de 1532, trunca el desarrollo cultural, que se encontraba estructurándose hacia una educación dirigida a niños y jóvenes; si bien estaba dirigida a familias incas exclusivamente, ya constituía una educación organizada.

Los extirpadores de las idolatrías, que se empeñaban en hacer desaparecer la religión andina, no han conseguido que los valores culturales en constante aumento al bagaje cultural de los pueblos andinos, pueda desaparecer así como se esperaba conseguir con la saña cruel con que se perseguía a quienes lo propugnaban y practicaban. ...

Aún en la colonia, con la implantación de catequistas y curas misioneros en las comunidades campesinas y la revista de Toledo para poder controlar y anular el desarrollo cultural de los naturales, no ha podido vencer el saber andino, que perdura, franqueando los embates raciales y la emulación cultural del período republicano del siglo XIX, en el que, el heredero y propietario natural de este territorio ha sido despojado de sus predios de subsistencia, y empujado a la condición de paria en su propia tierra, con la única fortaleza de su conocimiento andino, en su condición de pongo, sin ningún derecho a la educación en igualdad de los que tenían el poder, ya sean estos mestizos o blancos descendientes de ibéricos, cuyos hijos eran los únicos que tenían derecho para asistir a escuelas pagadas por ellos mismos.

La educación para hijos de campesinos era clandestina, y los que tuvieron la suerte de aprender a leer, se inquietaron por buscar para que este conocimiento llegue al pueblo andino, para poder expresar al mundo entero, la fuerza de su cultura; por lo que en 1931, un grupo de visionarios como Elizardo Pérez y Avelino Sifiani, venciendo a la oligarquía sojuzgante, crearon la primera Normal Rural de Warisata, con la esperanza mística de ser el inicio de que el hombre andino pueda tener la fuerza de expresión y la libertad de gritar su historia y defender su cultura.

Sin embargo, más pudo la fuerza de los opresores y la inquina política y racial para que a los diez años vayan transformándose las políticas con que estaba sustentada esta casa de estudios, que en un principio fue para fortalecer el espíritu de grupos étnicos que pueblan el territorio boliviano; un cambio que en la actualidad persiste, a los intereses oligarcas y capitalistas, de manera que las políticas que se siguen desde 50 años están dirigidos a adormecer los primeros ímpetus de libertad y fortaleza de expresión, paulatinamente los gobiernos que se suceden imprimen sus objetivos, aunque demagógicamente para darle al campesino la facilidad de adquirir los conocimientos técnico científicos de nuestra época.

El ejemplo de Warisata, se cultiva en todo el territorio del Norte de Potosí; de manera que, los pueblos cantonales y algunas comunidades que se han organizado, sostienen con esfuerzo propio las escuelas de betancia, en la que los niños de las comunidades y pueblos, cuyos padres deseaban la superación, mantenían a profesores, remunerando sus servicios en moneda corriente o en productos agropecuarios, de manera que las escuelas comunales ya estaban en vigencia.

A mediados de los años 40 se crea la educación rural en la Provincia Bustillo, con una supervisión Distrital en la Capital, Uncía, que además de atender a otras Provincias como Alonzo de Ibañez y Chayanta, atendía al único núcleo escolar campesino de Irupata en el territorio del Ayllu Chayantaka, el mismo que atendía bajo su dirección escuelas seccionales en los Ayllus Chayantaka, Panacachi y Sacaca.

Actualmente, aún sigue siendo el único núcleo escolar en el Ayllu Chayantaka, siendo la unidad educativa del nivel básico completo, desde pre-básico, hasta 3ro. intermedio; existiendo además 16 escuelas seccionales que atienden solamente desde pre-básico hasta 5to. básico dos escuelas, y las demás, que son 14 escuelas seccionales que atienden hasta segundo básico. Considerando que el ayllu está compuesto de 46 comunidades, tenemos que menos de la mitad de las comunidades son atendidas por escuelas; en consecuencia, los niños que desean seguir estudios en cursos avanzados, tienen que recorrer de 5 a 8 kms. de distancia para asistir a las escuelas seccionales que atienden hasta 5to. básico, y la distancia se hace mayor cuando se quiere asistir al núcleo donde se atiende al ciclo intermedio, con la consecuente desventaja de la distancia y las inclemencias del tiempo, a parte de algunos peligros que se ciernen sobre los niños, en especial a las mujeres, motivando una desazón en los padres de familia, que impotentes de vencer tales desventajas, se quedan desilusionados al ver a sus hijos con el trauma del analfabetismo, porque se quedan en segundo o hasta 5to. básico solamente.

Qué decir de los alumnos que asisten hasta 3ro. intermedio. Como ejemplo, del núcleo escolar de Irupata, de las 16 escuelas seccionales más el núcleo mismo, un número insignificante llega a seguir cursos de profesionalización y egresar como tales.

ALUMNOS QUE CULMINAN LA GESTION ESCOLAR, RESPECTO AL PRIMERO (Datos 1990)

1ro.	5to.	3ro.Int.	1ro. Med.	4to. Med.	Profesional
350	45	20	x 5	xx 1	xxx 1

x De los alumnos que vienen del ciclo intermedio, sólo los que pueden sustentarse en centros urbanos como Chayanta o Uncía y Llallagua, se inscriben venciendo el racismo de los compañeros de curso.

xx Del número reducido de inscritos que continúan, cada dos o tres años sale graduado un bachiller.

...

xxx Los bachilleres de origen campesino, muy rara vez tienen las posibilidades de seguir cursos profesionales, como ejemplo se tiene que la comunidad de Irupata, tiene 4 profesionales, un abogado egresado en Oruro en 1989 y tres maestros rurales, egresados en distintos años no consecutivos.

El porqué del abandono escolar, más bien el éxodo escolar, es un problema complejo, porque implica hacer un proceso al sistema regular de educación, con sus planes y programas que no son compatibles a la vivencia rural ni responde a las necesidades técnicas, peor culturales, porque no se toma en cuenta su propia historia étnica ni su tecnología, aparte de sus valores culturales, como sus tradiciones, costumbres, música y danzas y lo que es más lamentable, la pérdida de su lengua materna.

Otro factor del abandono, sino muy determinante ni generalizado, es la actitud de los maestros y directores por su falta de respeto en principio a la dignidad humana, falta de conocimientos respecto a los valores culturales étnicos y la asistencia regular; es especialmente en las escuelas alejadas, que hace que los niños en su esperanza de aprender más asistiendo a clases, sean totalmente vanos; en algunas ocasiones ya sea porque los maestros deben ir a Uncía y Llallagua a cobrar sus sueldos y proveerse de alimentos y otros artículos de primera necesidad requeridos para su estancia en las comunidades.

Indicaremos también que las distancias que median entre las comunidades con escuelas y las que no cuentan, son factores para que los padres de familia no tengan la posibilidad de enviar a sus hijos, por los riesgos que representan el clima, temporada de lluvias, etc., además de la integridad física de los niños.

Los recursos humanos con que se atienden las escuelas son otro factor de abandono, porque en las escuelas seccionales, solamente atienden uno a dos profesores si se cuenta hasta 5to. básico, y un solo profesor si se cuenta hasta 3ro. básico. En los últimos tiempos, muchos maestros abandonan estas fuentes de trabajo por buscar mejores medios de vida, donde encuentran mayores posibilidades de estabilidad social y mejor remuneración económica para beneficio de su familia.

Indiquemos también que la infraestructura educativa rural está en un 90 % bajo la responsabilidad de las comunidades, por lo que hacen fuerza común para edificar una escuela entre dos o tres comunidades que en algunos casos están abandonados, porque los intentos de conseguir un ítem para un maestro son vanos, debido a la burocracia y la política de los gobiernos de turno, aunque estos proclaman el apoyo incondicional y total a la educación. En cuanto al apoyo de recursos didácticos, es mínima la participación del gobierno que solamente se traduce en apoyo administrativo en última instancia.

De los alumnos que se inscriben al ciclo intermedio de los centros mineros especialmente, son pocos los que aisladamente culminan el bachillerato, los que abandonan sus estudios,

ya no vuelven a sus comunidades, pues, se quedan a trabajar como obreros. En última instancia como el abogado de origen campesino llega a su comunidad de visita a sus padres; exceptuando que por la razón de trabajo, hace que los maestros rurales permanezcan en las comunidades, pero bajo los patrones sociales de los mestizos. Por esto, no es aventurado sostener que la educación rural- o el sistema de educación- está dirigida a un movimiento migracionista de las comunidades en detrimento y despoblamiento de éstas.

La influencia del sindicalismo en los centros mineros y su incursión a las comunidades sustentadas por los educadores, hace que en la actualidad vaya desestructurando la organización comunitaria bajo las autoridades naturales, que van perdiendo poder de dirección en los ayllus, cabildo y las mismas comunidades.

La influencia de los centros urbanos de comercio, hace también que el simbolismo étnico se haya perdido en gran parte, como por ejemplo: la vestimenta, representada por colores e iconografía características de cada ayllu y comunidad hasta hace unos 20 años atrás.

La iglesia, juega un rol importante desde su intromisión a estos pueblos, porque actúa como un factor catalizador en la influencia externa a la desestructuración y pérdida de la identidad étnica, con la negociación de las tradiciones, costumbres o decir mejor y apropiadamente, la religión andina.

Por lo que se plantea, surge un gran dilema, la educación rural está bien estructurada y sustentada adecuadamente, para los intereses del hombre andino? ¿En qué medida se puede considerar negativo o positivo, de manera que la educación como se la imparte actualmente no esté favoreciendo la extirpación de las culturas nativas de nuestro territorio, su conquista iniciada hace 500 años y su pérdida total de su identidad étnica?

BIBLIOGRAFIA

CARRILLO Espejo, Francisco. "CARTAS Y CRONISTAS DEL DESCUBRIMIENTO Y LA CONQUISTA", en **Enciclopedia Histórica de la Literatura Peruana 2**. Edit. Horizonte Perú 1987.

Guillén, Edmundo. **VERSION INCA DE LA CONQUISTA**. Edit. Milla Batres - Perú 1974

Rostworowski de Diez Caneco, María. **HISTORIA DEL TAWANTINSUYO**. Instituto de Estudios Peruanos - Perú 1988

Salazar Mostajo, Carlos. **WARISATA MIA**. Librería Editorial Juventud - La Paz, 1983

LA PARTICIPACION INDIGENA EN LA ESCUELA 1929-1933

ESCUELA MUNICIPAL DE CHALLAPATA

René Nuñez

I. INTRODUCCION

El presente trabajo pretende evidenciar la participación indígena en la escuela, haciendo un estudio de caso en la Escuela Municipal de la localidad de Challapata, Capital de la Provincia Avaroa, del departamento de Oruro.

Como fuentes primarias, se ha recurrido a las actas de inscripción entre los años de 1929-1933 de dicha escuela, completadas con el aporte del profesor Filiberto Mendizabal, alumno de esta escuela en sus primeros años, posteriormente profesor y Director de la misma.

Los libros de actas de inscripciones de 1929 a 1933 son la muestra, que nos servirá como punto de comparación, con los datos del libro de inscripciones de 1942. Más aún de una década en la que han ocurrido una serie de cambios, referidos a la participación indígena en la escuela. Mostrando principalmente datos, que nos sirven para hacer un análisis de esta realidad social.

Un problema confrontado es encontrar incompletas las actas de inscripción, debido a los años transcurridos como a la forma descuidada de su conservación, lo que nos permite un mayor acercamiento a esta realidad investigada.

II. LA ESCUELA MUNICIPAL DE CHALLAPATA

Para la Escuela Municipal "Eduardo Avaroa", consta como año de creación 1927, pero tenía un funcionamiento anterior a esta fecha, debido a que como institución dependía de la Junta Municipal de la Prov. Avaroa, Provincia que fue creada el 16 de octubre de 1903, posterior a esta fecha empezó a funcionar la escuela.

Por disposición del Rector de la Universidad de Oruro y la Junta Municipal, la Escuela "Eduardo Avaroa" se fusiona con la Escuela Fiscal de niñas, en fecha 15 de febrero de 1934, como consta en el libro de actas de inscripciones.

A partir de ese momento depende del Estado, cambia el denominativo de la Escuela Municipal por el de Escuela Fiscal Mixta "Eduardo Avaroa".

La escuela en gestiones anteriores a 1929 funcionó en los ambientes de la Alcaldía Municipal. Posteriormente a la fusión de ambas escuelas, la Junta Municipal, adquirió un inmueble particular, cuyos ambientes fueron habilitados como aulas.

La planta de profesores estaba compuesta el año de 1923, por dos profesores, el Director profesor Francisco 2do. Murillo y el profesor Gómez García, ambos egresados en la Normal Rural de Umala, Prov. Sica-Sica, Dpto. de La Paz.

La planta docente en 1942 estaba compuesta por: el profesor Félix Blanco, como Director, las profesoras Julia Hurtado, Clotilde Vedia, Hilda Hurtado, Bertha de Gordillo, Fiby Gomes García, Raquel Avila y los profesores, Filiberto Mendizabal, Humberto Gómez, Germán Grandy, Francisco Acha.

III. LA DIVISION SOCIAL DE LA POBLACION ESCOLAR

Las caracterizaciones raciales, de blanco, indígena, mestizo, que se utiliza en los libros de actas de inscripción, no responde solamente a criterios raciales, sino también responde a categorizaciones de orden socio-económico-espacial, ya que los Blanco se relaciona al criollo, a los migrantes extranjeros, acentados principalmente en la industria y el comercio importador, el concepto de Mestizo se relaciona al grupo social constituida por los restantes de los pueblos que desempeñan actividades artesanales, de servicio o comercio.

El concepto de Indígena, se refiere al habitante del campo, que trabaja la tierra, que habla otro idioma distinto al Castellano.

La utilización de estas categorías sociales con lleva un carácter racista, pero, característico de las relaciones sociales del Estado boliviano.

La participación indígena en la Escuela, entre los años de 1929 a 1933 (según cuadro No. 1). Nos muestra en el inicio de este período de tiempo la inexistente participación indígena, pero podemos colegir, del 50 % de inexistencia de datos a este respecto, que ya participaba de la escuela, de esa manera se explica el crecimiento porcentual al año siguiente que alcanza un 7.2 %. En 1932 la tendencia de participación va en aumento hasta llegar en 1923 a un 17 % del total de la población escolar de la Escuela "Eduardo Avaroa" de Challapata.

La relación porcentual de la población Blanca, muestra una relación más estática entre 1929 a 1931 con un porcentaje entre el 22 al 25 % baja considerablemente al año siguiente, pero recupera el año de 1933, en el transcurso de los 5 años muestra una media del 25 % del total de la población escolar.

La población mestiza, se constituye en población escolar mayoritaria, en el transcurso de los 5 años, la relación porcentual es constante con una media del 36 % del total de la población escolar.

Como punto comparativo, tomamos el cuadro elaborado a base del acta de inscripciones del año de 1942.

Población Blanca	28.7 %
Población Mestiza	27.9 %
Población Indígena	37.9 %
s/d	5.3 %

Que a su vez lo comparamos con los datos respecto al idioma materno, y si habla castellano.:

IDIOMA MATERNO		HABLA CASTELLANO	
Quechua	54.7 %	SI	73.4 %
Castellano	42.1 %	NO	24 %
Aymara	1.5 %	s/d	2.8 %
s/d		1.5 %	

Esta relación nos muestra que la población Blanca mantiene su relación porcentual de participación en la escuela. La población Mestiza expresa una disminución en su participación. Lo más notorio es el considerable aumento de la población indígena, que supera al 100 % la relación existente en 1933.

Cuáles fueron las causas de ese ingreso paulatino, pero sostenido de la población indígena a la escuela. No podemos dar respuestas definitivas, el presente trabajo no pretende darles, a lo sumo busca problematizar para continuar con esta investigación. En este sentido cabría hacer las siguientes afirmaciones:

La transferencia de las Juntas Municipales al Estado del manejo de la educación primaria, hubiese modificado las relaciones de la población indígena frente a la escuela. Tomando en cuenta el parámetro municipal más ligado a los poblados y urbes, cuando la población indígena estaba principalmente asentada en el campo.

Los cambios socio-económicos, en este período, no implicaba modificaciones profundas de la estructura social, política, económica de estado de la revolución de 1952.

Al ser la escuela parte del Estado, pudo haber existido un sentido de legitimización de su ingreso por el hecho de que contribuían económicamente a éste a través de la contribución territorial o contribución indígenal.

Cuadro No. 1

**PARTICIPACION PORCENTUAL DE LA POBLACION
INDIGENA EN LA ESCUELA PRIMARIA DE LA
LOCALIDAD DE CHALLAPATA**

No. total de alumnos	Año	% población escolar indígena
61	1929	0.0%
83	1930	7.2%
85	1931	0.0%
97	1932	8.2%
88	1933	17.0%
47	1934	20.4%
140	1935	19.2%
235	1936	25.9%
203	1937	26.6%
251	1938	26.2%
188	1939	s/d raza
312	1940	s/d raza
281	1941	s/d raza
261	1942	37.9%

Fuente: Actas de inscripción de la escuela primaria de la localidad de Challapata,
Prov. Avaroa, Dpto. de Oruro.

Cuadro 2A

AÑO 1929

No.	Edad	Curso	Lug. de Nacimi.	Raza	Domicilio	Vacuna	Firma
61	6 años	1 -	6 Challapata	22 Blanca	14 Pueblo	55 Si	54 Si
	7 años	2 -	1 Oruro	11 Mestiza	16 P/Antiguo	No	1 No
	8 años	3 -	24 La Paz	4 Indígena	0 Estación	s/d	7 s/d
	9 años	4 -	12 Cochabamba	1 s/d	31 Ferroc.	4	15
	10 años	5 -	12 Sucre	1	s/d	2	
	11 años	6 -	Uyuni	4			
	12 años	11 s/d	6 Tupiza	1			
	13 años	11	Colquechaca	1			
	14 años	10	Chayanta	1			
	17 años	1	Macha	1			
	s/d años	1	Pulacayo	1			
			Guaqui	1			
			Pazña	1			
			Poopó	2			
			Antequera	2			
			Huari	1			
			Condo	1			
			Urmiri	1			
			s/d	3			

CUADRO 2A

AÑO 1930

No.	Edad	Curso	Lug. de Nacimi.	Raza	Domicilio	Vacuna	Firma
83	6 años	1 -	3 Challapata	40 Blanca	20 Pueblo	70 Si	60 Si
	7 años	2 -	2 Oruro	13 Mestiza	35 P/Antiguo	3 No	3 No
	8 años	3 -	1 La Paz	3 Indígena	6 Cabaleriza	2 s/d	20 s/d
	9 años	4 -	8 Cochabamba	1 s/d	22 Estación	2	21
	10 años	5 -	3 Sucre	1	Juska	1	
	11 años	6 -	1 Potosí	2	s/d	5	
	12 años	12 s/d -	65 Uyuni	3			
	13 años		Pulacayo	1			
	14 años		Chayanta	1			
	15 años		Colquechaca	2			
	s/d años		Pocoata	1			
			Cotagaita	1			
			Guaqui	1			
			Poopó	1			
			L. Avaroa	1			
			Urmiri	1			
			Salinas G.M.	1			
			Huari	2			
			Huancane	2			
			s/d	5			

CUADRO 2B

AÑO 1931

No.	Edad	Curso	Lug. de Nacimi.	Raza	Domicilio	Vacuna	Firma
85	5 años	2	Challapata	Blanca	Pueblo	Si	Si
	6 años	1	Oruro	Mestiza	P/Antiguo	No	No
	7 años	5	Sucre	Indígena	s/d	s/d	s/d
	8 años	11	La Paz	s/d			
	9 años	9	Potosí				
	10 años	12	Uyuni				
	11 años	9 s/d	Uncía				
	12 años	15	Tupiza				
	13 años	5	Colquechaca				
	14 años	8	Pulacayo				
	15 años	6	Chayanta				
	16 años	1	Ocuri				
	s/d años	1	Sacaba				
			Ravelo				
			Poopó				
			Huancané				
			Chupichuj				
			Hachaoko				
			Chipi-chipu				
			Condo				
			s/d				

CUADRO 2B

AÑO 1932

No.	Edad	Curso	Lug. de Nacimi.	Raza	Domicilio	Vacuna	Firma
85	4 años	1 - 31	Challapata	Blanca	Pueblo	24 Si	21 Si
	5 años	2 - 12	Oruro	Mestiza	P/Antiguo	12 No	3 No
	6 años	3 - 13	La Paz	Indígena	Estación	2 s/d	73 s/d
	7 años	4 - 15	Cochabamba	3 s/d	Alrededores	2	28
	8 años	5 - 15	Potosí	1	Aguas		
	9 años	6 - 4	Sucre	1	Calientes	2	
	10 años	6 s/d - 7	Uyuni	3	Tacagua	1	
	11 años		Siete Suyos	1	Ancasuca	1	
	12 años		Úncla	4	s/d	53	
	13 años		Chayanta	1			
	14 años		Ocurí	1			
	15 años		Colquechaca	1			
	16 años		Yoroca (Ch)	1			
	s/d años		Arque	1			
			Poopó	2			
			Avicaya	1			
			Quillacas	2			
			Penas.	1			
			Tacagua	1			
			s/d	3			

CUADRO 3

AÑO 1933

No.	Edad	Curso	Lug. de Nacimi.	Raza	Domicilio	Vacuna	Firma
88	5 años	1 Kimd -	Challapata	49 Blanca	33 Pueblo	41 Si	70 Si
	6 años	7 1 -	Oruro	8 Mestiza	38 P/Antiguo	34 No	15 No
	7 años	2 2 -	Cochabamba	3 Indígena	15 Estación	1 s/d	13 s/d
	8 años	15 3 -	Potosí	2 s/d	2 Alko-rancho	1	
	9 años	9 4 -	Sucre	1	s/d	11	
	10 años	11 5 -	Uyuni	4			
	11 años	10 6 -	Uncía	4			
	12 años	21 s/d -	Catavi	1			
	13 años	21	Llallagua	1			
	14 años	5	Colquechaca	3			
	15 años	7	Tasna	1			
	16 años	5	Cotagaita	1			
	17 años	3	Tupiza	1			
	s/d	3	Maragua	1			
			Arque	1			
			Pongo	1			
			Huari	2			
			Tolapalca	1			
			Quillacas	1			
			Pefias	1			
			s/d	1			
							...

Fuente: Actas de inscripción de la Escuela Municipal "Eduardo Avaroa", Challapata Prov. Avaroa, Dpto. de Oruro.

CUADRO 4
AÑO 1942

No.	Natural de	Edad	Raza	Sexo	Curso	Habla Castel.	Idioma Materno	Profesión de los padres	Domicilio	
261	Challapata	118	1 Blanca	75 Mujeres	80	1 99 Si	110 Castellano	1 Médico	1 Pueblo	140
	Oruro	12	73 Mestiza	181 Varones	181	2 63 No	143 Quechua	1 Abogado	1 P/Antiguo	65
	La Paz	8	2 Indígena	99	3 44 s/d	10	4 Aymara	4 Ingeniero	1 Estación	7
	Cochabamba	1	8 s/d	14	4 20			1 Contador	1 Casino	2
	Potosí	1	4		5 23			1 Farmacéutico	1 Escuela	1
	Sucre	2	18		6 12			1 Militar	6 Alko-rancho	2
	Villamontes	1	13		s/d 2			1 Empresario	1 Vilacollo	4
	Patacamaya	1	7					1 Industrial	1 Tacagua	3
	Quime	1	12					1 Comerciante	38 Juchusuma	3
	Copacabana	1	10					1 Minero	4 Munay-pata	1
	Viacha	2	5					1 Labrador	50 Jachoco	1
	Yunguyo	1	3					1 Agricultor	4 Cotamasi	1
	Guaqui	1	3					1 Oficinista	4 A.Calientes	2
	Lallagua	3	1					1 Telegrafista	4 Ventilla	2
	Uncía	1 s/d	171					1 Electricista	1 Janacachi	2
	Ocurí	1						1 Mecánico	4 Lacavito	1
	Colquechaca	4						1 Albañil	4 Moroncohuy	1
	Villazón	2						1 Carpintero	4 Estancias	1
	Uyuni	1						1 Talabartero	3 Anchupalla	1
Pazña	1						1 Sombrero	2 Sevenca	1	

CUADRO 4
AÑO 1942
(SEGUNDA PARTE)

Cuadro No. 4
AÑO 1942

No.	Natural de	Edad	Raza	Sexo	Curso	Habla Castel.	Idioma Materno	Profesión de los padres	Domicilio
	Poopó	1						Zapatero	1 Ventilla
	Corque	1						Sastre	8 Quehualani
	Andamarca	1						Peluquero	1 Rancho Toro
	Poque	1						Panadero	3 Quillacas
	Pisagua	1						Musico	4 Barrio
	Salinas	1						Plomero	1 Caracoles
	Condo	6						Fotografo	1
	Peñas	3						Hojalatero	1
	Huari	1						Picapedrero	1
								Fogonero	1
								Modista	1
								Lavandera	1
								Cocinera	2
								Costurera	46
								Labradora	3



Cuadro No. 5
RELACION PORCENTUAL DEL LUGAR DE LOS ALUMNOS DE LA ESCUELA
MUNICIPAL "EDUARDO AVAROA" (1929-1933)

Lugar de Nacimiento	1929	1930	1931	1932	1933
Challapata	36.00%	48.10%	44.70%	56.70%	55.60%
Oruro	18.00%	15.60%	21.10%	11.30%	9.00%
La Paz	6.50%	3.60%	2.30%	3.00%	0.00%
Potosí	0.00%	2.40%	1.10%	1.00%	2.20%
Sucre	0.00%	1.20%	1.10%	1.10%	1.10%
Cochabamba	1.60%	1.20%	0.00%	3.00%	3.40%
Dpto. de Potosí	14.70%	12.40%	16.40%	11.50%	20.40%
Dpto. de La Paz	1.60%	1.20%	0.00%	0.00%	0.00%
Dpto. de Cochabamba	0.00%	0.00%	0.00%	1.00%	1.10%
Dpto. de Chuquisaca	0.00%	0.00%	0.00%	1.00%	0.00%
Dpto. de Oruro	6.50%	2.40%	2.30%	3.00%	0.00%
Prov. Avaroa	4.90%	4.80%	8.20%	4.10%	5.60%
s/d	4.90%	6.00%	2.30%	3.00%	1.10%

Fuente: Actas de inscripción de la Escuela Municipal Eduardo Avaroa de la localidad de Challapata, Prov. Avaroa, Dpto. de Oruro.

LAS FUNCIONES SOCIO CULTURALES DE UNA PRAXIS PEDAGOGICA COMUNITARIA ANDINA

José Luis Saavedra Soria

El Congreso resuelve luchar por una educación propia, de acuerdo a nuestra cultura, nuestra historia y necesidades de modo que podamos fortalecer nuestros ayllus y comunidades.

Los maestros rurales deben enseñar nuestra historia y cultura, nuestras formas propias para desarrollar las capacidades creadoras.

El conocimiento de otras lenguas y culturas debe servirnos para enriquecer nuestra propia cultura sin deformar nuestra forma comunitaria de ser.

Congreso de Autoridades Originarias de los Ayllus, 1986

Todo trabajo educativo que tienda hacia la explicitación de las determinantes histórico-culturales de la praxis pedagógica comunitaria andina, tienen que tomar en cuenta las propias características internas del proceso de educación y comunicación que se desarrollarán espontáneamente en las comunidades andinas.

Por ello, es importante investigar "cuáles son las experiencias educativas y de comunicación propias de las comunidades, sus categorías de pensamiento y sus contenidos epistemológicos y éticos" (THOA, 1980 c: 59)

En consecuencia, desarrollaremos, en el capítulo 1, la vertiente fundamental de la dinámica educativa comunaria: el reestablecimiento de la comunicación intergeneracional.

Luego, en el capítulo 2, desarrollaremos, brevemente, el proceso de revitalización de las lógicas de la racionalidad andina, en torno a los procesos educativos qhishwa aymaras.

Después en el capítulo 3, mostraremos cómo la emergencia de la dinámica educativa comunaria, impulsa un continuo proceso de reafirmación de la propia identidad nacional cultural.

Finalmente, en el capítulo 4, mostraremos cómo la elaboración, sistematización y ordenamiento de la experiencia pasada, van configurándose en una estrategia pedagógica de la sabiduría comunaria andina.

Como no se puede tratar una praxis pedagógica sin ver su viabilidad, hemos pensado que es esencial culminar esta labor, considerando, en el capítulo 5, las mediaciones prácticas que posibilitarían la concreción de la praxis pedagógica comunitaria andina.

En cuanto a la metodología (de esta cuarta parte), tropezamos con una dificultad previsible: poco es lo que se sabe sobre el sistema educativo de las comunidades andinas.

Por ello, en un principio, reunimos la escasa bibliografía, (Barrera, 1985; Quispe, 1989; Rojas, 1981 - 1983; y Roman de Salgado, 1980); luego intercambiamos ideas y experiencias con investigadores aymaras insertos en la dinámica educativa comunaria (Roberto Choque, Justino Quispe, Vitaliano Soria, Esteban Ticona, y Tomasa Villca, etc.)

I. REESTABLECIMIENTO DE LA COMUNICACION INTERGENE-RACIONAL

Pensar empieza por pensarse así mismo; por escudriñar las propias raíces, por valorar la vida cotidiana, mirar lo pequeño, apostar lo posible ahora.

Javier Medina

La forma espontánea del proceso educativo de las comunidades de base andina, se basa en la transmisión de conocimientos de generación en generación.

Achachilas y taykas transmiten su saber global, tanto en lo tecnológico, lo organizativo, lo histórico, lo religioso, etc.

Los awkis y las awichas (ancianos y ancianas de la comunidad) son los detentadores del saber ancestral, son los que perpetúan y mantienen, muy viviente, la totalidad de las prácticas culturales y sociales del ayllu: el saber tecnológico agrícola y pecuario, el saber hidráulico y astronómico, el saber textil y manufacturero, la ocupación del espacio, las vías de comunicación, la organización del trabajo, el saber ritual y ceremonial, los valores familiares y morales, etc.

Sin embargo, en nuestros días, existe una crisis generacional como producto de la imposición de formas de organización externas y ajenas a la realidad comunaria andina, como por ejemplo, el sindicato, generalmente manejado por los jóvenes. Los viejos pasan a ser relegados a un orden del "pasado".

La Reforma Agraria y la generalización de la educación formal estatal han introducido distorsiones en este proceso (educativo de las comunidades y ayllus), alienando a los jóvenes de sus fuentes de saber tradicional y creando nuevos valores orientados a la cultura occidental y urbana. (THOA, 1986c: 59-60)

En la realización de este trabajo intentamos plantear algunas formas de solución, sustentadas básicamente en la educación comunaria, "como instancia de mediación y reencuentro con los propios valores" (Ticona, 1986: 9).

Nuestro planteamiento, siguiendo al THOA (1986), está sustentado, fundamentalmente, en la revitalización de las estrategias de la comunicación intergeneracional.

Por tanto, nuestra labor, junto al THOA, se dirige a revalorizar el saber de los ancianos y ancianas - muchos de ellos analfabetos; pero culturalmente más sólidos que muchos jóvenes letrados -, para "reestablecer la comunicación intergeneracional que ha sido parcialmente rota por los nuevos procesos sociales de las últimas décadas" (THOA, 1986c: 60).

De este modo, y siguiendo siempre al THOA (1986), buscamos estimular y fortalecer procesos educativos ya existentes, reconstruir puentes intergeneracionales deteriorados empalmar la historia con el presente y apoyar así la sistematización y ampliación de la conciencia histórica y la propia identidad nacional - cultural.

II REVITALIZACION DE LAS LOGICAS DE LA RACIONALIDAD ANDINA

Mientras no aprendamos todos los conocimientos de las comunidades, difícilmente habrá un desarrollo agropecuario coherente y armónico.

Simón Yampara Warachi

En este capítulo desarrollaremos, esquemáticamente, el proceso de revitalización de las lógicas de la racionalidad andina en torno a las actividades de los procesos educativos qhishwa aymaras.

A diferencia de los indigenistas, nosotros no reivindicamos la recuperación de una memoria política: el regreso al Tawantinsuyo, cuanto la recuperación de la memoria tecnológica y las lógicas de la "racionalidad andina" (Golte 1980) para articularlas a una lógica convivial y vernacular postindustrial.

El hecho de hacer referencia a la revitalización de las lógicas de la racionalidad andina, nos lleva, necesariamente, al análisis de los aspectos esenciales de lo que tiene de propio esta racionalidad. Aspectos que explicaremos, siguiendo a Jurgen Golte (1980), a partir de las formas de aprovechamiento agropecuario que los habitantes andinos han desarrollado a lo largo de varios milenios, enfrentándose con una naturaleza que, en comparación con otras regiones donde se han desarrollado sociedades agraria-complejas, resulta poco propicia para la agricultura.

Lo que diferencia al mundo andino de Europa occidental, del mundo mediterráneo, de las cuencas de los grandes ríos en las que se desarrollaron sociedades agrarias, así como también de las praderas del Medio Oriente y las pampas argentinas, es la gran diversidad de condiciones ecológicas en espacios muy reducidos y, con ella, la multiplicidad de cultivos y formas de aprovechamiento agropecuarios adaptados a las variaciones de la naturaleza.

Por otro lado, esta riqueza y multiplicidad, propias del mundo andino se encuentran enmarcadas en condiciones sumamente limitantes: existe poca cantidad de terrenos planos suelos generalmente pobres; terrenos propensos a la erosión; en la vertiente occidental carencia de agua y, en general, la dureza del clima de las montañas tropicales, con un número significativo de días que aumentan con la altura, caracterizados por heladas nocturnas y marcadas diferencias de temperatura entre el día y la noche, entre el sol y la sombra.

El conjunto de sus limitaciones tipifica a un mundo en el que la productividad es relativamente baja, en especial porque lo accidentado y diferenciado del terreno dificulta el uso de

herramientas para la producción en gran escala - como el arado con tracción animal- u otras formas de multiplicar los efectos del trabajo humano con el apoyo de fuerza animal o mecánica. Por estas razones, esta alternativa de desarrollo queda necesariamente trunca.

Un indicador de la limitación natural de este tipo de desarrollo se aprecia a partir de la conquista española con el proceso sumamente lento y reducido de introducción al mundo andino de elementos técnicos profusamente desarrollados por otras sociedades agrarias.

Pese a esto, el mundo andino ha producido sociedades complejas e inclusive, en algunos estadios de su historia, niveles de consumo campesino perfectamente comparables con los de otras sociedades agrarias con niveles técnicos y de utilización de energía animal considerablemente mayores.

Cómo lograron alcanzar los pobladores andinos un nivel de productividad social que permitiese el desarrollo de sociedades complejas, el mantenimiento de clases suntuarias y un nivel de densidad de población en condiciones alimenticias que hicieron posible su perfecta reproducción.

La explicación, según Jurgen Golte (1980), se encuentra en la organización social y económica de la población y de acuerdo a ella, en una forma especial de control territorial.

La desventaja de los Andes, representada por el extremo fraccionamiento de los terrenos de cultivo, la gran variación de condiciones climáticas en los diversos pisos altitudinales se convierte en ventaja relativa al permitir a los comunitarios andinos el mantenimiento de una serie de ciclos agropecuarios, con sus respectivos requerimientos estacionales de mano de obra. Pero como éstos no coinciden, sino que se intercalan, la suma de requerimientos de mano de obra para los ciclos agrarios en los diferentes pisos altitudinales representa una curva mucho más equilibrada y, por supuesto, una cantidad de días laborables en la producción misma mucho mayor que en las otras sociedades agrícolas.

De esta manera, la desventaja inherente al medio natural que enfrenta el agricultor andino, el desarrollo limitado de la tecnología agraria y el poco uso de la fuerza animal o mecánica, encuentra su contrapeso en la utilización más prolongada de mano de obra en los ciclos de producción anual.

El manejo de una serie de ciclos agropecuarios (Golte, 1980, Romero, 1986) es, así, continuamente enriquecido por la inventiva indígena expresada en la tecnología propia y en los criterios de redistribución de los bienes.

Por ello, cuando por ejemplo, se habla de "educación producción" se debe tener en cuenta esta dinámica, ya que la producción tiene que estar en función de las necesidades alimentarias, es decir de los valores nutricionales de la dieta alimentaria ecológica y no en función de las leyes de acumulación y mercado. "La producción, afirma Simón Yampara, no debe subordinar al consumo" (1987: 73).

Por otra parte, las estrategias elaboradas en el empeño de persistir y, fundamentalmente, las lógicas de convivencia conservadas multiseccularmente, "habilitan a las comunidades andinas para trabajar en el desarrollo educativo y social con esfuerzos convergentes y óptima administración de recursos, mínimos" (Rojas, 1981: 23). En este contexto:

La natural comunicación intercomunitaria, explicada por los lazos de parentesco, la práctica milenaria del intercambio de productos, con participación en tradiciones festivas, enfrentamiento mancomunado a factores hostiles, permite la difusión multiplicada de las acciones educativas.

(Rojas Aspiazu, Luis; 1981: 23 - 24)

Se trata, entonces de una educación que se afirma en un pasado totalmente actual, que toma las agresiones colonialistas-industrialización, civilización y progreso-, como quien toma al toro por las astas, poniéndolas al servicio del desarrollo del modo andino de vivir y convivir; con la cual nos referimos al rechazo de las exterioridades, sino más bien, a "la afirmación de un trasfondo de pensar, sentir y captar lo cósmico y lo humano capaz de atrapar esas exterioridades, llámense técnica, ciencia, confort y valerse de ellas para desarrollar el propio estilo de vida" (Rojas, 1981: 12). Posibilitando así:

Una educación instituida en herramienta para recobrar lo propio, una educación con la que el pueblo desentierra sus verdaderos héroes, que para hacer historia recurre a la memoria de los mayores, y para ser geografía transita de un extremo a otro hasta redescubrir territorios propios, postergados o enajenados. (Rojas, Aspiazu, Luis; 1983: 38).

III. REAFIRMACION DE LA PROPIA IDENTIDAD NACIONAL - CULTURAL

Comprender la lucha emprendida por Nina Quispe, para que el indio tenga acceso a la educación, es comenzar a buscar nuestras raíces culturales y el intento de recuperar una genuina experiencia educativa.

Esteban Ticona Alejo

En este capítulo nos proponemos enfocar el fenómeno de la identidad nacional-cultural como tema general de nuestras reflexiones-pedagógicas.

Rodrigo Montoya ha sugerido que uno de los mejores modos de abordar el problema de la identidad es a partir de la percepción que los propios interesados tienen de su propia realidad (aymaras y qhishwas en este caso), y no de los esquemas de algunos intelectuales. "Esta forma de aproximación habren la posibilidad de contar con los quechuas y aymaras como interlocutores de un diálogo, como actores-sujeto y no simplemente como objeto de un discurso pro-aymara o pro-quechua de los intelectuales" (1986: 250).

Cuando los aymaras del altiplano hablan de si mismos se llaman jaqi (hombre, gente). Cuando están lejos de los criollos y mestizos de los pueblos y ciudades les dicen q'ara o misti. Q'ara es un término usado por los qhishwas y aymaras para designar a los viejos y nuevos herederos de los invasores de ayer. Los qhishwas se llaman así mismos runa. Runa quiere decir hombre.

Los aymaras y quechuas nos hemos identificado siempre como jaqi o runa (ser humano) frente a los extraños venidos de otro continente, los q'aras (seres de piel curtida). Antes de la llegada de los españoles, las diferencias étnicas en el mundo andino quizá no existían puesto que todos eran jaqis o runas (seres humanos) (...). La etnicidad aymara-quechua sólo se acentuó durante el coloniaje frente a los españo-

les (q'aras), porque éstos siendo étnica y culturalmente diferentes, lo marginaron a los nativos andinos a la periferie de su mundo europeinizante. De esa manera los andinos han sido convertidos en indios. (Choque Canqui Roberto; 1986: 3)

La diferencia esencial radica, entonces en los términos de auto-identidad (runa-jaqi) y en la mayor riqueza de la categoría q'ara que los aymaras, particularmente del Altiplano norte, utilizan cotidianamente.

Por su parte, los mestizos criollos del área aymara se llaman así mismos wiraqocha, cuando estos criollos o mestizos están lejos de los aymaras los llaman con desprecio indio, cholo.

En general, la relación q'aras e indios es percibida fundamentalmente en términos étnicos con categorías raciales y culturales. La relación de clase en función a la desigualdad de unos y otros en las relaciones sociales de producción apenas aparece en la categoría ga-monai.

El término campesino comienza a abrirse paso como consecuencia de la intensa lucha por la tierra y el constante enfrentamiento entre latifundistas y campesinos parcelarios. Con-vendría mencionar aquí que ha sido importante el cambio de términos propuestos por el re-gimen del MNR.

Pero, en qué consiste la identidad nacional-cultural?. Sin pretender elaborar definición alguna, vamos a buscar aproximarnos, de la mano de Karen Claure (1989), a lo que tiene de propio la identidad nacional-cultural.

En primer lugar, lo comunitario es el "otro" frente a lo criollo; es decir, que la organización comunitaria (relaciones de reciprocidad y redistribución) se sabe distinta de lo criollo.

Segundo, la identidad nacional-cultural es la posibilidad de continuidad histórica del uni-verso simbólico andino a pesar de las constantes negaciones y expoliaciones a la organi-zación comunaria.

Tercero, la identidad nacional-cultural es la afirmación consciente de las raíces, costum-bres, valores, lenguas y conocimientos históricamente acumulados por las comunidades andinas.

De este modo:

Hablar de una identidad étnica supone: 1 La conciencia de una pertenencia ("soy quechua", somos aymaras"). 2.- El rescate y la reivindicación de raíces y tradicio-nes. 3.- El consenso de esa pertenencia individual y colectiva ("soy aymara y qué"). 4.- La existencia y el consenso de y con un proyecto futuro colectivo para quienes se afirman como pertenecientes a un pueblo quechua, aymara. 5.- La capacidad de desarrollo de la cultura que con sus propios recursos y los elementos de otras que incorpora en su matriz, sigue creando su propio modo de ver y sentir, de pensar y de vivir. (Montoya, Rodrigo, 1986 272)

Ahora bien, la reafirmación de la propia identidad, a través de las actividades educativas, es posible porque en el modo andino de conocer se parte de la propia praxis comunaria, que ya es en sí misma, la posibilidad histórica de afirmación consciente de la propia identidad.

Así, un proceso educativo que emerge de la propia organización comunaria andina, implica, necesariamente, la continuidad histórica de la identidad nacional-cultural ya que como

afirma Karen Claure, "al nacer de la praxis comunaria el proceso educativo, lo que se afirma y reafirma es la misma vida social comunaria andina" (1986-106).

De esta manera se explica que Elizardo Pérez afirmara que en el modo de conocer en las escuelas indígenas "nada les era ajeno a los indios, puesto que todo era tomado de la vida misma de ellos" (1962: 102). Este aspecto revela que continuamente se reafirma los valores sociales comunarios y los conocimientos históricamente acumulados y comunitariamente apropiados por los ayllus andinos. Es posible concluir, entonces, afirmando que al nacer el proceso del conocimiento andino de la propia praxis comunaria, toda la actividad educativa se dirige, conscientemente, hacia una permanente afirmación de esa otredad que constituyen la propia identidad nacional-cultural.

IV. RECUPERACION DE LA MEMORIA COMUNARIA ANDINA

El proceso siempre renovado de elaboración, sistematización y ordenamiento de la experiencia pasada, que se sostiene a través de la historia oral, va configurándose en una estratégica pedagogía de la sabiduría yatiri

M. Eugenia Choque y Marcelo Fernández

En este capítulo, pretendemos relieves la importancia del aporte entregado por los movimientos sociales indígenas: el planteamiento de la memoria comunitaria como fenómeno plural, sujeto al cambio histórico, afectado por el espacio y las urgencias de sus portadores.

La memoria comunaria andina constituye una fuente integral de conocimientos sobre múltiples aspectos de la vida social, "se trata de una acumulación del conocimiento del hombre andino sobre sus hechos históricos socioculturales y económicos" (Choque, 1985: 8).

La memoria comunitaria andina no solamente trata de reunir una serie de informaciones orales referidas a algunos aspectos religiosos, míticos o leyendas, sino que constituyen un conjunto integral de informaciones vivenciales de los actores andinos, que abarca una variedad temática amplia sobre los hechos sociales, culturales (literarios, artísticos y religiosos) económicos, tecnológicos e ideológicos de la comunidad andina. Además, la memoria comunitaria andina está expresada en los idiomas nativos que han servido y sirven al hombre andino para manifestar sus ideas, sentimientos y organizar conocimientos de su propia realidad social histórica. (Choque Canqui, Roberto; 1985: 8).

La memoria comunitaria andina es la base ideológica amplia a partir de la cual se elabora la percepción de la historia por parte de los comunarios andinos. Percepción que está marcada desde hace cinco siglos, por la opresión colonial:

La historia oral sería la memoria colectiva de pueblos colonizados, como los pueblos aymara, q'ichwa y otros, que además de ser usurpados y explotados, están siempre amenazados por sus opresores para perder su identidad colectiva y su sentido de continuidad en el tiempo.

La memoria comunitaria, así, tendría una doble dimensión: ser portadores de una historia negada (oficialmente) y borrada, y proporcionar a los indios la fuente de la legitimidad para su autodefensa como nación oprimida.
(Ticona Alejo, Esteban; 1986 a : 97)

En este contexto, la historia que cuentan los abuelos extrae enseñanzas de las luchas comunarias, rescata los contenidos y valores morales; genera mitos y leyendas destinados a preservar la memoria de los héroes; plasma en la historia una filosofía de la vida, un modo de entender las relaciones de convivencia humana y con la naturaleza y lo sobrenatural:

En el caso concreto de nuestra investigación, encontramos varias instancias en las que la historia era relatada con toda una significación ética y mítica, mediante la cual se transmitían las experiencias colectivas a las generaciones siguientes.

O sea que los aspectos morales y míticos (que oficialmente aparecen como distorsiones de la "verdad" empírica) son una fuente fundamental para investigar la ideología de la resistencia anticolonial expresada en sus relatos y recuentos históricos por los awkis (ancianos) y taykas (ancianas) de las comunidades
(TICONA ALEJO, ESTEBAN; 1985; 65)

La ruptura colonial obligó a los qhishwa aymaras a la oralidad y a la clandestinidad. "Nuestros antepasados fueron muy sabios en sistematizar la transmisión oral de la memoria y al mismo tiempo de crear mitos que muestren y nos enseñen la resistencia que se debe hacer al invasor". (Mamani, 1986b: 5).

La resistencia ideológica india se reproduce en las prácticas cotidianas y las fiestas patronales de sus comunidades. Estas prácticas ideológicas fueron transmitidas de generación en generación, la misma que no ha permitido la eliminación total de nuestra cultura e historia ancestral. (Soria Choque, Vitaliano; 1986:1).

Para mantener viva la memoria comunitaria andina se utiliza el mito, "el mito como fuente de conocimiento de nuestro pasado, y como depositario de nuestra forma propia de pensar e interpretar la historia" (Mamani, 1986a: 6).

Así, desde los tiempos de la conquista hasta nuestros días, "está planteada toda una estructura estratégica de producción ideológica y fortalecimiento de los valores étnico-culturales" (Choque y Fernández, 1986:8).

Por tanto, la elaboración, sistematización y ordenamiento de la experiencia pasada, que se sostiene a través de la transmisión oral y del mito, van configurándose en una estrategia pedagógica de la sabiduría comunitaria andina (Choque y Fernández, 1986).

De esta manera, "la memoria comunitaria se transforma en historia oral cuando es capaz de reproducir sus propios valores ideológicos, políticos, sociales, religiosos, etc. bajo la opresión criolla" (Ticona, 1985:65).

En este sentido, la experiencia de investigación y comunicación acumulada, ha permitido al Taller de Historia Oral Andino (THOA) desarrollar algunas ideas en torno al tema de la educación y difusión de la historia andina.

Las inquietudes del THOA son diversas, pero giran en torno a un eje, que es el de "comprender todas las dimensiones y manifestaciones de la opresión colonial y la agresión capitalista en nuestro país y recuperar todas las manifestaciones y las formas de la resistencia anticolonial y anticapitalista" (1986c: iv).

En este sentido, la labor del THOA se dirige a revalorizar el saber de los ancianos y ancianas, para "reestablecer la comunicación intergeneracional que ha sido parcialmente rota por los nuevos procesos sociales de las últimas décadas" (THOA, 1986c: 60). Por esta razón:

La recuperación de la historia oral y la revalorización del saber de los achachilas es el eje de una práctica educativa del THOA, en la medida en que la historia es parte fundamental de la identidad colectiva de nuestro pueblo y de la autoreconocernos como sujeto político y social, con capacidad de desarrollo autónomo y de transformación de la sociedad.
(THOA, 1986c: 61).

De este modo, los mismos comunarios van recogiendo la experiencia de sus abuelos, en forma autónoma, y la labor del THOA tan solo ha servido para impulsar al principio, pero no para controlar ni subordinar el proceso educativo comunario. "Esta autonomía del proceso educativo queremos fortalecerla, sistematizarla, desarrollarla, actuando como elementos estimulantes y no insustituibles". (THOA, 1986c: 62).

La memoria se convierte, así, en un medio de encausar y enriquecer una propuesta social nueva, de imaginar un modo de relaciones políticas que acepte realmente la presencia india y, con ello, "comenzar imaginar un tipo de poder cuyo contenido emerja del reconocimiento de nuestra múltiple y diversa tradición cultural" (Chocano, 1988: 2)

V VIABILIDAD HISTORICA DE LA PEDAGOGIA ANDINA

Los poderosos pueden destruir una rosa, pero jamás impedirán la llegada de la primavera. Comandante Ernesto Che Guevara

Consideramos que cualquier modelo pedagógico, que se plantee en el país, necesariamente tiene que tener en cuenta la contradicción que representa el colonialismo interno.

La historia de Bolivia es, por un lado, la historia de la imposición colonial y desestructuración sistemática de la propia identidad nacional-cultural, y, por otro, la permanente lucha de resistencia de los pueblos andinos contra el colonialismo español y, su heredero, el sistema colonial interno republicano.

El colonialismo interno contemporáneo se caracteriza, en lo económico, por el saqueo indiscriminado del trabajo del pueblo y de los recursos naturales, en lo político, por el marginamiento y exclusión de las clases explotadas y naciones oprimidas; en lo cultural, por la negación de la propia identidad nacional-cultural y la imposición de formas y prácticas ajenas (MRTKL, 1985).

Frente a esta realidad, los pueblos qhishwa aymara desde la resistencia inka a los españoles en Willcabamba, desde las movilizaciones Kataristas de 1781, pasando por Willka Zarate, Santos Marka T'ula y otros como Marco Leandro Nina Quispe, han ido estructurando un proyecto propio e histórico de liberación que hoy se manifiesta en el movimiento Katarista (ver capítulos 9 y 10), cuya Juventud manifiesta:

Somos parte del Eje Social Nacional (naciones oprimidas y clases explotadas) que en los últimos años ha desarrollado un masivo movimiento Katarista de liberación con identidad histórica, nacional-cultural y política, orientado a romper el injusto sistema colonial interno de nuestro país y sustituirlo por una estructura social y económica con capacidad de desarrollo, autodeterminación, justicia social y con un Estado Multinacional propio.

(Primer encuentro Nacional de la Juventud Katarista, 1988)

Planteamos, por tanto, que todo modelo pedagógico autónomo debe apuntar esencialmente a la ruptura del colonialismo interno, reemplazándolo con un continuo proceso de reafirmación de la propia identidad nacional-cultural y de revitalización de las lógicas de la racionalidad andina.

Es más, mientras la dinámica socio-pedagógica no se base en una paradigma que tome en cuenta las características multiétnicas, multiculturales y plurilingües del país, no podrá solucionar las necesidades educativas de las comunidades andinas.

Con todo, la viabilidad histórica de la praxis pedagógica comunitaria andina, es posible en la medida en que las reformas propias de desarrollar las capacidades crítico - creativas de las comunidades andinas, corresponden a entidades reales, surgidas por la acumulación de experiencias y prácticas socio-culturales seculares y multiseculares (y no a las que surgen de meros planes de instituciones de "educación popular"), sustentadas en las organizaciones históricamente configuradas por los pueblos qhishwa aymara.

Lo fundamental es que aquí no se trata de una recuperación "nostálgica" del pasado, puesto que las generaciones actuales están conscientes de que esas formas propias de desarrollar las capacidades creativas, así sean en forma fragmentada siguen siendo utilizadas por las comunidades andinas (ver, especialmente, capítulo 3).

Es pues, la vigencia de los valores y capacidades del sistema educativo comunitario y la conciencia de su erosión lo que permite que el planteamiento no sea nostálgico.

Obviamente no creemos que la "panacea pedagógica" sea una Tesis de Grado (por mejor realizada que estuviese), sino todo un mundo de experiencias organizativas, de estrategias educacionales comunitarias, que espontáneamente, los pueblos qhishwa aymaras, han logrado desarrollar a lo largo de múltiples generaciones.

Esto quiere decir que en el planteamiento pedagógico andino predomina una visión de movilizar la potencialidad = existentes en las propias comunidades andina, y no de imponer o inducir modalidades o esquemas organizativos o urbano, criollo occidentales.

Se trata en definitiva de fortalecer las instancias educativas comunitarias y recuperar las capacidades organizativas de los sistemas tradicionales, corrigiendo las deformaciones a las que han estado sujetos por el proceso de opresión colonial.

RELIGION AYMARA (RITOS Y CEREMONIAS) EL MATRIMONIO

Jaime Sevillano
Justo Limachi
Ramiro Max Limachi Q.

INTRODUCCION

Sólo en el último decenio se investiga y publica, de manera sostenida, temas relacionados a nuestro pasado prehispánico, y no obstante el tiempo transcurrido (500 años) quedan aún organizaciones indígenas vigentes, además de tradiciones ancestrales. Las cuales en su gran mayoría reciben el nombre de ANDINO, término por el cual se individualizó la particularidad de estas regiones.

Se polemiza el uso del nombre ANDINO debido a su carácter genérico, ya que la influencia y la propia cultura INCA rebasa el límite geográfico de la cordillera ANDINA extendiendo su radio cultural, inclusive a la AMAZONIA. Pero el tema de la presente investigación plantea, fundamentalmente, el carácter de lo ANDINO no como una uniformidad cultural, sino distinguiendo dentro de ella la heterogeneidad de sus respectivas culturas, y de manera específica la cultura aymara en relación a la cultura Inca.

Entre los aymaras e incas existen diferencias notables en tanto a idioma, organización social, economía, tradiciones, ceremonias. Es decir, son esencialmente culturas diferentes y el sincretismo cultural producto de la dominación quechua es mínimo, lo mismo se puede decir del colonaje español y de la República.

La pervivencia del AYLLU es una realidad hasta nuestros días y este solo un ejemplo, entre varios, de los que podemos mencionar, por cuanto es fundamental.

Respecto a las fuentes para la elaboración del trabajo está basada en la tradición oral, las crónicas e investigaciones de campo alrededor de la ciudad de La Paz.

Seguros estamos que la República de Bolivia, como país, tendrá que afirmar su identidad, aún hasta hoy no caracterizada por completo en verdaderos fundamentos, solo así se afirmará como NACION.

Aspectos físicos - Psíquico de los Aymaras:

Dentro de la cultura aymara desarrollo físico-psíquico del individuo está caracterizada, por ellos mismos, de acuerdo a las relaciones que contrae con la comunidad así por ejemplo

solo el hombre casado recibirá el nombre de chacha (ver cuadro) junto a esta nueva relación y de manera simultánea es la propia comunidad a través de su representante (CURACA) dotarán de un TUPU (territorio fértil, dimensionado de acuerdo a las necesidades de sus poseedores) a la nueva pareja.

Es indudable que la plena integración de las individualidades hacia la comunidad se hará plena en la edad adulta sin que por ello se margine a los más jóvenes, es en la madurez donde se ampliarán sus conocimientos, guiados por los más ancianos sobre diversidad de temas y labores de entre las destacables serían las agrícolas, musicales, rituales, astronómicas y sacras.

Cabe mencionar que cualquier individuo aymara y en especial el adulto, esta comprometido a participar constantemente de cualquier acontecimiento significativo de su sociedad, son estas participaciones colectivizadas las que dan el carácter particular a la comunidad.

Matrimonio:

Deteniéndonos en la unidad de la pareja (Matrimonio) ésta se realizan de manera general, en los periodos de la cosecha, para conformar una unidad familiar es imprescindible un acuerdo y aprobación de los padres de los contrayentes los cuales decidirán de manera exclusiva la realización o no del matrimonio, esta importancia e influencia de los padres llega inclusive a fijar el matrimonio sin que los contrayentes lleguen a conocerse sino sólo en el inicio de su vida marital.

Es preciso señalar que se adoptan algunas costumbres citadinas u occidentales, sin embargo prácticas como el WARMT'ASIÑA (matrimonio a prueba) son desarrolladas de manera genuina, El matrimonio a prueba consiste en una relación conyugal previa al matrimonio y en el cual se pondrá a prueba las afinidades de la nueva pareja para la vida matrimonial.

En un sentido estricto la boda misma es una reunión familiar en la casa de la novia, tornándose en festejo a la nueva pareja, luego en la noche y preferentemente bajo la luna llena, los recién casados se dirigirán a su nuevo hogar.

Cada comunidad posee particularidades propias, en cuanto a detalles, en el matrimonio así por ejemplo en algunas localidades a la novia se le adornará la cabeza con las flores de lugar, mientras que en otras será la hoja de la coca, la cual será colocada en la frente de los contrayentes.

La confirmación del nuevo matrimonio, originan nuevas integraciones sociales, es así que mediante el AYNI (Solidaridad mutua o reciprocidad mutua) toda la comunidad participan en la construcción del nuevo hogar para la nueva pareja.

Respecto al AYNI podemos decir que es una práctica muy anterior a la conquista española y aún a la conquista INCA, aunque su origen cronológico se pierda en el tiempo por cuanto es milenaria. El AYNI es sustancial a la vida comunitaria ya que constantemente es reproducida en diferentes momentos y circunstancias como ejemplos están desde la construcción de la casa para una nueva pareja o matrimonio, hasta la cosecha.

En el matrimonio aymara existen características muy propias así en ocasiones cuando es menester ejercer cargos o posiciones de responsabilidad en la comunidad, será el marido quien consulte a su compañera y recién luego dará o no su aprobación para su nueva posición. Es decir existen claras responsabilidades de función de cada cónyuge sin excluir deberes y derechos.

Diferencias en las culturas andinas:

En un principio observamos ya algunos puntos de diferenciación, aquí incluiremos algunos más. En la cultura aymara se precautela en mayor grado el cuidado de la tierra debido a que precisamente es un pueblo agricultor en mayor medida. Muy diferente de los INCAS que eran un pueblo guerrero y de conquista, aquí mismo se debe recalcar que estuvieron claramente estratificados, observándose una nobleza, a la cabeza iban el INCA, con posterioridad le seguía una corte, con un cuerpo sacerdotal asentados en una fuerza o grupo armado con sus respectivas gradaciones. Muy diferente fue y continúan siendo los aymaras donde no se hallan jerarquizaciones tan marcadas en comparación a la INCA, los aymaras viven en comunidad aun hoy en día, basta situar los diversos AYLLUS en los alrededores de La Paz, Oruro y Potosí.

Debido a su actividad agrícola, los aymaras desarrollaron un conocimiento astronómico considerable y con especial atención observaron los movimientos de la Luna (P'axi), no precisaron de calendario por cuanto era mucho más eficiente una observación directa de los movimientos estelares.

CUADRO A

NOMBRE EN RELACION A LA EDAD DEL INDIVIDUO EN LOS AYMARAS

SEXO MASCULINO

PALABRA AYMARA	EDAD	TRADUCCION
ASUKO	-1	recién nacido
ASU WAWA	1 - 3	bebé
YAYA	3 - 7	hijo, nieto
LLOQALLA	3 - 10	jovencito, chico
P'URU	10 - 13	chico (a)
Q'AXU WAYNUCHO	13 - 17	adolescente
Q'AXULL WAYNA	17 - 22	hombre joven
WAYNA	22 - hasta que contrae matrimonio	joven
CHACHA	-----	hombre casado
TATA	-----	padre
AWKI	-----	anciano
ACHILA O ACHACHILA	-----	abuelo

CUADRO B

SEXO FEMENINO

PALABRA AYMARA	EDAD	TRADUCCION
ASUKO	0 - 1	recién nacida
ASU WAWA	1 - 3	bebé
LULU	3 - 7	niña
IMILLA	7 - 12	chica-jovencita
Q'AXU TAWAKU	14 - 17	adolescente
TAWAQO	18 - 25	joven
WARMÍ	-----	mujer
TAYKA	-----	madre anciana
AWICHA	-----	abuela

ETNOLINGUISTICA

EL DISCURSO ANDINO Y LA CRONICA HISPANA EN EL CICLO DRAMATICO WANKA

Margot Beyersdorff

Yo propongo que la tradición dramática comúnmente conocido como Atawallpa Wañuy desarrollo de tres vertientes durante el siglo XVI: 1. de modo oratorio. (Hugaripuni) y lírico (Wanka). 2. la historia de los eventos de Cajamarca enmarcada en diálogos (crónica - relación). 3. la conmemoración de la historia en actuación dramática, es decir, la tradición se recrearía así: la entonación de cantos planideros en coro de mujeres durante los obsequios por el Inka Atawallpa establece el espacio ceremonial; la ciencia doctrinaria, al adaptar el teatro religioso hispano al requerimiento ideológico de la empresa evangélica, compone pautas para parlamentos para la puesta en escena de la conmemoración de la muerte del Inca (la conquista) en las doctrinas y parroquias de indios; una copia o esbozo de un documento o relación que describe o comunica la muerte del Inca servirá al cura dramaturgo como modelo para la creación de papeles para la representación histórica; del resultante guión, a partir del siglo XVI, brotará una tradición paralela en que empresarios ladinos encargados del escenario Atawallpa Wañuy producen guiones escritos, los cuales proveen pautas para la construcción de un sin número de versiones, en el presente, en el cantón de Oruro, existen simultáneamente roles manuscritos de autoría anónima los cuales han sido transmitidos oralmente al empresario (en el caso de haber "perdido" el original), guiones completos escritos y dramas editados y publicados. Además hay que añadir a repositorio los textos dramáticos de autoría conocida compuestos por literatos.

Las versiones de Atawallpa Wañuy del ciclo dramático de Oruro presentan la "conquista" según la vista del español: los papeles de Francisco Pizarro, Diego de Almagro, Hernando de Luque y el Rey de España incorporan actitudes, gestos y parlamentos cuyos fines son de forzar el acatamiento del Yuraq challa (el requerimiento) en la corte del Inca: las varias declamaciones de los españoles proclaman el propósito de la invasión. El diálogo es escaso; hay poco intercambio verbal entre los miembros del ejército español y entre estos y los personajes Incas. Por otro lado, para el conjunto de parlamentos en quechua el diálogo es el principal recurso estructural, la estructura dialógica avanza de manera circular. Esta circularidad tiene dos características: 1) el Yuraq challa es devuelto a Almagro sin que lo descifrarán el Inca y los miembros de la corte, 2) el encadenamiento de un parlamento con el siguiente en el transcurso de los diálogos entre el Inca Waylla Wisa (Sumo Pontífice y mensajero) y éste con cada uno de los ministros de la corte.

El inicio del relato de Oruro por un grupo de mineros oriundos en 1906 marca el tricentenario de la fundación de Oruro como ciudad española (San Felipe de Austria, 1606) aunque los guardianes de la tradición ignoran la importancia de este hecho, son conscientes que el pueblo de Paria, siendo el principal asentamiento español en el Alto Perú (1535) comparte con Cajamarca la Historia de la Conquista.

EL GOBIERNO DEBE DAR IMPORTANCIA A NUESTRAS LENGUAS NATIVAS

Prof. Zenón Canaviri Vargas

Con el objetivo de optimizar la educación en los ciclos y áreas, es necesario dar un lineamiento general, sugiriendo al Supremo Gobierno de la Nación en materia educativa. Bolivia un Estado Plurilingüe con predominancia de las lenguas nativas quechua y aymara, que bien puede servir de base y fundamento en la aplicación, iniciándose desde la educación temprana hasta la académica, tomando entre otras, razones valederas que nuestras lenguas deben servir de base real, a la vez para identificar nuestras propias culturas aún no explotadas y exteriorizadas de manera conveniente, pese que encierra una fabulosa riqueza en su contenido social, político, ideológico y económico.

Para fines de iniciación de un estudio serio y responsable, la Reunión Anual de Etnología, debe tomar iniciativa, para sugerir en sus conclusiones, las siguientes determinaciones como "Muy esenciales, considerando que se trata de un interés del pueblo Aymara y Quechua, inmerso mayoritariamente en Bolivia, como étnia; que otros grupos humanos que también deberá ser tomado en cuenta con sumo cuidado, por las autoridades e instituciones que tienen representatividad en el consenso general del Estado.

EDUCACION RURAL: La población quechua y aymara, por constituir una masa de mayor arraigo y predominación en los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba, Chuquisaca además, en los centros urbanos de Santa Cruz, Tarija, Beni y Pando, debido a que en la última década, muchos quechuas y aymaras hablantes optaron por radicar, en las capitales departamentales referidas, en calidad de residentes, que viven por motivos de supervivencia, tales como trabajo y comercio u otro tipo de actividad. Los motivos son por demás conocidos; debido a que se registró unas veces, agudas sequías y otras por heladas prematuras que les dejaron y continúan dejando sin alimento, para la supervivencia de miles y miles de familias precisamente de los aymaras y quechuas.

Es así, como punto de partida el Gobierno a través del Ministerio de Educación y Cultura, debe dar y encarar los lineamientos elementales, como paso previo y gradual, que todas las Normales Rurales del País, deben contar con la enseñanza mínima de lenguas nativas. Ningún maestro rural debe ser promocionado sin el conocimiento elemental de los idiomas nativos, por constituir lo contrario, ultraje y desprecio a la par que dispensar un trato totalmente desconsiderado a sus habitantes que constituyen una masa humana enorme en número, como son los quechuas y aymaras.

El segundo paso debe ser, la enseñanza al niño nativo, impartido en la educación desde el abecedario en su propia lengua, lejos de traumatizar con la de idiomas ajenos a su medio de

vida cotidiana, desechándose totalmente los idiomas extranjeros, como son el Inglés y el Francés, tal como sucede en la actualidad que, a partir del ciclo intermedio y medio de la educación, al igual que en el sector urbano y suburbano, constituyen las modalidades del actual sistema que significa, un ultraje desconsiderado al imponérsele, lenguas totalmente ajenas y desconocidas a su medio ambiente, que significa tan sólo, de medios de alineación nada ideales, en donde el elemento nativo se forza inmisericordiosamente a ser indiferentes a su propia realidad cultural, hasta querer dejar sin espíritu de identidad nacional, ya que al enseñar el inglés y francés, no otra cosa significa, buscar alejar de sus costumbres ancestrales. Por lo que, éste debe servir como punto de partida, para encaminar al reencuentro mismo con nuestra propia realidad cultural, cuyos exponentes son precisamente los idiomas nativos, el quechua y el aymara, y otras identidades culturales étnicas.

EDUCACION URBANA: De la misma manera, los maestros urbanos al ser promocionados como flamantes profesionales en las Normales Urbanas del país, previamente son destinados a las provincias o cantones del territorio nacional, precisamente para cumplir con sus años de provincias, de acuerdo a los reglamentos del código de la Educación boliviana, precisamente a los lugares de habla nativo. El nuevo profesional al no conocer los idiomas nativos, empieza a tropezar con dificultades riesgosas de no comprensión de las lenguas aborígenes, que también los educandos nativos, sufren consecuencias de alteración brusca en su etapa de adaptación. hasta aprender y balbucear el castellano, por considerarse los nuevos lugares eventuales de trabajo para el maestro urbano recién promocionado en su carrera profesional, que es mutado a zonas suburbanas, en lugares donde se tienen como idiomas o dialectos las lenguas maternás, ni más ni menos de un habitante rural boliviano.

Por estas precisas consideraciones el nuevo profesor, debe nutrirse con el conocimiento de nuestras; de esta suerte, para que no se sientan extraños en su propia Patria. De tal manera, ésta situación como paso previo, en el Cuarto Medio debe incluirse las lenguas nativas como una materia regular y obligatoria, además necesaria de acuerdo a un plan Curricular de Estudio para su bachillerato. Estas proposiciones, deben servir como paso inicial de descollamiento a la gran tarea de encaminarnos, hacia el conocimiento ideal de lo nuestro, que se mantiene algo como desconocido y ajeno a nuestra realidad boliviana. Al presente, si bien existe algún avance en el estudio de lenguas nativas es ínfimo y sin repercusión alguna.

EDUCACION UNIVERSITARIA: Las universidades que obedecen al sistema, si bien se rigen por una autonomía clásica, no toman en cuenta, los valores que encierran nuestras culturas y no consideran de acuerdo a dimensiones concretas, tal como debían tener, si es posible preferencias y un asidero ideal, en su enseñanza de real magnitud, como para interpretar los intereses indiscutibles y absolutos del pueblo boliviano, en sus diferentes capas sociales, como digno heredero de una cultura inédita, en el escenario mundial, que provienen de miles y miles de años.

Es evidente, desde hace un lustro, algunas universidades han incluido en su PENSUM, el estudio o aprendizaje de los idiomas, como son el quechua y el aymara, sus enseñanzas son muy incipientes aún, debido a la falta de un criterio fecundo en materia y contenido selectivo en su aplicabilidad, de acuerdo a la realidad eminente. En algunas universidades apenas se enseñan uno o dos años, tomando tan solo como una materia de apoyo, lo que significa que se trata de situaciones de total falta de criterio adecuado al respecto. Todo

esto a falta de una visión más objetiva sobre el particular, cuando las diferentes Casa Superiores de Estudio, debían contar con carreras de estudios efectivos y concretos, lejos de seguir enmarañándose, preferentemente en la enseñanza de lenguas extranjeras que son muy ajenos a nuestras realidades.

En el paso que actualmente se avanza, de "manera muy restringida y limitada" con el estudio de un mínimo tiempo académico, que no es el adecuado, tampoco se espera resultados adecuados como para producir la literatura requerida en las lenguas nativas, especialmente de quechua y aymara, debido a que no es lo suficiente un estudio tan limitado que más pareciera hacernos la burla de nuestras lenguas, quienes luego de optar sus profesiones en otras especialidades, se constituyen en hazmereir de otras personas, al no tener ninguna perfección en su manera de comunicación oral o escrita.

NACIONALIZAR EL GOBIERNO DE BOLIVIA: Por casualidad antes de ahora, se escuchó hablar a algún candidato presidencial, que dijo: Es necesario NACIONALIZAR EL GOBIERNO BOLIVIANO, esta expresión al presente no pasa de ser, una aseveración del mal humor, porque de ser así, esto significa de por sí, como un punto de partida y, tomar decisiones en primer lugar las lenguas nativas antes que nada, para comprender el inicio del desarrollo cultural y su secuencia de producción intelectual derivado consecuentemente en la economía esencial, traducidas en materia prima.

Es necesario que el Gobierno de la Nación Boliviana, como legado de nuestro fabuloso Imperio Tawantinsuyo, dé la importancia necesaria a nuestras lenguas vernaculares que tienen derivaciones milenarias, en donde actualmente los propios bolivianos, nos sentimos ajenos a nuestra realidad nacional, al no saber precisamente el quechua y aymara, como también los medios masivos de comunicación de otras étnias que conforman el territorio patrio.

Todo esto, indudablemente significaría romper el hito infranqueable de integración general, al tener una identidad espontánea y natural a través del lenguaje coadyuvador.

Cada país está identificado, primeramente por sus idiomas y, todo lo demás indudablemente constituye como elemento secundario y complementarios por considerar primero, antes que nada está el idioma ni más ni menos. que de eso ni duda cabe.

Es raro que en Bolivia, no se piense así, donde todo proveniente extranjero, tiene su importancia antes que lo nuestro, es relegado a una situación de rutina y sin fondo de ninguna importancia. Todo esto nos lleva a constantes discordias entre bolivianos; a lo largo de 500 años, desde la llegada del aventurero Cristóbal Colón y sus mal acompañantes en 1492, no hemos podido entendernos entre nosotros, ya nos acecha la política de toda gama, como son los problemas sociales, trabajo ocupacional y otros males en todo caso, son como factores negativos hasta perniciosos; todo esto directamente atribuibles a la falta de aplicabilidad precisamente de nuestras lenguas. Ni la dialéctica nos sirvió para orientarnos, en nuestros ideales efectivos, con el consecuente malestar y total incompreensión, sin tener una brújula del norte al cual guiarnos, con objetivos de bienestar y de progreso.

Estas situaciones anormales no pasaron ni por casualidad, por el pensamiento de nuestros gobernantes y autoridades de rangos superiores.

En todo caso el estudio o aprendizaje de otros idiomas extranjeros no está demás, desde cualquier punto de vista, ya que su asimilación indudablemente al individuo ávido de estudio o de investigación, perfecciona aún más como elemento humano, inmerso a toda sociedad, y que su servicio puede ser indudablemente mayor en el medio circundante; empero, en primer lugar deben estar nuestras lenguas y las otras deben tener un tratamiento secundario en nuestro país. Además deben ser estudiadas en centros o instituciones particulares, sin atentar a la magra economía fiscal, tal como sucede en la actualidad, todos los idiomas extranjeros se estudian en Instituciones públicas o fiscales.

EL MAESTRO COMO AGENTE DE CAMBIO EN EL PROCESO EDUCATIVO INTERCULTURAL BILINGÜE

Carmen Rosa Huanca Santos

El maestro es uno de los elementos mas importantes dentro de los procesos educativos, pero lo es mucho más dentro de un proceso educativo intercultural bilingüe.

Podemos decir que el maestro es la piedra angular de todo proceso educativo, por ello se debe tener cuidado en seleccionar y capacitar docentes para llevar adelante cualquier proyecto del EIB.

La mayoría de estos proyectos, sobre todo en el Perú, fracasaron o se ganaron el repudio de las comunidades por la mala o deficiente formación de los maestros. Existen otros factores más, sin embargo no nos referimos a ellos.

Los maestros normalistas egresan con una formación academicista alejada de la realidad socio cultural y lingüística del país; lo cual hace que ellos se inclinen más hacia la forma de vida del mundo occidental y no de las culturas andinas. La mayoría de los maestros rurales pertenecen a ella, pero después de salir profesionales tratan de alejarse de su cultura -esto también es explicable, más no lo discutiremos- o si no lo niegan en el fondo siguen admirando lo que no es suyo en desmedro de los valores propios.

Por otro lado el factor económico hace que ellos no se dediquen íntegramente a la labor educativa, ello hace que disminuya su rendimiento en aula.

La falta de capacitación o la deficiente capacitación también contribuye a un rendimiento bajo.

Entonces, conociendo por demás estos factores que van en contra de la educación, se debe tener muy en cuenta la formación, capacitación y seguimiento de los maestros que trabajarán en programas de EIB.

Se debe buscar que el maestro asuma su rol como agente de cambio, pues ello dependerá el éxito de cualquier programa innovador educativo. Por tanto, la capacitación docente debe tener prioridad en todo intento sincero de reforma de la educación.

Después de seleccionar docentes con interés auténtico de llevar a cabo proyectos EIB, después de capacitarlos en áreas fundamentales como ser: pedagogía, antropología y lingüística aplicada, se debe pasar al seguimiento académico; es decir, después de capacitarlos no se los puede lanzar a aplicar sus conocimientos sin ayudarlos a corregir las fallas

que pueden surgir en la práctica, sin compartir los éxitos que puedan conseguir algunos maestros.

La capacitación y seguimiento tienen que ser tareas permanentes que se las tienen que hacer a través de todo el tiempo que dure el proyecto.

Respecto a las tres áreas señalada para la capacitación docente debemos decir que no es importante que ellos repitan memorísticamente las teorías pedagógicas lingüísticas y antropológicas actuales, sino que puedan ver las posibilidades de aplicación de estas teorías a nuestra realidad cultural y lingüística. Deben tratar de sacar metodologías y técnicas de enseñanza IB, deben ver la mejor manera de enseñar la lengua materna a usuarios de esa lengua, la segunda lengua a nivel oral y escrito. En lo antropológico se debe buscar la revalorización y la revitalización cultural del maestro, en principio, para que así este señor pueda buscar también en los educandos lo mismo

La revalorización de nuestra cultura se logrará a través del conocimiento de ésta, pero no se puede revalorizar lo que no se conoce bien o lo que se trata de ignorar.

El conocer nuestras costumbres, nuestra forma de vida, nuestros ritos, mitos, tradiciones, etc. y el saber que estas tienen tanto valor como cualquier otra cultura, nos ayudará a la revitalización de la nuestra y a valorarnos por lo que somos y por lo que tenemos.

CONSTRUCCION DE LA LENGUA AYMARA

Silvestre Mamani M.

INTRODUCCION

Es necesario recordar que las comunidades andinas no tuvieron un sólo origen ni una sola forma de evolución sino hubo otras culturas precedentes con mayor o igual desarrollo en sus diferentes aspectos. Los Chiripas, Viscachanis, Wankarani, Saucos, Clisa, Turupaya, Chavin, Mochica, Nazca y Páncas, en esta época la cultura Tiawanacota resplandeció con sus magníficas obras de arte en: cerámica, agricultura, arquitectura, astronomía y otros, para ser autoridad no tenían necesidad de usar la fuerza y el dinero, hoy las ruinas de Tl-WANAKU y el MACHUPIJCHU nos confirman esa grandeza de las culturas andinas. La cosmovisión aymara ha sido desarrollado a través de la lengua aymara, las comunidades contemporáneas aymaras y quechuas son el resultado de motivaciones distintas, de múltiples situaciones socio-económicas que fueron caracterizando a la sociedad global a lo largo de los siglos coloniales, republicanos y democráticos, en ese lapso de tiempo el idioma AYMARA sigue vigente.

Una comunidad no es un lugar, tampoco un grupo de personas viviendo cerca y menos solidariamente. La comunidad es una institución de tenencia de tierra y un IDIOMA o LENGUAJE, para comunicarse en todos los quehaceres del diario vivir y que regula el acceso de los individuos a la tierra y al IDIOMA.

DESARROLLO DEL TEMA

Las lenguas nativas hasta nuestros días ha sido estudiadas descriptivamente, e históricamente, dando más énfasis a la parte fonológica. En el estudio del idioma aymara las lingüísticas histórica y descriptiva debe ser corroborada con las construcciones lingüísticas y lingüística aplicada, la enseñanza de la lengua aymara debe consistir en la CONSTRUCCION, y o en la descripción, con prácticas objetivas reales, dosificando de acuerdo a la edad cronológica, teniendo en cuenta los diferentes grados y ciclos de la educación regular del sistema de educación boliviana.

En la escuela rural unidocente de la comunidad Pochocollo Alto, situada al noroeste de la ciudad del Alto de La Paz aproximadamente a 7 kilómetros. Los niños en edad escolar hablan el idioma aymara como lengua materna, en el proceso de enseñanza-aprendizaje de la lectura y escritura del castellano tuvieron mucha dificultad en asimilar los sonidos desconocidos por ellos. Esta experiencia me induce a confirmar que el idioma aymara debe tener una construcción didáctica en base a los elementos y constituyentes sintácticos del idioma, consecuentemente se debe pasar a la etapa de la dirección y enseñanza del caste-

llano como segunda lengua. Para ejemplificar citaré algunas experiencias de dicha escuela.

En 1987 a niños de 7 años de edad del primero básico se enseñó veinte palabras, entre ellos la pala, jarra, triciclo, brazo, faja, tienda, etc. en la pronunciación de la palabra pala no tuvieron ninguna dificultad; pero sí tuvieron dificultades en la articulación de las palabras TRICICLO, BRAZO, FAJA, TIENDA y otros.

Una vez aprendidas dichas palabras aunque con muchos problemas, se construyó frases y oraciones en el idioma español de la siguiente manera:

- La pala de papá
- La tienda de Pedro
- La jarra es de color verde

En el momento de la lectura de la frase. La tienda de Pedro, la mayoría leía así: La tinta de Petro, en las otras frases y oraciones tuvieron el mismo problema, sin embargo en LA PALA DE PAPA, ninguno de los niños pronunció con dificultad.

Posteriormente estos niños tuvieron muchas interferencias en la pronunciación de las palabras castellanas con inicio de consonante-consonante y vocal (CCV), en las construcciones de las oraciones y frases también tropezaron con el mismo defecto. En el primer año escolar estos niños aprendieron un castellano incipiente por imposición, al año siguiente cuando ya han sido promocionados al grado inmediato superior, entre ellos se comunican conversan de este modo: SIMUNA T'IJCHU JUGAR A LA YANA WULA JUGAR...empiezan a comunicarse con el profesor haciendo uso del castellano, en los saludos articulan de la siguiente manera

- Wintiya Porphisura

Para salir del aula.

- Pirmunchhu Porphisor..

En 1988 otro grupo de niños aymaras en edad escolar fueron inscritos para el primero básico, con la experiencia de los años anteriores y con el fin de conseguir otros resultados, se implantó en calidad de experimentación, la enseñanza de la lectura y escritura a través del idioma materno aymara; para ello se ha seleccionado más de 15 palabras aymaras

LAQATU	=	GUSANO
THAPHARAKU	=	MARIPOSA NOCTURNA
WICHHU	=	PAJA
K'AMA	=	DOLOR DE MUELA
JAWIRA	=	RIO
NIK'UTA	=	CABELLO
CH'AKHA	=	HUESO
YAPISA	=	FAJA
SIXI	=	RAYA
ISI	=	ROPA

En el proceso de enseñanza-aprendizaje se empleó el idioma aymara, la sorpresa fue tan grande que los niños aprendieron fácilmente en su idioma, construían frases y oraciones aymaras como estas.

Liqligix laqat manq'anti
 Ch'iyar wallpax thapharak chhurunuqi
 Nayax aymar arut yatiqta
 Nayax sawarux iwij awatiriw sara
 Wasurux tatajarum wak awatiñ yanapta
 arumanthix wakat lich ch'awa

Simultáneo a esta metodología se enseñó palabras castellanas conteniendo ideas básicas y sonidos que el niño aymara no los tenía en su habla.

DEDO	=	LUK'ANA
FAJA	=	YAPISA
GUSANO	=	LAQATU
AGUAYO	=	AWAYU
BRAZO	=	AMPARA
FLORES	=	PANQARANAKA
CHUÑO	=	CHUÑU

En el intermedio de este proceso enseñanza aprendizaje es conveniente impartir los equivalentes de los diferentes vocablos de los dos idiomas, en este caso del castellano como del aymara, para entrar en las construcciones de las frases y oraciones. Entonces es en esta instancia donde se debe introducir la enseñanza del castellano como segunda lengua.

SIGNIFICADO Y USOS DE LAS PREPOSICIONES ESPAÑOLAS VS. SIGNIFICADO Y USOS DE LOS SUFIJOS DE CASO AYMARA

CASTELL.	AYMARA	DENOTA	EJEMPLO
A, al, hacia	- ru	Dirección	Iré al pueblo Markarum sara
		Tiempo	llegará a la tarde jayp'uruw puruni
		Situación	del oriente al occidente Inti jalsut inti jalantiru
		Lugar	A la derecha kupituqiru
		Fin de alguna acción	Al arreglo de la autoridad jilaqatan uñjataparur
		Semejanza	Parecido al zorro qamaqir uñtasitawa

CASTELL.	AYMARA	DENOTA	EJEMPLO
Con	- MPI	Usanza	Se viste a la usanza de la reyna
		Precio	Mama t'allar uñtataw isisi
		Compañía	Vende a dos mil
		Instrumento	Pa waranqaruw alxi
Hasta	- KAMA	Compañía	Iré con Mario
		Instrumento	Maryumpiw sara
		Tiempo	Corto con el cuchill
		Tiempo	Khariñampiw kharjta
por	- LAYKU	Tiempo	Con tiempo debes venir
		Término de lugar	Pachampiy jutasmaxa
		Limitativo	De aquí hasta allí
		Limitativo	Akat Khayakama
De, del, desde	- TA	Limitativo	Hasta mañana
		Tiempo	trabajo hasta medio día
		Término de acción	chika urkam irnagma
		Término de acción	Juega pues hasta ganar
//		Limitativo	atipañkam anatt'amay
		Limitativo	Va hasta Tiwanaku
		Causa de acciones	Tiwanakkam sari
		Motivo	Casi muero por tí
		Alejamiento	jumalaykum niy jiwta
		Separación	Me hice pegar por el
		Procedencia	jupalaykum nuwayasta
		Material de hechura	Salió de la casa
Para	- TAKI	Material de hechura	Utat mistu
		Causal	Es separado de él
		Especificación	jupat saraqatawa
		Simulación	El llega de Oruro
		A beneficio de	jupax Ururut puri
			El monolito esta
			hecho de piedra
			qala wawax qalat
			luratawa
			Se fue de miedo
			axsarañat sarxi
			Vino de la mesa
			kumpurillat juti
			Andar de loco
			Luqhit sarnaqaña
			Esta ropa es para
			mi padre
			Aka isix tatajatakiw

CASTELL.	AYMARA	DENOTA	EJEMPLO
		Fin de la acción	Para vender compro el pan Alxañatakiw t'ant'alta
		Capacidad o amplitud	La siña es para sentarse qunuñax qut'añatakiw
		Tiempo en que sucederá	Para el año nuevo te devolveré machaq maratakiw churxama esto es para hoy akax churutakiwa
En (de)	- NA	Tiempo	Estamos en el mes de cosecha Ch'uqi llamay phaxsinktanwa
		Lugar	Viven en La Paz Chukiyawun qami(jaki)
		Lugar	Entró en la Iglesia llisan mantana
Entre	- KAMA	Agrupación	Iremos entre jugadores anatirkam sarañani
	- PURA	Ayuda mútua	Se ayudan entre ellos jupanakpuraw yanapt'a šipxi
	- NI	Cantidad	Entre cuántos llegan qawqhanis purinipxan
Tras	- QUIPA	Después	Tras de él iré qhipap sara
Sin	- JAN	Carencia	Sin plata jan qulqini Sin cabeza jan P'iqini
Sobre	- XA	Encima	Sobre la mesa kumpurillxana
Ante	- NAYRAQATA	Delante de	Delante de mí Nayan nayraqataxana

En los primeros años de aprendizaje del castellano como segunda lengua, el niño aymara no sólo tendrá deficiencia en la articulación de vocablos del idioma castellano; sino también en las diptongaciones, en las entonaciones, en la combinación de consonantes.

Auto	pronuncian	AWTO
Tienda	pronuncian	TINTA
Peine	pronuncian	PINI
Viernes	pronuncian	WIRNISA

Palabras acentuadas del español articulan así:

Cóndor	=	KUNTURI
Café	=	KAPHIYA
Arbol	=	ARWUL

En la articulación de palabras con la combinación de consonantes al inicio.

Plátano	pronuncian	PALATANU
Fruta	pronuncian	PHURUTA
Trigo	pronuncian	TIRIWU
Trompo	pronuncian	TURUMPU

Las sílabas DRE, DRO en las finales y mediales de la palabra es pronunciado así:

Padre	=	PARI
Madre	=	MARI
Compadre	=	COMPARI
Ladrón	=	LAWRUNA
Padrino	=	PARINU

Los niños aymaras tienen perturbaciones en las construcciones sintácticas. Veamos:

Yo leeré el libro mañana

El niño en su castellano incipiente dice:

Mañana yo libro leyer

Otros.

Pirmisitu pophisur ti waya orinar
Porphisor este chico me patendo
Yo soy somos Siskitu

A la pregunta del profesor:

- Quieres comer pan?

Respuesta - Si Porphisor quieres comer pan

El grupo de niños que fueron educados en su lengua materna en el aprendizaje de la lectura-escritura, con la corroboración del castellano como segunda lengua, estos niños asimilaron el castellano mucho más que el incipiente.

CONCLUSION

Frente a la sub-educación, marginación de los idiomas nativos, de los valores culturales aymaras y la enseñanza mecánica de la lectura y escritura del idioma español aculturante; partir de la realidad multiétnica, cultural y plurilingüe, de este modo permitir la alteridad, identidad étnica y conciencia cultural. (Franz Tamayo) dice:

"Lo que hay que estudiar, no son métodos extraños y trabajo compilatorio, sino el alma de nuestra raza, que es un trabajo de verdadera creación.

Son los resortes íntimos de nuestra vida interior y nuestra historia los que sobre todo el gran pedagogo debe tratar de descubrir".

Consiguientemente, los pedagogos, educadores deben elaborar pedagogías y nuevas didácticas para educar a heterogeneidad cultural de nuestro país.

En la didáctica de la enseñanza de los idiomas tanto el castellano como segunda lengua, aymara como lengua materna y viceversa, se debe superar lo meramente descriptivo e historicista, con la práctica de construcciones lingüísticas y aplicadas, valiéndose de la estructura gramatical inclusive de la gramática Generativo Transformacional, el idioma aymara es aplicable a todas las gramáticas, aunque lo tradicional no es tan aconsejable.

La estructura endocéntrica es de mucha utilidad para la enseñanza del idioma aymara. A través de ésta estructura construir frases como palabras gramaticales. Veamos:

Uka ch'ivar wallpa
Jach'a q'illu ullawi (libro)
manq'an umañan munta
Alxir aliriw sara.

Ejemplos de construcción:

wawapan utapana
Akan qamki uka tata (tata o simplemente se dirá JUPA)
Kha tatan utanakapax janq'ukamakiwa
Las casas de aquél señor son blancas
Khuri maman utapanx' ch'uqix akch'akamawa
En aquella casa de la señora las papas son de este tamaño.

Al observar detenidamente muchos ejemplos precedentes, el lector no aymara considerará como una aberración lingüística pero eso es la pura realidad lingüística en nuestro país poblado de diferentes nacionalidades y con diversidad de lenguas.

Es necesario hacer notar a los educadores de escuelas, colegios y otras instituciones que están dedicados a la enseñanza de lenguas nativas, que el aymara reúne muchas unidades de significado dentro de una palabra; por esta razón tanto el lingüista como el educador, en su semejanza con la labor detectivesca; debe escoger, aprovechar indicios y enlazar unos con otros los fragmentos, constituyentes.

Para concluir quiero que mediten en esta cita textual del lingüista (Mario Pei). "En lingüística, como en la criminología a veces el misterio queda sin resolver. Pero hay reglas probatorias y métodos para aprovechar debidamente los indicios".

BIBLIOGRAFIA

- | | | |
|------------------------|------|---|
| - Bertonio, Ludovico. | 1612 | Vocabulario de la Lengua Aymara. |
| - Robins, R. H. | 1984 | Breve Historia de la Lingüística. |
| - Marcos M. Francisco | 1988 | El comentario Lingüístico. |
| - Anaya | 1986 | Diccionario Lingüístico. |
| - Boyton, Sylvia | 1980 | Análisis Contrastivo de la fonología del castellano aymara. |
| - Duchet, Jean Lous | 1982 | La fonología. |
| - Hardman, M. J. | | |
| - Yapita, Juan de Dios | 1988 | Compendio de Estructura Fonológica y Gramatical. |
| - Pei, Mario | 1977 | Invitación a la lingüística. |
| - Freire Carlos A. | 1986 | Qhechua Aymara: dos estudios contrastivos. |

LEXICOS DE LA LENGUA AYMARA EN LA REGION DE VENTA Y MEDIA

Emmo E. Valeriano Thola

La localidad de Venta y Media se encuentra en la Provincia Poopó del Departamento de Oruro.

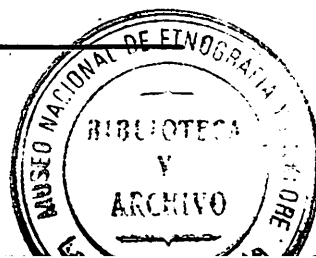
Una de las características de esta región es el léxico usado en la comunicación diaria, porque existen léxicos que dan origen a léxicos quechuas que tienen el mismo significado, por esta razón la diferencia del Aymara de otras regiones especialmente de La Paz, deducimos que se trata de una cuestión Histórica. De acuerdo a los cronistas en estas regiones de los Señorios o Reino de los Quillakas de Asanaques, donde se contemplan mutaciones étnicas llamados Mitimaes que se practicaron en la época precolonial. Es así que en ese territorio se encuentran los Uruquillas, los Urus, los Muratos, los Siwaruyus, los Contiawkis, los Asanaques propiamente, los Wankané, los Atalas, los Chikiruyus, los Paqalqu, los Turaqaris, los Tapaqaris, los Iruwit'us, etc. que son considerados como originarios de la región, y como inmigrantes están los Jichupallas (Orejones) de descendencia Inkásica, los Kañaris, los Wankas y los Mitmas ya dentro de los Mitimaes.

Este conjunto de pueblos lograron introducir sus diferentes léxicos y dieron origen al aymara-quechua de esta región, por lo que se diferencia de los demás aymaras, además las expresiones siempre están terminadas en vocal y no es constante como en otros aymaras.

AYMARA	QUECHUA	CASTELLANO
Achachi	achachi	abuelo (ceq)
Achachi	achachi	viejo
Achachi	achachi	Sin: jatun runa, viejo, Antiwayna, joven
Achaki	achaki	Mal agüero
Achaki	achaki	sospechar, acusar
Achaku	achaku	rata, ratón
Achachaw	achachaw	dolor punzado
Achachaw	achachaw	que dolor
Achupalla	achupalla	pesa
Achupalla	achupalla	anana - piña
Achikiw	achikiw	Ay que me quemó
Achira	achira	planta de hermosos colores de raíz comestible

AYMARA	QUECHUA	CASTELLANO
Achita	achita	variedad de qañawa de fruto color blanco
Achiwa	achiwa	quitasol
Achiwti	achiwti	achiote
Achupa	achupa	planta parecida a maguey cordón de los Andes
Achujcha	achujcha	planta trepadora de fruto comestible
Achuraña	achuraña	repartir porción de carne, por ayudar a degollar una res
Achura	achura	ración amistosa por una ayuda, o degollar un animal
Achuña	achuy	tomar en la boca algo, tener con la boca, cuando los animal llevan algo en la boca, crías en la boca
Achuqña	achuqay	bajar algo con la boca
Ajayu	ajayu	espíritu, yo personal
Ajllina	ajllay	alma
Ajlla Uta	ajllawasi	escoger, seleccionar
Ajllita	ajllaqa	casa de las vírgenes del sol vírgenes del sol escogidas para el templo
Akapana	akapana	arrebol, celajes coloreadas cuando entra y sale el sol
Akapanaña	akapanayay	cuando está formándose el arrebol
Akillu	akillu	horrible, feo
Akulli	akulli	Tiempo breve de descanso para tomar hojas de coca a media mañana y media tarde
Akulliña	akulliy	Introducir la coca en la boca hoja por hoja, mascar coca en ceremonia
Aku	aku	Sin: jak'u = harina pitu
Alalay	alalay	que frío, huy que frío
Ali	ali	planta
Alqamari	alqamari	ave de dos colores blanco y negro
Alqaña	alqay	no acabar, falta, trabajo a medias.
Alqayaña	alqachiy	interrumpir acciones, dejar algo sin acabar
Allaña	allay	cabar, escabar
Allchhi	allchhi	nieto
Allpachu	allpaqa	alpaca auquénido de lana fina
Allmilla	allmilla	camisa de bayeta

AYMARA	QUECHUA	CASTELLANO
Amachaña	amachay	Amparar, defender, excusar
Amayt'aña	amawtakay	ser prudente, tener sabiduría
Amaru	amaru	víbora
Amankaya	amankaya	azucena
Amanuta	amanu	adrede, a propósito
Amayt'a	amawta	sabio, filósofo, hombre prudente
Amawt'a		
Amuyt'iri		
Amiyaña	amichiy	Causar astío, aburrimiento
	amiyachiy	
Amutukuña	amutukuy	disimularse
Amut'ukuña	amut'ukuy	incubrirse sin hablar
Amuyt'aña	amuyt'ay	razonar, discernir
Amukiña	amukikay	cerrar la boca, callarse, no decir nada
Amutu	amutu	mudo
Amuyaña	amuyaña	advertir, dar cuenta, anticipa
Amulli	amulli	amígdala, incordio
Amjata	amjasqa	empalagado
Amjaña	annayuy	lunareja o lunarejo
Anna	anna	lunar
Anaqu	anaqu	especie de túnica hasta las canillas sin manga
Anasu	anasu	concubina
Anisniyuy	anisani	anisado
Ancha	ancha	mucho, demasiado
Ancha aruma	ancha tuta	tarde de la noche, muy de noche
Anchachaña	anchachana	emperador
Ancha yatiri	anchayachay	el que sabe mucho, sabio
Anka	anka	águila de los Andes
Ankuyaña	ankuyay	enflaquecer, ablandarse, adelgazar
Anku aycha	anku aycha	carne dura, puro nervio
Anku	anku	tendón
Anqalla	anqalla	pronto, rápido, sin demora
Anta	anta	cobre
Antaja	antaja	nube colorada de la mañana, señal de lluvia
Antaylaplti	antaylaplti	hojas secas de color rojizo
Antawara	antawara	nubes de color al amanecer
Antisuyo	antisuyo	parte territorial del Tawantisuyo
Anti	anti	pico, montaña donde llegan los primeros rayos de sol y los últimos rayos de sol



AYMARA	QUECHUA	CASTELLANO
Antijaqi	antiruna	hombre habitante de los andes (Antis)
Antutaña	antutay	soltar, largar
Añathuya	añathuya	zorino
Apayaña	apachiña	remitir, enviar, mandar algo
Apayasiña	apachikuy	encomienda, encargo enviar
Apachita	apachita	montón de piedras en los pasos de las cumbres de los Andes, lugar de descanso al cruzar las montañas
Apasiri	apakuy	el que se lo lleva callado
Apasiniña	apakamuna	traerse, el que se trae
Apapaña	apaqay	quitar, coger estirando, jalando, romper
Apiri	apaj	el que lleva
Apaqata	apaqasqa	rehén que hicieron quedar
Apaniña	apamuna	traer
Apanita	apana	llevar
Apantaña	apaykuna	meter
Apayani	apañay	personas de la misma edad
Apasnka	apasanka	araña grande, llamada tarántula
Apnaqaña	apaykachana	transportar, manejar
Apantasiña	apaykukuna	meterse
Apayaña	apachina	mandar enviar
Apnaqata	apaykachaska	manejado, movido
Apantata	apaykusqa	metido guardado
Apaycachaña	apaykachana	manejar
Apaña	apana, apay	llevar, cargar algo
Api	api	masamorra de harina de maíz
Apinkaya	apinkaya	granadilla
Apichu	apichu	camote
Apiña	apiy	hacer masamorra
Apu	apu	gran señor, kuraka
Apusnaqiri	apuskachay	principal jefe
Aptaña	aptay	soberbio
		levantar un puñado, dar un puñado
Aqu	aqu	arena, tierra con arena
Aqu	aqu	muela
Aqha	aqha	chicha
Aqhaña	aqhakuy	hacer chicha
Aqhachiy	aqhachina	mandar hacer chicha
Aqhaña	aqhay	hacer chicha
Aqhiri	aqhaj	chichero, el que hace chicha, el que elabora chicha

AYMARA	QUECHUA	CASTELLANO
Aqch'ipa	aqch'ipa	especie de canasta larga para pescar
Ajlliñ	ajllay	escoger, seleccionar, elegir
Aqallapi	aqallapi	harina de quinua
Ajllusiña	ajllukuy	balbucear, tartamudear
Ajlluña	ajllukuy	tartamudear, asustarse
Ajllu	ajllu	niño (a) que pronuncia mal tartamudeando
Atuña	atuy	escupi algo que está masticado
Aqsu	aqsu	mascando desplazar de la boca
Ari	ari	saya, ropa, especie de pollera
Ariña	ariy	tejido al estilo de awayu
Arichaña	arichana	filo
Arichata	arichasqa	estrenar algunos servicios
Arichasiña	arichakuna	afilador
Arichiri	arichaj	afilado
Arkuña	arkuy	afilarse
		afilador
		Amontonar en orden, especialmente de maíz con su chala
Arkuña	arkuna	contar el maíz, amontonarlo
Arma	arma	arado en el campo
Asuka	asuka	lobo marino
Aciru	aciru	culebra
Askichaña	askichana	arreglar, ordenar, decorar
Astaña	astaña-astay	mudarse, cambiar de lugar a otro, acarrear
Atipaña	atiparquy	victoria completa, triunfos, despojos
Atiña	atiykuy	tapar, poner encima con algo
Atipiri	atipay	tiene peso, con algo pesado
Atiña	atiy	vencedor, ganador, ganar
Atipasña	atipakuy	poder
Atipaña	atipana	el que vence
Atipiri	atipaq	triunfar, vencer
Awki	awki	poderoso, vencedor, victorioso
		noble señor, hidalgo, título a los incas en su juventud
Awatiri	awatiri	pastor, pastora
Awayu	awayu	manta para cargar
Awichu	awichu	abuelo
Awicha	awicha	abuela
Awkilla	awkilla	abuelo, resto de los antepasados
Awkinaka	awkikuna	viejos, venerable
Aycha	aycha	carne

AYMARÁ	QUECHUA	CASTELLANO
Aysa	aysa	derrumbe
Ayllu	ayllu	unidad fundamental de la familia en el pueblo andino
Aymara	aymara	población de las serranías del lago Titikaka. Rep. del Perú, nombre del idioma aymara
Aynisiña	aynikuy	repugnancia, resistencia, discutir boca a boca
Ayni	ayni	prestación de servicios gratuitos con cargo de retomarla en la misma forma
Aynisiña	aynikuy	trabajo a retornar en trabajo
Ayranpu	ayranpu	cactu de fruto y semillas de color encarnado
Aytiña	aytiy	lavar, lavar metales
Aywiña	aymiy	marchar, caminar despacio
Ayquña	ayquna	gemir, quejarse
Ay Tata	ay tata	que asombro

MESA REDONDA:
LEY DE COMUNIDADES Y TERRITORIO

EL TEMA DE LA UNIDAD ELABORACION DE LAS PROPUESTAS

Tomás Apaza Ch.

PRIMERO: SOBRE LA UNIDAD

El primer nivel de unidad logrado hasta hoy entre la CSUTCB Y CIDOB. Consideramos que debe ser fortalecido pues este está mostrando el camino para lograr nuestros objetivos.

Este nivel es el "comité de organización y coordinación de la asamblea de nacionalidades". Su fortalecimiento implica que ambas representaciones CSTUCB y CIDOB, deben asumir un mayor compromiso en el mando, dirección y difusión de sus actividades para el cumplimiento de sus objetivos.

Pero implica también que debe existir una presencia igualitaria y respetuosa de las historias de cada uno de los pueblos, de sus formas de organización y sus culturas. Esto implica un compromiso mayor, que cada nacionalidad, asuma la defensa de los objetivos de las otras, que los aymaras luchen por el territorio de las nacionalidades del oriente, que en todos los eventos del occidente se plantee luchar por la propiedad del territorio de los hermanos mojeños, guaraní, chiquitanos, guarayos, etc. implica también que de la misma forma estos se comprometen a luchar por las reivindicaciones de aymaras, quechuas, chipayas, urus, etc.

Pero compromiso mayor quiere decir que no sólo se tiene que dar a nivel de dirigentes, sino que debe ser asumido en las bases, en los cabildos mojeños, en las capitanías guaraní, etc. en los ayllus, en las comunidades de occidente, y especialmente en sus autoridades originarias. Por ello, todos los dirigentes deben comprometerse a ligarse cada vez más a sus bases, a impulsar la discusión sobre estos temas, a recoger sus planteamientos y a generar la solidaridad y hermandad desde las bases ante cualquier problema, desgracia que pueda ocurrir.

Este es el camino de la unidad del primer nivel, unidad entre los dirigentes de las nacionalidades, unidad entre dirigentes y sus pueblos, unidad entre nacionalidades.

Que problemas existen que pueden impedir la unidad?

1. La política de colonización ha enfrentado a los aymaras y quechuas con los hermanos mojeños, guaraní, guarayos, etc. Este enfrentamiento surge de dos causas:

La primera: en el occidente la reforma agraria dejó sin tierras a estas dos nacionalidades. Al mismo tiempo esta reforma agraria no reconoció la propiedad de los territorios de los pueblos del oriente.

Esta reforma agraria entregó inmensas extensiones de tierras a los latifundistas nacionales y extranjeros. El imperialismo con su política de alianza para el progreso despojó de las manos de guaraní, mojeños, chiquitanos, guarayos, estas tierras para entregarlas a los latifundistas, e impulsó a aymaras y quechuas a entrar a las tierras en las que trabajaban las nacionalidades del oriente, con el propósito de enfrentarlas.

La segunda: Tampoco reconoce la propiedad de los territorios en el occidente para aymaras y quechuas, todas las riquezas se las apropia el Estado, es decir la burguesía extranjera y nacional.

2. Nuestros pueblos están despedazados pues la república no reconoció la continuidad de nuestros territorios y nos dividió por departamentos y provincias

Ejemplos: Existen guaraní en Tarija, Sucre y Santa Cruz
Existen aymaras en Oruro, La Paz y Potosí
Existen quechuas en Sucre, Potosí, Cochabamba y La Paz

Nuestra lucha es por lograr la continuidad de nuestros territorios y por ello tendremos que pelear por una nueva organización, una nueva división política que seamos capaces de verla en un nuevo mapa.

3. Lo anterior nos lleva a visualizar un problema interno que existe en cada nacionalidad y que es importante resolver rápidamente: El problema del territorio en cada una de las nacionalidades.. Ejemplo: Existen problemas de linderos entre aymaras, al interior de los quechuas, entre aymaras y chipayas, entre aymaras y Urus, entre aymaras y quechuas, un ejemplo de todo lo anterior es el problema entre laimes y jucumanis.
4. Pero existe un problema externo sobre el que tenemos que darnos cuenta y que puede fortalecer nuestra unidad: ejemplo de ello son los empresarios madereros que copando nuestro territorio, hacen uso de nuestros recursos naturales. Nuestra unidad es contra ellos, por la utilización autónoma de las riquezas de nuestros territorios.

¿UNIDAD CON QUIENES ?

1. Con los explotados de todo el país. Nos referimos a la clase obrera, minera, artesanos, juntas vecinales. Pero para lograr la unidad con ellos tenemos que convencerlos de que tenemos la misma identidad. El día que la Central Obrera Boliviana asuma y reconozca su identidad quechua, aymara, guaraní, mojeña, etc. ese día habrá unidad real con los obreros del país, y con todos los que viviendo en las ciudades y siendo oprimidos, e reconozcan que son parte de nacionalidades con historia propia.

2. Esto no será de la noche a la mañana. Es todo un proceso de unidad en la práctica donde podamos construir una nueva identidad, una nueva democracia y un nuevo poder.
3. Sobre los mestizos. Está claro que ellos tendrán que reconocer que son minorías y deberán aceptar que existe un poder mayoritario, que se tiene que expresar en los órganos de decisión y poder. Esto implica que quienes lo reconozcan deberán asumir el participar en procesos donde son los aymaras, quechuas, guaraníes, mojeños, etc. quienes deberán tener la mayoría de esos órganos de decisión y poder. Es así como construiremos la nueva nación, el nuevo Estado.
4. Este proceso no puede ser dirigido por nadie sino por nuestras propias nacionalidades. Las instituciones deberán definirse apoyar este proceso o ponerse en contra.

SEGUNDO: PROPUESTAS DE TRABAJO Y TAREAS

La primera idea es que el último acto de nuestra campaña sería la realización de la asamblea de nacionalidades. Esta deberá plasmar nuestro proyecto político. Es decir, deberá abrir las puertas -como proceso- para la toma del poder.

TOMA DEL PODER ¿PARA QUE ?

Para lograr la propiedad de nuestros territorios.

Para organizar el Estado según nuestra historia.

Para solucionar los problemas de tierra, salud, educación, crecimiento económico, crédito, etc. para nuestras nacionalidades. Pero para llegar a ello, queremos plantear una propuesta de trabajo, de actividades, donde las bases políticas son las siguientes:

1. Ligar nuestro Plan a todas las luchas que existieron durante los 500 años de resistencia. Esto quiere decir, levantar las banderas de la experiencia de quienes se levantaron contra la opresión, reflejadas en el sacrificio, creatividad, audacia, odio a los enemigos, entrega y capacidad de pelea de nuestros pueblos, humildad y perseverancia.
2. Impulsar que en este proceso participen fundamentalmente las bases por ejemplo: que se va a llamar el evento del 12 de octubre del 92, por ahora le decimos asamblea de nacionalistas. Pero si este nombre cambia o es definitivo, sea como fruto de todo un proceso de discusión que debemos realizar en las bases, desde hoy, hasta el día de la instalación del evento. De la misma manera con todas las propuestas que se puedan generar.
3. Por ello deberá ser un proceso en el cual se desatan todas las movilizaciones de nuestras nacionalidades. movilizaciones que ligen la historia con las reivindicaciones actuales y con el problema del poder.
4. Pero deberá ser un proceso de reflexión y construcción de propuestas del proyecto futuro, donde cada nacionalidad diga su palabra y esta sea respetada.



PROPUESTAS DE TRABAJO

1. Organización

- a) Fortalecer el comité de organización de la asamblea de nacionalidades. Dotándole de efectiva capacidad de mando y dirección.
- b) Construir comités departamentales, provinciales y locales con el objetivo de tomar conciencia en las movilizaciones de organizar asambleas del pueblo aymara, del pueblo quechua, del pueblo mojeño, etc. en el camino planteado por la asamblea del pueblo guaraní.

La asamblea de nacionalidades, deberá ser compuestas -quizá de esta manera.

- c) Los comités departamentales deberán desarrollar actividades de movilización ejemplo: el cerco sobre la ciudad de La Paz, la toma del Cerro Rico de Potosí y otras iniciativas que surgen de las bases.

En lo posible deberán ser dos actividades departamentales, coordinadas con el comité Nacional, centralizadas a este nivel, ejecutadas departamentalmente, por cada nacionalidad, intentando que el proceso de su organización permita la discusión en las bases y el fortalecimiento de anteriores iniciativas de movilización. Estas actividades deberán repetirse cada año, hasta confluir en una gran marcha nacional que dé precisamente el marco de movilización a la instalación de la asamblea.

- d) Los Comités departamentales además también deberán participar en las discusiones sobre las comisiones que propondremos en el próximo punto.

2. Comisiones de elaboración de propuestas políticas

La idea básica es llegar al 12 de Octubre de 1992, con propuestas teóricas y políticas, técnicas y económicas, de educación y salud, de teología y cultura, que nos permitan tener un poder frente a otro poder.

Para ello proponemos las siguientes comisiones, que deberán trabajar desde hoy hasta octubre del 92, generando la discusión y construyendo sus contenidos.

Estas comisiones son:

1. Comisión política

Redacta una nueva constitución política del Estado. Propone normas de estructuración de nuestro propio poder en las bases y en los niveles de representación.

Propone con lo anterior, formas de estructuración interna de la asamblea de nacionalidades.

Responde a las siguientes preguntas: cómo se participa en la asamblea?. Quiénes participan?. Cómo se elige para llegar a ella?. Es decir propone criterios de partici-

pación y representación. Propone formas alternativas de organización del Estado burgués. Es decir: propone nuevas formas de representación distintas al parlamento y al sistema Ejecutivo y Judicial.

2. *Comisión de territorio y tierra*

Identifica los problemas de territorialidad y de necesidad de tierras. Propone nuevas políticas de ampliación de la frontera agrícola. Identifica las propiedades en manos de los grandes terratenientes. Propone soluciones a los problemas internos, de linderos, etc. Propone nuevas formas de organización nacional a colonizadores. Propone políticas de respeto de colonos en zonas de nacionalidades del oriente. Propone un Plan de lucha para recuperar territorios y tierras para nuestras nacionalidades.

3. *Comisión de estrategia económica*

Centraliza las propuestas por nacionalidades y por regiones, para la construcción de una nueva propuesta de estrategia nacional de crecimiento, que tendrá que ser la base de la propuesta alternativa a la nueva política económica, y base para la política económica del nuevo Estado.

4. *Comisión de historia*

Escribe nuestra historia.

5. *Comisión de Cultura y teología andina amazónica*

Identifica por medio de nuestros rituales, de nuestros mitos de origen, etc. las bases de una propuesta para desclandestinizar nuestra cultura y religiosidad.

6. *Comisión de educación y salud*

Propone un curriculum para escuelas, colegios y universidades. Establece políticas nacionales de solución a los problemas de salud.

7. *Comisión de organización*

Supervisa el desarrollo de las actividades departamentales. Intermediario entre comisión nacional y las departamentales.

Organiza la gran marcha nacional del 92.

Organiza la asamblea de nacionalidades.

Se sugiere que este sea considerado como un solo Plan al cual deberán comprometerse el conjunto de las Instituciones que nos apoyen.

Se sugiere que este Plan sea la base para la redacción de un proyecto que permita conseguir fondos para la concreción de la campaña y que estos fondos sean administrados en el Comité nacional con presencia de personalidades y otras Instituciones.

Se sugiere que las organizaciones que nos apoyen, entreguen sus contactos internacionales, nos apoyen en la obtención de fondos y se comprometan a no tramitar proyectos a nombre del V centenario. Si así lo hicieran que estos fondos sean parte de esta campaña.

ANTEPROYECTO DE LEY DE NACIONES: AYLLUS Y COMUNIDADES

Fernando Untoja Ch.

I. ANTECEDENTES Y FUNDAMENTACION HISTORICA

Actualmente, existe una gran disposición para formular leyes, propuestas, que pueden satisfacer las aspiraciones y las necesidades de las "nacionalidades" y comunidades. Pero existe también una incapacidad en la comprensión del proceso social Andino, en sus tres grandes fases: Modelo Social del Ayllu, desestructuración Colonial y la reestructuración del Colonialismo Interno.

Además, todas estas tentativas en la elaboración de propuestas parte de dos grandes ópticas; la una, la óptica criolla que busca celebrar los 500 años, haciendo reconocer a las "nacionalidades" como dignas del Estado boliviano. La otra, que en la lucha constante de afirmación, buscan no solo, el reconocimiento como nacionalidades y comunidades, sino, como naciones y territorios con identidad cultural, socio-económica y política.

Es en ese sentido, que, las naciones Ayllu y comunidades buscan presentar sus propias alternativas, dentro del marco del Estado territorial. Las cuales permitirán un reconocimiento recíproco de las naciones, una mejor articulación de las regiones y finalmente ser la base nacional del Estado-territorial que actualmente carece de ella.

Para esta propuesta y que se sitúa en la realidad se debe entonces comprender el Modelo Social de base, de las naciones y comunidades, como también el proceso colonial (encuentro de dos mundos), y finalmente mostrar la incoherencia del régimen de apropiación implantada, durante el proceso republicano⁸. En esta ocasión presentaremos de una manera suscrita esos tres aspectos que serán la base filosófica e histórica de esta propuesta.

a) Modelo Social del Ayllu

Para nosotros los Aymaras, el Ayllu, es la base filosófica, política, territorial y económica de los pueblos Andinos. El Ayllu, como categoría socio-económica y política, debe ser comprendida de varios puntos de vista. Nosotros tomaremos solamente en tanto que categoría socio-económica.

⁸ Pensamiento Katarista de liberación-MKL. No.1/1983

Ahora bien, en tanto que categoría socio-económico, el Ayllu es un régimen de apropiación y una forma de conjuración de la violencia en tanto que organización política. El Ayllu como régimen de apropiación estructura el territorio, de acuerdo a los principios de la PACHA, donde la estructuración toma la forma de propiedad común-posección privada y ésta relación, conflictual se territorializa como Aramsaya y Urumsaya a nivel de Marka y como desdoblamiento (Qamaña) sobre pisos ecológicos diferentes a nivel de los Suyus. Este régimen de apropiación territorial, reproduce su coherencia gracias a las formas de organización del trabajo (Ayni, Mink'a, Mit'a, Qamaña) definidas en función del Ayllu.

b) Desterritorialización Colonial

Las naciones Aymara, Qhichwa, Waranés, hace 500 años enfrenta una desestructuración territorial, dominada estrictamente por lo privado, lo que hace que nuestros pueblos son desposeídos del desarrollo autónomo, de los medios de producción y limitados en su ejercicio del poder político, esas formas de destrucción, conocido por historiadores y vivido por nosotros los autóctonos (Aymara, Quichwa, Waranés), toman los nombres siguientes como forma de explotación: Encomiendas, repartimientos, reducciones, "mit'a". Todo esto ha hecho, que el "indio" sea convertido en esclavo y siervo, como también desposeído de sus valores, hasta negar en muchas ocasiones su propio ser. Sobre todo este proceso de destrucción, se constituye el Estado territorial, negado el derecho del "indio" pero también afirmando la propiedad sobre éste. Pero, a pesar de tantas formas de destrucción perpetradas contra el Ayllu, éste también reterritorializó su propia lógica, durante la colonia, bajo el Estado territorial y como tal, mantiene actualmente una vigencia fuerte en las naciones Aymaras, Quichwa, Waranés, su vigencia no solo es territorial, sino también política, es decir, ahí están los Ayllus y las comunidades concretas y la función política del Jilaqata.

c) República y Reforma Agraria

Todos están de acuerdo que el Estado-territorial es un Estado sin nación y también se forjó destruyendo las naciones Aymaras, Quichwa, Waraní. Lo que vale decir, que el Estado-territorial no reconoció en ningún momento, la presencia de las naciones Andino-Amazónicas. Un Estado, que solo es reconocido por hombres despojados de su identidad y negados en sus derechos, no puede ser un Estado libre e independiente y menos se puede hablar de democracia y libertad, cuando la mayoría es negada, expoliada y se debate en la miseria.

Si bien el Estado-territorial, operó la Reforma Agraria, como respuesta a la exigencia del capital, del cuál, además, éste es el resultado. La Reforma Agraria, a parte de ser una imposición de la concepción privatista es la destrucción de los Ayllus y comunidades, es decir, de su estructura de consumo y producción. Además la Reforma Agraria, es una política de etnocidio que impulsa al éxodo rural y extermina lentamente a los comunarios en los propios Ayllus y comunidades.

Conociendo el carácter de las reformas agrarias, no debemos privar de buscar e implementar nuevas reformas que éstas sean 2das. ó 3ras. Porque la historia nuestra, de que la Reforma Agraria no solo destruye territorialmente, sino también política-

mente, con la imposición de un sindicalismo al servicio de los partidos políticos y del poder.

II. JUSTIFICACION

Considerando:

Que, las naciones Aymaras, Quichwas están presentes y dispersas en varias regiones de los Andes, sin reconocimiento del Estado-territorial.

Que, existen Ayllus y Comunidades concretas con formas organizativas propias, sin reconocimiento alguno.

Que, existen formas de régimen de apropiación de territorios y tierra propias a los Ayllus y Comunidades.

Considerando:

Que, las Naciones Aymara, Quichwa, Warani fueron expropiados de sus territorios por la colonia.

Que, las naciones Aymaras, Quichwa, Waraní, fueron reducidos a la esclavitud y a la servidumbre en beneficio de los colonos.

Que, sus autoridades fueron sustituidas por otras y al servicio colonial.

Que, los Ayllus y Comunidades perdieron el desplazamiento territorial sobre los pisos ecológicos diferentes.

Considerando:

Que, el Estado-territorial, no reconoce a las naciones Aymara, Quichwa, Waraníes, a pesar de ser la mayoría poblacional.

Que, el Estado, no reconoce el régimen de apropiación territorial de los Ayllus y Comunidades, tentas,...

Que, el Estado, no reconoce la estructura de poder político de las comunidades, como ser jilaqata, Mallkus y otros.

Que, el Estado no tiene relación cultural y de identidad con los Ayllus y Comunidades.

Que, la Reforma Agraria creó el sistema de minifundio y fraccionó los Ayllus y Comunidades, generando más miseria.

Que, los efectos de la Reforma Agraria y su concepción etnocidiaria engendra problemas económicos y políticos nefastos para el campesinado Aymara, Quichwa, Waraní.

Que, los Ayllus y Comunidades, no se benefician de créditos, ni ningún tipo de seguros para riesgos en la producción.

Que, el productor agropecuario Aymara, Quicwa, no goza de ningún tipo de seguro social.

Que, el régimen agrario separa a los productores agrícolas de sus hermanos obreros (mineros, fabriles, artesanos).

Que, ésta forma de política agraria es perjudicial para el desarrollo económico y político del país, por su carácter extremadamente privatista.

Que, sin el reconocimiento de las naciones Ayllus y Comunidades, el proceso político será cada vez más inviable.

Que, cada régimen político presenta sus alternativas, pero siempre inadecuados y condenados al fracaso.

Que, la organización sindical muestra su inadecuación y arrastra un carácter divisor de los Ayllus y Comunidades.

Que, la Ley Agraria Fundamental (LAF) como propuesta de la CSUTCB, presenta serias contradicciones e incomprensión por las propias bases.

III. OBJETIVOS

Esta propuesta, sobre la base de las experiencias históricas: las propuestas de Ley y con el aporte de muchos Ayllus y Comunidades, cómo también de sus autoridades, pretende formular como objetivo el recorrido del Ayllu Concreto al Ayllu Proyecto, lo que implica, el reconocimiento de las naciones Ayllus y Comunidades por el Estado territorial, como también el fortalecimiento económico y social de los Ayllus y Comunidades, con los cuales no solamente saldrán beneficiadas las comunidades y los Ayllus, sino el Estado nacional Constituido, donde exista el respeto a la diferencia cultural y a las identidades nacionales.

El Ayllu-proyecto, debe permitir la reterritorialización de los pisos ecológicos que permitirá enfrentar las catástrofes naturales y el minifundio destructor. Este proyecto, permitirá igualmente descongestionar zonas del altiplano y establecer relaciones de reciprocidad entre los Ayllus y las comunidades del Altiplano y Valles... y como también las relaciones de intercambio con los centros urbanos.

El Ayllu-proyecto, es la reterritorialización y también la estructuración económica de los Ayllus y Comunidades, a través de la constitución de las Pirwas para las comunidades en la relación de reciprocidad y Tampus para los Ayllus como relación de intercambio, con los centros urbanos y otros.

La reterritorialización y las relaciones de reciprocidad e intercambio, sobre la base de la combinación de pisos ecológicos diferentes es la respuesta a la inseguridad alimentaria.

El Ayllu-proyecto debe permitir, la estructuración de una Confederación de Ayllus y Comunidades para la defensa de sus intereses económicos, sociales y regionales, ésta Confederación, debe tener como principio de la estructuración del poder, la lógica del Ayllu.

En el ejercicio político, la Ley de Naciones y el Ayllu-proyecto, deben permitir que todas las naciones que conforman el Estado-territorial deben tener su representación legítima y natural en los Poderes del Estado Nacional Constituido (Legislativo, Judicial y Ejecutivo).

I. DE LAS DISPOSICIONES GENERALES

- Art. 1** El Estado Boliviano, reconoce y garantiza la existencia legal de las naciones Aymaras, Qhichuas, Waranías (...) con plena potestad para organizarse y desarrollar, tanto, en lo social, económico, político cultural de acuerdo a su propio "ethos".
- Art. 2** El estado, declara de interes nacional a las naciones asentadas en el territorio nacional, para fortalecer, culturalmente y económicamente a los Ayllus y Comunidades e integrar al país.
- Art. 3** Son naciones, aquellas establecidas, en territorios, antes y después de la colonia, sobre raíces históricas, culturales y lingüísticas.
- Art. 4** El Estado Boliviano, reconoce el dominio de las naciones y el régimen de aprobación basado en la propiedad común del territorio y la posesión privada de la tierra, tanto en áreas de Ayllus y Comunidades originarias y reconstituidas.
- Art. 5** El Estado Boliviano, reconoce las instituciones políticas, autoridades naturales de las naciones en su organización interna, la función de poder de autoridades, formas de organización de trabajo y uso de territorios y tierra.
- Art. 6** El Estado Boliviano, reconoce las instituciones de trabajo común como ser: Ayni, Mink'a, Qamaña? Chikiña y otras propias de los Ayllus y Comunidades.

II. DEL REGIMEN DE APROPIACION TERRITORIAL

- Art. 7** El Estado, reconoce y garantiza los Ayllus y las Comunidades originarias y sus respectivos territorios (Ayllu-Marka-...), que habitan desde tiempos inmemoriales.
- Art. 8** El Estado, reconoce a las comunidades reconstituidas: ex-hacienda o las comunidades constituidas por asentamientos humanos tanto en zonas del trópico como del Altiplano.
- Art. 9** El Estado, reconoce como comunidad y territorio, donde las familias establecen relaciones de parentesco, de trabajo, políticas y religiosas culturales.

- Art. 10** El territorio de los Ayllus y Comunidades, está constituida por dos tipos de tierras: las tierras originarias ocupadas desde tiempos inmemoriales, como Ayllus, tentas y las dotadas por el Consejo Nacional de Reforma Agraria, Instituto Nacional de Colonización, tanto en su carácter común como familiar (comunidades reconstituidas).
- Art. 11** El territorio del Ayllu-Comunidad, está constituido por la propiedad común del territorio y la posesión familiar de los Sayañas.
- El territorio del Ayllu-Comunidad constituido, bajo la relación propiedad común y posesión familiar es inembargable, inalienable indivisible e imprescriptible, y su expropiación sólo procede por razones de interés nacional.
- Art. 12** El territorio del Ayllu-Comunidad engloba además, el suelo, el subsuelo, las aguas, como la flora, fauna, recursos naturales renovables y no renovables constituyendo todo esto el patrimonio del Ayllu-Comunidad; dando derecho a las regalías en beneficio de las comunidades.
- Art. 13** Los Ayllus-Comunidades, cuyo espacio territorial sea insuficiente para la satisfacción de las necesidades de la población, tienen derecho prioritario en la adjudicación de territorios situados en pisos ecológicos diferentes por Ayllus y Comunidades.
- Art. 14** La territorialización por pisos ecológicos deberá ser la norma estratégica, para descongestionar, regiones, asegurar el régimen alimentario, permitiendo la diversificación productiva y de consumo. Esto por Ayllus y/o Comunidades.

III. PERSONALIDAD JURIDICA DE AYLLUS Y COMUNIDADES

- Art. 15** El Estado Boliviano, reconoce la Personalidad Jurídica propia a todos los Ayllus y Comunidades, sean éstas originarias reconstituidas o nuevas, por la inscripción en el registro del Consejo de Naciones Ayllus y Comunidades.
- Art. 16** La Personalidad Jurídica de los Ayllus y Comunidades, una vez inscrito en el registro del CNAC, es sujeto de derechos y obligaciones sin limitación alguna, ante las instituciones públicas y privadas y sujeto de crédito ante instituciones financieras nacionales o extranjeras.
- Art. 17** Son requisitos para el registro de Ayllus y Comunidades:
- a) Acta de Constitución de Ayllus y Comunidades.
 - b) Acta de elección de las autoridades originarias de acuerdo a los usos y costumbres, según regiones y naciones.
 - c) Los objetivos que persiguen deben estar establecidos claramente en el Acta de la Constitución.
 - d) La solicitud de inscripción ante el CNAC debe llevar la firma de la autoridad originaria competente en vigencia.

- e) Los Ayllus-Comunidades deben constituirse como tales sobre la base mínima de 50 familias.

Art. 18 Los Ayllus-Comunidades gozan autonomía en su régimen interno político administrativo; rigiéndose conforme a los artículos, (15, 16 y 17). El Estado garantiza el libre y pleno ejercicio de dicha autonomía.

IV. DEL REGIMEN POLITICO

Art. 19 El Estado Boliviano, reconoce las formas de organización política de los Ayllus y las Comunidades: autoridades originarias, rotación de la función del poder; autoridades elegidas democráticamente, de acuerdo a las comunidades y las transformaciones sociales.

Art. 20 Los Ayllus-Comunidades-territoriales, tienen como legítimos representantes, a sus organizaciones y direcciones propias, tanto en la formación del gobierno, local, provincial y departamental: Jilaqata-Ayllu, Mallku-Marka, y Jach'a Mallku-Provincia, todos deben emanar por rotación y por Ayllus y Comunidades hasta constituir la autoridad departamental.

Art. 21 Los Ayllus y las Comunidades, tendrán como organización de defensa de sus intereses económicos y conquistas sociales la Confederación de Ayllus y Comunidades como autoridad máxima y ésta siendo resultado de las centrales provinciales y departamentales organizadas de acuerdo a la estructura del Ayllu.

Art. 22 Los Ayllus-Comunidades, tienen como principio fundamental:

- La relación propiedad común y posesión privada familiar.
- Igualdad de derechos y obligaciones en la función de poder.
- Emulación de las formas de organización de trabajo, bajo el principio de reciprocidad y solidaridad económica.
- Preservar el medio ambiente a través de la combinación de pisos ecológicos diferentes.

Art. 23 En el Ayllu-Comunidad, el gobierno local tiene las obligaciones de:

- Reconocer y respetar los Ayllus y Comunidades legalmente establecidos.
- La reterritorialización en función a los pisos ecológicos.
- Redistribuir tierras en función a las necesidades de las familias.
- Levantar estadísticas de población, tierras, producción agrícola y ganadera.
- Relacionar, la comunidad con el Estado y otras instituciones públicas o privadas de desarrollo social.
- Organizar formas de cooperación de trabajo: Ayni, Mink'a, autogestión u otras, para potenciarlos centros productivos.
- Constituir centros de comercialización, a través de empresas comunitarias y autogestionarias.

Estimular y promover, el desarrollo de la vida cultural, religiosos, sociales, deportivas y rituales.

V. DEL REGIMEN IMPOSITIVO

- Art. 24** Los Ayllus-Comunidades-territoriales, como propiedad común y posesión privada de las familias, son afectadas de un único impuesto anual directo, destinado a la infraestructura del territorio comunal: educativa, salud, vías de comunicación, riego, etc., recaudado y administrado por el poder local de la comunidad.
- Art. 25** Están suprimidas todas las imposiciones directas o cobros por el órgano del sector público nacional: predial rústico, catastro, prestación vial, Instituto Geográfico Militar, prefecturas, sub-prefecturas, Alcaldías, sub-alcaldías, trancas, aduanas, aduanillas, sentajes en plazas y ferias.
- Art. 26** Créase, un Fondo Social para Ayllus y Comunidades con el objetivo de mejorar las obras de infraestructura (riegos, silos, caminos, puentes, etc.) fijados por el Gobierno central en el presupuesto de la nación.
- Art. 27** El Fondo Social para los Ayllus y Comunidades, otorgará créditos por Ayllus y Comunidades como también por familias, teniendo como garantía la producción.

VI. DEL CONSEJO DE NACIONES AYLLUS Y COMUNIDADES: CNAC

- Art. 28** Créase el Consejo de Naciones Ayllus-Comunidades, para regular la territorialización de comunidades, en el oriente, valles y el Altiplano.
- Art. 29** El Consejo de Naciones Ayllus y Comunidades está compuesto por los representantes de las naciones Ayllus y Comunidades por regiones y como también por el Estado.
- Art. 30** El CNAC, estará conformado por nueve miembros parte Ayllus-Comunidades (tres por Altiplano; tres por Valles-Yungas y tres por el Oriente) y dos representantes del Gobierno Central.
- Art. 31** El Consejo de Naciones y Comunidades es una entidad autónoma, en sus decisiones y en relación directa con la Presidencia de la República, ejerciendo tuición sobre CNRA, INC, CDF.
- Art. 32** Las facultades del Consejo de Naciones Ayllus y Comunidades son:
- a) Registro de Ayllus y Comunidades;
 - b) Desarrollo económico y social de los Ayllus y Comunidades;
 - c) Planificar estrategias de desarrollo agropecuario.
- Art. 33** Deróguese todas las disposiciones contrarias a la presente ley.

ANTEPROYECTO DE LEY DE COMUNIDADES CAMPESINAS

Miguel Urioste F. de C.

1. COMUNIDAD Y TERRITORIO

Es conocido que durante la colonia se impuso el régimen de las "encomiendas" que utilizaron formas originarias de organización social comunitaria para el dominio territorial del virreynato. Posteriormente, con la creación de la República en 1825, las comunidades continuaron sufriendo agresiones de diversa naturaleza de parte del Estado boliviano, particularmente a partir de las disposiciones de ex-vinculación de 1871.

El censo agropecuario de 1950 registró la existencia de 3.800 "comunidades indígenas" con una superficie aproximada de 7 millones de hectáreas. Desde entonces muchas cosas han cambiado y las comunidades se han multiplicado por doquier.

El Decreto No. 3464 del 2 de agosto de 1953, elevado a rango de ley el 29 de octubre de 1956, inició el proceso de ejecución de la Primera Reforma Agraria en Bolivia, eliminando las relaciones de trabajo en servidumbre y distribuyendo tierras a los campesinos de todo el país en forma individual y áreas colectivas para el pastoreo. Sin embargo dicha disposición legal no estableció un tratamiento adecuado para las comunidades campesinas e indígenas y dejó pendiente hasta ahora un régimen jurídico apropiado. Más bien, por el contrario, creó condiciones para su progresiva dispersión y atomización.

No obstante este marco jurídico adverso y el permanente y sistemático accionar del Estado boliviano y del conjunto de la sociedad boliviana, contrarios al campesinado y a las comunidades campesinas, éstas subsisten en condiciones socio-económicas precarias, pero social y culturalmente consolidadas. Ahora, en 1990, casi tres millones de campesinos viven organizados en comunidades ya sean de carácter "originario", de "ex-haciendas", o "nuevas".

Aún a pesar de que la ley de 1953 previó la cooperativización y el reagrupamiento de predios como mecanismos para superar la multiplicación del minifundio, a la falta de una norma jurídica apropiada, éstos continúan reproduciéndose en perjuicio de los propios campesinos y del país.

Desde 1953 los esfuerzos estatales para el desarrollo rural campesino han estado principalmente centrados en el estímulo a la actividad familiar e individual, provocando un debilitamiento económico de las comunidades. Se ha buscado el surgimiento espontáneo y exi-

tosos de "empresarios campesinos", situación que, sin embargo, no se ha generalizado después de 37 años de iniciado tal proceso.

Debe destacarse que el cuerpo jurídico boliviano sólo reconoce tres tipos de propiedad: la propiedad privada, la propiedad estatal y la propiedad pública. Estas formas ignoran el verdadero y actual carácter de la organización y propiedad comunitaria.

Concretamente la ley de 1953 desconoce el principal derecho propietario de toda agrupación humana con identidad histórica común, que es la del territorio propio.

Una de las razones que explica el crecimiento del minifundismo junto con la subsistencia precaria de las comunidades, es el carácter propietario familiar privado de las parcelas de tierra, sin un marco de referencia territorial comunitario. Por eso es que los índices más altos de pobreza en Bolivia continúan concentrados en las áreas rurales, que adolecen de condiciones para el acceso a los servicios de tecnología, crédito, capacitación y disposición del Estado para fortalecer las organizaciones campesinas y de comunarios y de su participación en las decisiones del gobierno.

2. COMUNIDAD Y AUTORIDADES NATURALES

Transcurridos 37 años de iniciada la primera Reforma Agraria los campesinos han expresado de forma elocuente la necesidad que tienen de reconstruir y fortalecer sus comunidades para organizarse social, política y económicamente. Lo han hecho y lo continúan haciendo en diversidad de amplios, congresos y cabildos de carácter regional y nacional.

En estas comunidades los campesinos eligen periódicamente a sus autoridades naturales, llámense estas "secretario general" "jilakata", "curaca", "segunda mayor", "mallcu", "alcalde" o "capitán", pero estas autoridades no son reconocidas como legítimos representantes del gobierno comunal, por el Estado boliviano.

Contradictoriamente la Convención Nacional de 1938 estableció que "el Estado reconoce y garantiza la existencia legal de las comunidades indígenas", precepto que ha sido ratificado, literalmente, por las Constituciones de 1945, 1947 y 1967, vigente a la fecha.

Cualquiera que sea el nombre genérico de las comunidades (tenta, ayllu, caserío, colonia, brecha...), éstas deberán ser consideradas como una unidad territorial para el reconocimiento de su personería jurídica. Además estas comunidades requieren organizarse en federaciones, según identidades regionales, étnicas, culturales o de nacionalidad.

3. COMUNIDAD, MINIFUNDIO Y NEOLATIFUNDIO IMPRODUCTIVO

Al amparo de la ley de 1953, existen en Bolivia 40.000 unidades de producción mayores de 50 hectáreas con 32 millones de hectáreas en propiedad y 550.000 unidades de producción campesina menores de 50 hectáreas con una superficie total de 4 millones de hectáreas.

Los campesinos en Bolivia se constituyen aproximadamente en 650.000 unidades productivas minifundistas, de las cuales 550.000 disponen de títulos de propiedad privada familiar sobre sus pequeñas parcelas y en conjunto poseen únicamente 4 millones de hectáreas de tierras de secano que generalmente las trabajan intensamente.

De estos cuatro millones de hectáreas, los campesinos cultivan anualmente un millón de hectáreas cada año, y destinan el resto a actividades de pastoreo y otros usos. La "frontera agrícola" de los campesinos ha llegado a un límite extremo de uso de la tierra, lo cual determina que la tierra que les ha dotado y consolidado el Consejo Nacional de Reforma Agraria y el Instituto Nacional de Colonización no es suficiente, en las circunstancias actuales, para mejorar sus condiciones de vida y las del conjunto de la población boliviana.

En Bolivia existen aproximadamente 32 millones de hectáreas de tierras en poder de las unidades agropecuarias con la categoría de "empresas", establecida por la ley de Reforma Agraria. De estos 32 millones de hectáreas, no más de cuatro millones se destinan a la agricultura y la ganadería de carácter "empresarial" quedando ociosas más de 28 millones de hectáreas. Esta distribución y uso de la tierra impide el adecuado desarrollo de las áreas rurales, particularmente las campesinas, el crecimiento del aporte del sector agropecuario al PIB, e imposibilita salir de la extrema pobreza a la mitad de la población boliviana.

Por eso es que se puede afirmar que uno de los objetivos de la Ley de Reforma Agraria de 1953 "democratizar la propiedad de la tierra" no se ha logrado, al constatar que ahora existen nuevos latifundios improductivos y que los campesinos tienen acceso sólo al 7 % del total de las tierras dotadas y consolidadas por el Consejo Nacional de Reforma Agraria (CNRA) y el Instituto Nacional de Colonización. A pesar de lo anterior, los campesinos organizados en comunidades, proveían hasta 1985 del 70 % de los alimentos que se consumían en todo el país.

La Constitución Política del Estado en su artículo 166 y la ley de Reforma Agraria del 2 de agosto de 1953 establecen taxativamente que no existe derecho de propiedad de la tierra, desligada del trabajo de la misma. Por eso es que estos 28 millones de hectáreas ociosas al interior de unidades agropecuarias "empresariales", y no trabajadas ni en la agricultura ni en la ganadería, de acuerdo a la Ley de Reforma Agraria de 1953 constituyen latifundios improductivos, debiendo ser revertidos a propiedad del Estado.

La Ley de Reforma Agraria de 1953 estableció que se deberá elaborar una ley de comunidades, tarea que hasta la fecha, 37 años después, no ha sido cumplida. El proyecto de ley de comunidades, que ahora presentamos, pretende dar cumplimiento a lo estipulado por la Ley de Reforma Agraria vigente.

4. EL PROYECTO DE "LEY AGRARIA FUNDAMENTAL" de la CSUTCB

Los campesinos de Bolivia organizados mayoritariamente en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en un Congreso Nacional con más de 2.000 delegados, efectuado en 1983, aprobaron un Proyecto denominado "Ley Agraria Fundamental". Este proyecto de Ley Agraria Fundamental (LAF) ha sido oficialmente presentado a consideración del Honorable Congreso Nacional en 1984 y repuesto a su consideración en las últimas cinco legislaturas, sin que hasta el presente se haya logrado un informe de las comisiones respectivas.

El proyecto cuestiona la actual estructura jurídica, política y administrativa del Estado Boliviano y plantea su transformación total. Transformación total del Estado Boliviano que seguramente será posible luego de un largo proceso de luchas sociales.

Sin embargo es vital para el avance del campesinado en la construcción de una nueva sociedad, lograr transformaciones parciales del Estado, la economía y la sociedad bolivianas. Dentro del espíritu de la Ley Agraria Fundamental es urgente identificar algunos aspectos posibles de transformarse en la perspectiva de una genuina modernización de la actual estructura estatal.

En su parte central del Proyecto de Ley Agraria Fundamental de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia establece que las comunidades campesinas originarias, reconstituidas y nuevas, son la principal forma de propiedad, organización social y trabajo asociado. Así mismo que las comunidades campesinas deben dotarse de mecanismos político-administrativos de auto-gobierno.

Por otra parte es necesario destacar que, en los hechos, las comunidades campesinas son reconocidas por la Ley de Reforma Agraria únicamente como referencias histórico-culturales pero no como sujetos jurídicos de pleno derecho.

Otro aspecto fundamental en la relación Estado-comunidad, es que las comunidades campesinas están parcial, defectuosa y marginalmente consideradas por la Ley Orgánica de Municipalidades y quedan por tanto impedidas para constituir sus gobiernos locales comunales autónomos.

5. LA NECESIDAD ECONOMICA DE RECONSTITUIR Y FORTALECER LAS COMUNIDADES CAMPESINAS

Las comunidades campesinas y sus formas de organización social, no son un vestigio del pasado, ni están condenadas a desaparecer, sino que por el contrario, constituyen una forma de vida y de trabajo que responde a las necesidades actuales de la agricultura campesina boliviana. Todo hace prever, además, que las comunidades campesinas continuarán persistiendo largamente hacia el futuro.

No es cierto que la modernización de las comunidades campesinas implique necesariamente mayor individualización y diferenciación interna, como tampoco es cierto que la solidaridad y la reciprocidad frenen la adopción de nuevas tecnologías. Por eso es que afirmamos -junto con muchos otros- que la comunidad campesina, con todas sus instituciones culturales, organizativas, políticas, económicas y sociales, no está atada al subdesarrollo sino por el contrario, al desarrollo integral en la medida en que cuente con un marco jurídico y económico favorable, como el que propone este anteproyecto de Ley.

En el plano económico la organización comunitaria permite: 1) una cierta especialización de los cultivos, 2) el aprovechamiento de nuevas oportunidades ofrecidas por el mercado o la disminución de los riesgos que este implica y 3) la intensificación de la agricultura, ganadería y silvicultura aumentando la productividad y la posibilidad de obtención de excedentes.

Por otro lado es evidente que un modelo uniforme de "comunidad" para todo Bolivia y para todas las regiones es tan inviable como el minifundio privado. En 1990 las comunidades campesinas continúan cumpliendo funciones de solidaridad y reciprocidad que no han logrado ser sustituidas por soluciones individuales o de mercado.

Es generalmente desconocido y equivocadamente minimizado el potencial de las comunidades campesinas, en el proceso de una genuina modernización de la agricultura y economías campesinas. La reconstitución y fortalecimiento de las comunidades campesinas e indígenas permitirá una modernización propia de la agricultura campesina que provocará cambios en algunas funciones familiares y colectivas de la comunidad, con niveles de autonomía suficiente en las decisiones individuales, y aprovechando externalidades y economías de escala.

Las comunidades campesinas son instituciones conformadas para resolver problemas de asignación y uso de recursos individuales y colectivos. Esta es otra razón más para que el Estado, las ONG's y todas las iniciativas externas a ellas tomen a la comunidad como un único interlocutor válido, permanente y estable del desarrollo rural.

La constatación histórica de que hoy en 1990, mas de 3 millones de campesinos, viven en alguna forma de comunidad, aún después del efecto parcelario de la 1ra. Reforma Agraria iniciada hace 37 años, demuestra la necesidad que tienen los agricultores individuales de juntarse y resolver en forma comunal sus necesidades de autogobierno alimentación, vivienda, educación, salud y organización social y cultural.

Sin duda que en las comunidades campesinas se dan formas peculiares y diferenciadas según regiones y grupos étnicos y nacionales, en aspectos tales como: el trabajo familiar, las formas de cooperación en el trabajo, la existencia o no de trabajo asalariado, las relaciones de vecindad, los rasgos culturales, la sucesión hereditaria de la tierra y la intensidad de los vínculos de estas comunidades con el mercado local. También la comunidad campesina da lugar a la organización sindical, las relaciones con los representantes "oficiales" del Estado, sean estos Corregidores, Alcaldes o Agentes Cantonales, la presencia de las iglesias y sectas, y formas de relacionamiento con los partidos políticos y los organismos no gubernamentales de desarrollo.

Las comunidades campesinas en 1990 son el resultado de la interacción de una lógica familiar y de una lógica comunal que provee a veces múltiples niveles y que esta, a su vez, directamente relacionada con otra lógicas supracomunitarias. Por eso es que no existe un modelo igualitario "ideal" de comunidad campesina o indígena.

Es evidente que la articulación de las comunidades campesinas con el resto de la economía y sociedad, reviste características diferentes de acuerdo al contexto particular de cada caso. Pero el hecho determinante y común a todas es que desde hace 500 años no se les permite encontrarse con su historia y cultura, y que desde 1825 han sido relegadas del Estado, al no acceder al funcionamiento estatal, como cualquier otro pueblo privado de soberanía.

Las comunidades y pueblos campesinos e indígenas, tienen derechos históricos innegables. Sus antepasados han ocupado en forma continua lo que hoy es territorio boliviano, desde hacen 10.000 años o más, pero sus derechos no son adecuadamente reconocidos por las leyes vigentes en Bolivia.

PROYECTO DE LEY DE COMUNIDADES CAMPESINAS

TITULO I

DISPOSICIONES GENERALES

Artículo 1.- Las COMUNIDADES CAMPESINAS, cualesquiera sea la modalidad que tengan dentro de la distinción que establece el artículo segundo se rigen por esta ley y las disposiciones que le sean relativas.

La comunidad Campesina es la principal forma de organización social de los campesinos e indígenas bolivianos y está constituida por el conjunto de familias que tienen costumbres, tradiciones y formas de vida similares, generalmente con rasgos sociales, culturales y étnicos comunes. Se constituyen para la satisfacción de sus necesidades económicas y de convivencia social, dentro de un territorio o micro región propio, por derecho originario o por dotación del Consejo Nacional de Reforma Agraria o del Instituto Nacional de Colonización.

Controlan parcialmente sus recursos naturales y explotan la propiedad agraria bajo diferentes maneras y formas de organización productiva, en las que predomina el trabajo familiar, la asistencia mutua y la reciprocidad.

Eligen periódicamente a sus representantes y autoridades de acuerdo a normas aceptadas por sus miembros.

Según las regiones se denominan ayllus, ranchos, caseríos, tentas, brechas, colonias, pueblos, núcleos y genéricamente comunidades.

Artículo 2.- Las COMUNIDADES CAMPESINAS se distinguen en:

- a) La "comunidades originarias", denominadas también por la Ley de Reforma Agraria como "comunidades indígenas", que son aquellas que están compuestas por familias campesinas originarias o agregadas propietarias de un área reconocida como tierra de comunidad, en virtud de títulos otorgados durante la Colonia o la República, o por razón de ocupación tradicional que hayan sido o sean reconocidos por el Servicio Nacional de Reforma Agraria o el Instituto Nacional de Colonización.
- b) "Comunidades de ex-hacienda", igualmente reguladas por la Ley de Reforma Agraria, que están compuestas por familias campesinas liberadas del sistema de latifundio como resultado del proceso de Reforma Agraria a mérito del reconocimiento de su derecho propietario sobre la tierra habitada y trabajada por ellas.
- c) Las "Comunidades nuevas", que la Ley de Reforma Agraria denomina "comunidades campesinas agrupadas" sea que estén constituidas desde la Reforma Agraria o que se constituyesen, con más de 50 familias campesinas en áreas tradicionales o de colonización.

Artículo 3.- El Estado reconoce y garantiza la existencia de las COMUNIDADES CAMPESINAS, su derecho a la propiedad agraria y su potestad para organizarse, asociarse y desarrollarse social, económica y culturalmente de acuerdo a sus propias costumbres e in-

tereses con sujeción a las normas de la Constitución Política del Estado y de la presente Ley.

Artículo 4.- Se declara de interés nacional y público, en los distintos niveles cultural, político, social, económico y religioso, la existencia, la organización, el fortalecimiento y la reconstitución de las COMUNIDADES CAMPESINAS. Estando sus miembros ligados por vínculos ancestrales, sociales, económicos y culturales, expresados fundamentalmente en la organización social del trabajo, la ayuda mutua y su régimen de gobierno y administración, interno local y democrático, el Estado reconoce a sus autoridades propias y naturales como legítimos representantes del gobierno local de la comunidad campesina, al sólo requisito del reconocimiento de la personalidad jurídica de la respectiva comunidad.

Artículo 5.- Las COMUNIDADES CAMPESINAS tienen las siguientes finalidades:

- a) Igualdad de derechos y obligaciones de los comuneros, respetandose los derechos personales y privados de cada uno;
- b) Defensa conjunta de los intereses comunes;
- c) Participación plena de la vida comunal;
- d) Solidaridad, reciprocidad, esfuerzo propio y ayuda mutua entre sus miembros;
- e) Mantener y defender el equilibrio ecológico y el uso sostenido de los recursos naturales.

TITULO II

DEL RECONOCIMIENTO DE PERSONALIDAD JURIDICA

Artículo 6.- Para el reconocimiento de personalidad jurídica las comunidades campesinas "originarias" o de "ex-hacienda" que por sus tradiciones culturales poseen normas internas de organización, por intermedio de sus autoridades naturales, presentarán los documentos que acrediten su existencia, junto con las copias de los títulos privados o comunitarios, si los tuvieren, de las propiedades en las que está localizada la COMUNIDAD CAMPESINA. A falta de estos, con la tradición inmemorial de su dominio. Las comunidades "nuevas" presentarán normas internas escritas de organización que recogen sus propios intereses objetivos, costumbres, autoridades y demás formas de organización, que podrán tener la forma de estatutos, reglamentos o acuerdos firmados o autorizados por todas las personas individuales mayores a dieciocho años que forman parte de la COMUNIDAD CAMPESINA, identificados por sus nombres en dichos documentos. Tal presentación se efectuará ante la Jefatura Departamental de Reforma Agraria de la Jurisdicción a que pertenezcan las comunidades. La Jefatura, comprobada la autenticidad de la documentación presentada, y sin exigir otro requisito dictará, en el plazo improrrogable de 10 días, la resolución de reconocimiento de personalidad jurídica, otorgando el respectivo Certificado.

Artículo 7.- Reconocida la personalidad jurídica en la forma señalada en los artículos precedentes, la COMUNIDAD CAMPESINA constituye una persona colectiva conforme al Artí-

culo 72 del Código Civil, debidamente autorizada para realizar todos los actos jurídicos necesarios con plena capacidad en función de su naturaleza y objetivos de acuerdo al Artículo 54 del Código Civil.

TITULO III

DEL PATRIMONIO DE LA COMUNIDAD CAMPESINA

Artículo 8.- El patrimonio de la COMUNIDAD CAMPESINA está constituido por:

- a) Las tierras colectivas de la comunidad, sean estas cultivables o incultivables.
- b) Las áreas escolares, campos deportivos y otras tierras destinadas a la comunidad para otros servicios sociales u otros fines de su interés.
- c) El espacio territorial sobre el que se asienta la comunidad campesina
- d) Los instrumentos de labranza, maquinarias, herramientas y otros implementos adquiridos por la comunidad.
- e) Los bienes inmuebles, muebles, semovientes y otros, adquiridos a cualquier título por la comunidad y para el uso común de los comunarios.
- f) Los frutos naturales y civiles que provengan de los bienes colectivos y de uso común.
- g) La flora y la fauna, existente en el territorio de la comunidad.
- h) Todas las mejoras en los bienes colectivos y de uso común realizados por la comunidad y en su beneficio.

TITULO IV

DE LA PROPIEDAD COMUNITARIA

Artículo 9.- Las COMUNIDADES CAMPESINAS son propietarias de las tierras que poseen en común, de las áreas escolares, campos deportivos y de las áreas de uso común destinadas por el proceso de la Reforma Agraria para campesinos y propietarios de haciendas afectadas, en la parte correspondiente a los campesinos comunarios. Las asignaciones individuales efectuadas en las revistas o reconocida por los títulos ejecutoriales expedidos por el Servicio Nacional de Reforma Agraria o el Instituto Nacional de Colonización o por otros modos permitidos de adquirir la propiedad agraria, constituyen dentro de cada comunidad la propiedad privada familiar de cada comunario.

Artículo 10.- La propiedad comunitaria especial, es el territorio propio de cada comunidad, que sus miembros o comunarios han venido ocupando de manera permanente, continuada y pacífica sobre las áreas tradicionalmente ocupadas por ellas. Comprende el con-

junto de la propiedad privada personal o familiar de sus componentes, conforme al Artículo anterior, más las tierras de uso común para pastoreo y barbecho, y otras tierras destinadas en la COMUNIDAD para la escuela y otros servicios sociales. Comprende también las tierras originarias de comunidad consolidadas, dotadas y/o restituidas por el Servicio Nacional de Reforma Agraria, tierras adquiridas por compra venta u otro título en el perímetro de la Comunidad, tierras dotadas a título familiar parcelario por el mismo servicio en dicho perímetro y, en su caso, tierras adjudicadas por el Instituto Nacional de Colonización que se encuentren también en dicho perímetro.

Artículo 11.- La propiedad comunitaria especial en su conjunto es indivisible inembargable e imprescriptible y no puede ser enajenada gravada ni dispuesta a ningún otro título, salvo casos de absoluta necesidad declarada por la comunidad de acuerdo a sus propias normas.

Los derechos de propiedad individual o familiar de los comunarios serán ejercidos sin más limitaciones que las establecidas en esta ley.

Artículo 12.- La propiedad comunitaria especial junto con sus componentes de propiedad privada y común o colectiva puede ser expropiada únicamente por causa de necesidad y utilidad pública calificada conforme a ley, previo pago de indemnización justa y en dinero de curso legal. Dentro del perímetro del territorio de la COMUNIDAD CAMPESINA, reconocida conforme a esta ley, no es aplicable el principio de presunción de utilidad pública respecto al sub-suelo a los fines de la actividad minera conforme al Código de Minas y Legislación de la Materia. La COMUNIDAD CAMPESINA, respetándose derechos adquiridos, tendrá prioridad de explotar las riquezas mineras del sub-suelo que se encuentre dentro los límites territoriales de la propiedad comunitaria especial. Dentro de estos límites no se podrá otorgar concesiones mineras sin el previo conocimiento de la COMUNIDAD CAMPESINA, la que será notificada en las personas de sus autoridades respectivas, para que en el plazo de 90 días, ha contar de la notificación, pueda hacer valer el derecho de prioridad que les reconoce la presente ley. La notificación será efectuada personalmente y estará acreditada por Notario de Fe Pública del respectivo Distrito. En materia de hidrocarburos no son aplicables las normas de expropiación y servidumbre del suelo en cuanto afecten a la propiedad comunitaria especial. Cualquier uso del suelo deberá establecerse de común acuerdo y mediante contrato entre la COMUNIDAD CAMPESINA y empresa, estatal o privada, que tenga interés en el mismo.

Artículo 13.- La propiedad individual o familiar de la COMUNIDAD CAMPESINA otorga a título privado a los comunarios por el Servicio Nacional de Reforma Agraria, o adquiridas a dicho título de cualquier otra forma, tiene carácter imprescriptible, constituye el mínimo vital, y tiene el carácter de patrimonio familiar inembargable. Esta propiedad, salvándose los derechos sucesorios correspondientes, sólo podrá ser transferida, a cualquier título, a otros miembros de la misma comunidad. Sin embargo las normas internas de la comunidad establecerán las limitaciones convenientes a esta facultad a fin de evitar el acaparamiento de tierras dentro de la comunidad.

Las autoridades de la COMUNIDAD CAMPESINA llevarán un registro de los propietarios parcelarios y del uso familiar, comunal o mixto de las tierras.

Artículo 14.- En aquellos casos en que la propiedad comunitaria especial fuere insuficiente para la satisfacción de las necesidades básicas de la COMUNIDAD CAMPESINA, ésta última tendrá derecho prioritario para adquirir las tierras colindantes que fuesen del dominio del Estado o revertido a ese dominio.

Artículo 15.- Los comunarios que abandonasen sin justificación sus parcelas individuales durante tres años consecutivos perderán de hecho su derecho de propiedad, que se consolidará, en favor de la comunidad como tierra colectiva de uso común. La misma solución se aplicará con las tierras de los comunarios que fallezcan sin dejar herederos forzosos.

El abandono injustificado y la ausencia de herederos forzosos serán comprobados por las autoridades respectivas de la comunidad campesina.

TITULO V

DEL GOBIERNO COMUNARIO

Artículo 16.- En lo político y administrativo el Estado reconoce a las autoridades de las COMUNIDADES CAMPESINAS, que gocen de personalidad jurídica, como Gobierno Comunitario. Sus funciones y atribuciones de dirección, gobierno y administración, que nacen de sus usos y costumbres ancestrales en los casos de las comunidades "originarias" y de "es-hacienda" o de sus normas internas escritas en el caso de las "comunidades nuevas", serán, ejercidas dentro de los límites territoriales de la propiedad comunitaria especial.

Artículo 17.- En las COMUNIDADES CAMPESINAS con personalidad jurídica reconocida y dentro de sus límites no ejercerán jurisdicción ni competencia en materia política y administrativa ninguna otra autoridad política, administrativa o municipal que no sean las autoridades del Gobierno Comunitario. Estas autoridades del Gobierno Comunitario, podrán asociarse libremente en estructuras intracomunitarias a nivel cantonal, seccional, provincial o nacional.

Artículo 18.- El Gobierno Comunitario tiene la potestad de resolver de acuerdo a sus propias costumbres y normas consuetudinarias o escritas, los conflictos internos de los miembros de la comunidad campesina en todo lo relacionado con el manejo interno de la comunidad.

TITULO VI

DEL REGIMEN IMPOSITIVO

Artículo 19.- Las COMUNIDADES CAMPESINAS quedan exentas del impuesto anual establecido por el Artículo 53 de la Ley 843 de 20 de Mayo de 1986 y de toda otra contribución creada por otras normas legales, reglamentarias o administrativas. Para encarar obras y actividades o beneficio de la comunidad, las autoridades comunales en asamblea podrán crear impuestos anuales o cuotas eventuales. Los fondos creados serán administrados por la comunidad, sin que deba intervenir ningún control externo a la comunidad.

Artículo 20.- Las COMUNIDADES CAMPESINAS quedan exoneradas de todo pago de derechos, tasa y similares y de arancel establecido para cualquier tipo de actos en los registros y reparticiones públicas y en general para todo trámite que estas efectúen en la administración pública.

TITULO VII

DE LA SOLUCION DE LOS CONFLICTOS SOBRE LINDEROS

Artículo 21.- Se garantizan la inalterabilidad de los límites y linderos de las Comunidades Campesinas.

Artículo 22.- Los conflictos sobre linderos emergentes de superposiciones, pérdidas o destrucción de mojones, aluviones, avulsiones u otras causas se definirán:

- a) Por la autoridades competentes del Servicio Nacional de Reforma Agraria o el Instituto Nacional de Colonización cuando el conflicto se origine durante el proceso de dotación, afectación, inafectabilidad o consolidación, restitución y adjudicación de tierras.
- b) Por la justicia ordinaria cuando el conflicto se origine con posterioridad al proceso agrario correspondiente, debiendo sus resoluciones fundarse en las decisiones de la justicia agraria contenidas en sus fallos y de los títulos ejecutoriales expedidos por el Servicio Nacional de Reforma Agraria e Instituto Nacional de Colonización.
- c) En caso de presentarse contradicción sobre linderos entre los títulos ejecutoriales de dos o más comunidades campesinas, que hayan dado lugar a superposiciones que hagan discutibles los linderos, la cuestión será resuelta por la Sala Plena del Consejo Nacional de Reforma Agraria, en revisión, con sujeción a la titulación revisitaria, o en su defecto, con base en prueba de mejor derecho.

Artículo 23.- Cuando la COMUNIDAD CAMPESINA y/o sus componentes carecieran de títulos sobre las tierras comunitarias o personales o familiares, o de algunas de ellas, o hubiese disconformidad entre el área real del perímetro que indica la COMUNIDAD CAMPESINA y la que resulta de los títulos o los títulos fuesen imprecisos en cuanto a linderos o medidas perimétricas que comprende el territorio, tales defectos se salvarán mediante levantamiento de plano definitivo de la propiedad comunitaria especial, ofreciéndose cualquier medio de prueba admisible en derecho en cuanto a uso y posesión, incluyendo títulos de propiedad, si hubiesen, y de un croquis con indicación de los predios colindantes y los nombres de sus propietarios si fuesen conocidos. Este levantamiento lo efectuará, son sus recursos propios, el Servicio Nacional de Reforma Agraria, si fuera necesario, dentro del trámite de reconocimiento de personalidad jurídica o en cualquier momento posterior que fuere necesario para delimitar adecuadamente el perímetro geográfico de la propiedad comunitaria especial.

TITULO VIII

DE LA PROMOCION Y DESARROLLO DE LAS COMUNIDADES CAMPESINAS

Artículo 24.- Para el debido cumplimiento de esta ley, la Dirección de Recursos Humanos del Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios, además de las funciones que establece el Artículo 29 del D:S: No. 22232 de 23 de junio de 1989, en ejecución de las determinaciones de esta ley cumplirá las siguientes atribuciones:

- a) Formular la política nacional de fomento, incentivo y desarrollo de las COMUNIDADES CAMPESINAS.
- b) Planificar y programar con carácter nacional las actividades de desarrollo de las COMUNIDADES CAMPESINAS.
- c) Canalizar recursos financieros destinados al desarrollo de las COMUNIDADES CAMPESINAS.
- d) Coordinar con los gobiernos departamentales las políticas y programas de las COMUNIDADES CAMPESINAS.

Artículo 25.- Para descentralizar operativamente la Dirección de Recursos Humanos del Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios, los Consejos Departamentales de Desarrollo Agropecuario, previstos en el Artículo 51 del Estatuto Orgánico del Ministerio de Asuntos Campesinos, tendrán a su cargo:

- a) Un registro actualizado de las comunidades campesinas, con indicación del número de sus miembros, su extensión territorial, uso del suelo y actividad predominante.
- b) Un registro sobre los requerimientos básicos de inversión en infraestructura productiva de las COMUNIDADES CAMPESINAS del departamento.
- c) Un registro de información actualizado sobre operaciones y préstamos del sistema bancario nacional, a fin de que las COMUNIDADES CAMPESINAS puedan acceder al crédito especialmente del Fondo de Desarrollo Campesino con mejores y óptimas condiciones.
- d) Crear los mecanismos idóneos para que las COMUNIDADES CAMPESINAS puedan exportar sus productos directamente.
- e) Impulsar proyectos de ampliación de la frontera agrícola de las COMUNIDADES CAMPESINAS a través de la ejecución de obras de recuperación de andenes o terrazas, obras de micro riego, colonización planificada en las áreas tropicales del país, recuperación de tierras, desarrollo equilibrado de actividades productivas agro, silvo-pastoriles, promoción de la producción y exportación de artesanías de las comunidades y todas las demás que sean necesarias a su objetivo.

- f) **Desarrollar Proyectos que permitan la aplicación de tecnologías apropiadas y adaptadas fomentando la ocupación de los recursos humanos y mejoramiento de las condiciones de vida en general.**

Artículo 26.- La Dirección de Recursos Humanos y los Consejos Departamentales de Desarrollo Agropecuario estarán integrados, además de los miembros que establece el Estatuto Orgánico del Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios, por dos representantes de las Comunidades Campesinas con personalidad jurídica reconocida, designados por la organización matriz de las comunidades campesinas, a nivel nacional y departamental.

TITULO IX

FONDO DE DESARROLLO DE COMUNIDADES CAMPESINAS

Artículo 27.- Se constituye el Fondo para el Desarrollo de las COMUNIDADES CAMPESINAS, como una persona de derecho publico, con personalidad jurídica propia, autonomía técnica y administrativa e integrante del Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios y oficinas administrativas en todos los departamentos de la República, que tendrá las siguientes funciones y atribuciones:

1. **Obtener recursos financieros para el desarrollo social, económico y cultural de las COMUNIDADES CAMPESINAS.**
2. **Disponer de los recursos financieros en forma de créditos no reembolsables, bajo la modalidad de proyectos comunitarios.**
3. **Tramitar y obtener actualmente del Poder Ejecutivo la asignación del 10% del presupuesto nacional, para la creación de un fondo de contraparte nacional para la contratación de recursos financieros adicionales de organismos nacionales e internacionales de cooperación a las COMUNIDADES CAMPESINAS.**

Artículo 28.- El Fondo de Desarrollo de Comunidades Campesinas estará compuesto mayoritariamente por delegados de las Comunidades Campesinas con reconocimiento de personalidad jurídica.

Artículo 29.- La publicación oficial de esta ley se hará en castellano, aymara, quechua y guaraní.

Artículo 30.- Quedan derogadas todas las disposiciones legales contrarias a la presente ley.

SEMINARIO 3
SOCIOLOGIA RURAL

LAS PALLIRIS DE LAS COOPERATIVAS DEL CERRO RICO DE POTOSI

"La última generación"

Pascale Absi

La ciudad de Potosí es dominada por el Cerro Rico del cual el papel histórico ya no hace falta demostrar. Es en torno de él que ha nacido la vocación minera de millones de bolivianos. Todavía, hoy día, el Cerro Rico es la fuente de trabajo más importante de los potosinos. Así, son más o menos de 7000 mineros que suben diariamente sus pendientes atormentadas por 500 años de explotación. En medio de este mundo masculino, se encuentra sin embargo alrededor de unas 350 mujeres que trabajan en la mina; se las llaman las palliris del Q'ichua Pallaku; recoger. Ya, en el siglo pasado, se podía encontrar este término para señalar a las mujeres que trabajaban en las plantas de los varones del estaño¹ y otros empresarios privados. Las primeras cooperativas (entonces llamadas sindicatos²) de los años 40 y después la COMIBOL³ han seguido utilizando esta mano de obra femenina.

Sin embargo, la mecanización y la reducción de personal operadas por las empresas privadas y la estatal han afectado principalmente a las mujeres, que se hallan ahora mayoritariamente en las cooperativas en las cuales las condiciones de explotación y de trabajo se han quedado muy parecidas a las del siglo pasado.

El cooperativismo del Cerro es un cooperativismo de venta y no de trabajo, esto implica que los ingresos del socio⁴ o de la socia son en función de su producción y de la calidad del mineral entregado a la cooperativa para la cual se trabaja sin obligación de horario. Por otro lado, el socio es económicamente encargado de sus herramientas de trabajo, del alquiler de la volqueta para bajar el mineral y de la compra del agua al caso. También, el socio debe someterse a varios descuentos sobre su pago que van desde la cotización a la caja de seguro social hasta una educación destinada al funcionamiento interno de la cooperativa. En cambio de este, el socio recibe el usufructo de un paraje es decir, un lugar de trabajo pres-

1 Hotshil en el Cerro.

2 Kacchas libres y palliris -1939-, primera cooperativa del Cerro.

3 Corporación Minera de Bolivia, empresa estatal nacida de la Revolución Nacional de 1952.

4 Socio: quiere decir que ha pagado en parte o en totalidad su acción a la Cooperativa.

tado a título personal por la cooperativa. Algunos socios trabajan con uno o varios peones, obreros pagados al jornal y que no tienen otra relación a la cooperativa que el hecho de ser empleados por el mismo socio. El status del peón es el primer paso obligatorio para ser socio.

La mayoría de las palliris que se encuentran en el Cerro son socias puesto que las nuevas trabajadoras son escasas. Esto se explica principalmente por las siguientes razones: La primera, está relacionada con la situación del Cerro mismo y, de la minería en general; es decir, baja del estaño, agotamiento de los yacimientos, falta de parajes...

"Antes, cuando estaba más sano el Cerro, había más trabajo, ahora nosotras las palliris trabajamos en la basura..."

La segunda, tiene que ver con la voluntad de las mismas palliris; efectivamente, ellas muchas veces han tenido como primer kaccha⁵ sus propias madres pero ahora ya no quieren seguir con esta costumbre.

"Ya no hay que llevar a los chicos a la mina..."

Por lo tanto, en razón de la inseguridad de los ingresos y el miedo de trabajar en pérdida, las palliris muchas veces no quieren o no pueden comprometerse con un peón y por necesidad utilizan en algunos casos la mano de obra gratuita de sus hijos. "Mi hija viene a ayudarme cuando hay harta carga, mi hijo también cuando no hay clases...". En cuanto a los hijos, así como dicen "me gusta sino se enferma mi mamá, nosotros venimos a ayudarla...", ellos cuando es todavía posible considerar su porvenir fuera de la mina:

"Quiero estudiar, no quiero ser palliri más tarde, he venido a ayudar a mi mamá nomás..."

Pero, no podemos preguntar que del trabajo del día o de la escuela de noche será elegido con el tiempo.

"Los hijos no son costumbristas de nosotros"

en efecto, muchos sufren de ver a su madre trabajando todo el día en las condiciones que conocemos por un salario de miseria.

"No me gusta que mi mamá trabaje porque es duro, me gustaría que se quede en casa, nosotros (los hijos) trabajando..."

Y, sin trabajar directamente para cooperativa cuando lo hacen indirectamente atendiendo las cosas de "abajo" y así liberando tiempo de trabajo a sus madres.

Peón o socia, todas siguen definiéndose como palliri, aunque sus actividades sean diversificadas con el tiempo para alejarse del simple pallaku su primer papel histórico.

Son estas actividades que conviene considerar ahora:

10 promedio mensual de 200 - 500 bolivianos netos.

Antes, la mujer palliri sobretodo trabajaba en las plantas (ingenios); como peón de un hombre escogiendo el mineral que él sacaba del interior mina o también en desmontes. Ahora, salvo el desmonte, estas actividades casi han desaparecido dando lugar a nuevas formas de trabajo como el Suco. Alejándose del pallaku original (acción de separar el mineral de la conga con el martillo llamada machukar), la palliri ha visto también su papel y sus herramientas de trabajo -cambiar-. Ahora, trabajamos sobre todo con palas y picos, como obreros estamos..."

Vamos a ver ahora estas actividades actuales, iniciando por las más antiguas y las más representada entre las palliris del Cerro, el trabajo en desmonte.

En esta actividad, típicamente femenina, se trata escoger en los desmontes (depósitos de carga estéril o de baja ley borados del interior mina) lo que es todavía válido para la comercialización.

El trabajo está entonces tributario de lo que los hombres para el mineral recuperado (sobre todo zinc y plata en complejo), que por su calidad y su cantidad.

A causa del carácter de segunda mano que tiene el mineral, muchas veces, como nos dicen las palliris tienen la impresión de trabajar en "la basura de los hombres".

ESQUEMA DEL TRABAJO EN DESMONTES

La otra gran actividad de las palliris en el Cerro es el Suco. El trabajo en Suco es una forma de exploración a cielo abierto: Esta técnica, recién desarrollada entre las mujeres (unos 20-25 años) utiliza el agua para separar el mineral de la caja⁶. La primera fase consiste entonces en abrir un corral artificial que inicia en la zona mineralizada para terminar unos 50 metros abajo, pues sigue el pendiente del Cerro. La tierra mineralizada llevada por el agua empieza a correr por el canal formando lodo. Mientras que el mineral (estaño) más pesado se queda al fondo detenido por una de las 4 ó 5 piezas de madera que atraviesa el canal, la caja menos pesada sigue su curso hasta abajo formando un depósito.

A diferencia del desmonte, en el suco se trabaja con peones que efectúan lo más pesado; abertura del canal. El papel de la mujer es el de recoger el mineral, limpiarlo, machucarlo y seleccionarlo. En esta actividad, algunas mujeres se han convertido en verdadera empresas, paseando varios parajes y variando algunas horas por día nomás, a superar sus peones.

ESQUEMA DEL TRABAJO EN SUCO

Nos queda ahora examinar otras actividades relativas a un número menor de palliris. Se trata de las que tienen un paraje en interior mina, herencia del difunto marido hay 2 maneras de explorar:

⁶ Parte estéril del yacimiento.

1. La mujer tiene sus peones en interior mina que explotan el paraje, ella sacando el mineral afuera y machucándole
2. La mujer trabaja directamente en interior mina.

Como los hombres hacemos, con barreno con carretillas, chasqueando⁷, majamos⁸ la Peña... afuera no hay lugar y, adentro es calentito..."

En todos los casos, cualquier sea la forma de trabajo de la mujer, todo socio se debe también llevar su mineral al ingenio en el cual va a seguir su trabajo de escoger, reducir y seleccionar el mineral antes de entregarle a la cooperativa.

Se tratará ahora de considerar la situación social de la palliri y examinar en primer lugar los factores que han determinado su vocación. Si es bien evidente que el primero sea la necesidad "He subido al Cerro cuando se necesitaba para pancito...", conviene ver de manera un poco más precisa cuales son los mecanismos que le han hecho dejar la casa lugar femenino -para el Cerro- lugar masculino.

La primera cosa que se nota cuando uno sube al Cerro es que ninguna palliri tiene marido, en hecho, la casi-totalidad son viudas de mineros. Este no es tan extraño cuando se compara el promedio de vida de un minero -35 años- con el promedio de edad de las palliris contratadas -40 por arriba-. Así, cuando se ha muerto el marido, algunas han aprovechado que sea transferido el título de socio de socio o por lo menos el derecho de trabajar para pedir un paraje a la cooperativa. "He venido a trabajar cuando se ha muerto mi marido, pero no quieren asegurarnos, particulares seguimos trabajando...". Efectivamente, a una edad que ya no permite buscar otro trabajo, visto el desempleo y los bajos salarios que caracterizan la ciudad de Potosí, y también el ambiente minero en el cual siempre han vivido, el Cerro se quedó como; la única alternativa para completar una pobre renta -50 bolivianos promedio- cuando, por suerte estaba asegurado el marido.

Por lo tanto, la mayoría no se ha puesto de palliri a la muerte del esposo sino que ya estaba trabajando antes de casarse. Así muchas empezaron a subir a la mina desde los 10-15 años, llevados por sus madres, ellas mismas palliris. "Iba siempre con mi mamá, mi mamá estaba mujer viuda, así para criarnos, nos llevaba al Cerro. Ayúdenme decía...". "Desde los diez, once años sabíamos ir a la mina, a la escuela fuimos hasta el primer (curso) nomás...".

Éstas, una vez casadas han seguido trabajando junto al esposo, el adentro, ella afuera. Pero, el trabajo no tenía entonces la misma intensidad que la que tiene ahora en tanto que es el único soporte de la sobrevivencia familiar.

"A veces no trabajaba, pero ahora que se ha muerto mi marido...". Algunas aún, habían totalmente parado.

⁷ Chasquear: sacar el mineral afuera con carretillas.

⁸ Majar: taladrar aquí a pulso.

Palliris porque viudas o porque hijas de palliris, en todo caso ellas pertenecen a un medio minero en el cual, afuera de la casa, el Cerro es la única biografía considerable. Esto, como vamos a verlo luego ya no es verdad por la generación siguiente, es decir la de los hijos.

"No se leer ni escribir, por eso estoy aquí...", "mi mamá ya no me enviaba a la escuela y, como no tenía plata para los cuadernos entonces fui al Cerro...". Casi todas las palliris son analfabetas y, muchas consideran esto como la razón de su trabajo actual. Aún sin hablar de saber leer y escribir, pero solamente expresarse, hacerse escuchar, no dejarse engañar, esta falta de educación sigue molestándolas en el trabajo, sobre todo durante las asambleas de socios en las cuales los hombres son más seguros de sí mismo. "Estamos en un rincón como basura, en las asambleas estoy la única que habla, las otras quizás tienen mejores ideas pero no pueden expresarse..."

Toda la frustración que siente la palliri por la educación que no ha recibido busca un derivado en los planes que hace para sus hijos para los cuales la prioridad es estudiar "Me sacrifico para que mis niños estudien, ya no hay que llevarles a la mina...". Muchas veces entonces, les escuchamos hablar de su trabajo en término de sacrificio pero, este no nos debe ocultar una otra dimensión de su relación al Cerro, más valorizada, en la cual el factor necesidad deja desempeñar el primer papel. "A los diez años, mi tía me ha traído a la mina, me ha gustado, empecé a ganar mi primer centavo y ya no quería ir a la escuela..."

El trabajo es luego valorizado por su remuneración, el dinero más allá de su valor económico confiere a la mina un reconocimiento social que no ofrecen las tareas domésticas, la casa se encuentra despreciada: "Me gusta viajar, trabajar, todo me gusta salvo quedarme en casa, bueno cuando vendo cosas gano plata, entonces...". Más, todavía, la casa se vuelve deprimente: "Me gusta trabajar en la mina, que ganamos o no ganamos pero tranquilo, cuando estoy en casa con los hijos, la cocina y todo me aburro; todo el tiempo he trabajado, cuando no trabajé me enfermé..."

Claro, la mina tiene también la facultad de alejar a la palliri de los problemas cotidianos que toman toda su agudeza en la casa "Cuando estamos en casa, nos damos cuenta, no? Vamos que nuestros hijos tienen agujeros en los calzados, que la comida falta, aquí nos olvidamos, más tranquilas estamos...". "Me gusta la mina, estoy tranquila, olvido todos mis problemas, en casa a llorar estoy" Y no solamente hablando de la precariedad de la vida de todos los días, así esta mujer de la cual se ha muerto el hijo de la mina, tenía 18 años: "Yo, me he puesto a trabajar cuando se ha muerto mi hijo, para olvidar; en casa no podía, lloraba todo el día, así he venido..."

En hecho, la plata y el trabajo son los elementos principales de la emancipación de la mujer en una sociedad en la cual autonomía financiera y doble ubicación lugar de trabajo -casa son los privilegios de los hombres.

La casa por su lado viene a simbolizar la alineación: "Vivir con hombres no me gusta, prefiero la mina. No me gusta limpiar ropa, platos para un hombre, me gusta trabajar, ganar plata. Cuando hay nieve, lluvia, igual me gusta..."

Por lo tanto, aunque no se defina así, la palliri se queda una ama de casa y en primer lugar una madre: "Hasta el día de dar a luz estamos en el Cerro, por ejemplo hoy vengo y mañana nace mi hijo, hay una semana de descanso pero después subimos de vuelta..."

En los primeros tiempos, algunas veces las madres llevan a sus hijos en aguayo: "Cuando ha nacido mi hijo, me he parado una semana después le he llevado 6 meses para darle el pecho, después le he dejado a mi mamá..." Pero, no hay siempre un pariente (abuela hija mayor) para cuidar el niño y, algunas veces se debe pagar a alguien. Sin embargo, no es por lo tanto la palliri es descargada a las tareas domésticas por las cuales se inicia y se acaba su doble día. "Igual que los hombres trabajamos, doble hacemos, en la mina trabajamos, en la casa trabajamos, al triple de los hombres; los hombres no hacen más que amajar la peña, después, se van tranquilos a servirse sus copitas..."

Vemos ahora como se disponen en un día los dos polos de la actividad de la mujer palliri casa y mina.

Ella está despierta entre las 5 o 6 de la mañana, tiempo de hacerse el desayuno de hecho el almuerzo ya que, no comerá antes de bajar por la cena. El menú, un tecito con pan y un plato caliente, lo más corriente un caldito de carne. Se trata también de preparar el almuerzo de los niños que se calentarán si no hay nadie para preparárselo. Muchas veces, ella aprovecha también de la mañana para ver si hay tiempo de atender un poco las cosas de la casa, pues se bajará muy tarde en la noche. Una vez vestida y un poco limpia, ella tiene que trasladarse al fin de la calle Hernández, al pie del Cerro de donde salen los camiones de las cooperativas. Muchas veces, se van caminando, pues la mayoría de las palliris como los mineros viven en esta zona. Ella aprovecha para comprar su coca y sus cigarrillos. Ya son las 7 1/2 y 6 1/2 y, todavía hay que coger un camión que pasa cerca de su paraje.

Hasta el cual muchas veces todavía va a tener que caminar. Cuando hasta el cual muchas veces todavía va a tener que caminar. Cuando llega, son las 9:30 y va a juntarse para akullikar⁹ con las otras mujeres del sector. El akulliko es un momento fundamental del día pues la coca tiene la propiedad de alejar cansancio y hambre, es también el último momento de conviabilidad antes de cambiarse por ropa vieja e iniciar a trabajar cada una en su lado y más veces silenciosamente. "Trabajamos como esos, hay que ver como estamos vestidos...". El día ya no será interrumpido salvo por una otra media hora de akulliku hacia el medio día.

La bajada se efectúa entre las cinco y las seis a pie en media hora visto que ya no hay camiones. Sin embargo el día no es acabado sino que entre otras cosas se queda a cocinar para la cena. La palliri, se entiende se acuesta temprano, sin muchas veces haber tenido un minuto para ello.

Y esto 6 días por semana, "casi no paramos en la casa salvo el Domingo y, el Domingo hay la ropa...", la ropa que limpiar y las demás cosas que fueron dejadas de lado durante la semana. En cuanto a las vacaciones, ni pensar si se quiere lograr los 200-250 bolivianos que ya alcanzan difícilmente para los 4-5 miembros de la familia.

Se trata de ver ahora un poco más en detalle lo que ya hemos percibido la relación palliris mineros. Muchas veces hemos escuchado a la palliri hablar de "ir a la mina" o también de "trabajar en la mina" por lo tanto, no se trata de la misma que la de los hombres. En efecto,

la discrepancia sexual del minero y de la palliri se encuentra transpuesta en otro plano, geográfico esta vez, la del exterior e interior mina, esta última reservada a los hombres. Sí, al principio de la cooperativización había mujeres que trabajaban en interior mina ya no son más que cuatro. De este estado de hecho a nacido la creencia mas o menos presente en las mentalidades que una mujer adentro del socavón hacía desaparecer la veta. Y, si está contenta que la razón es el peligro, lo seguro es que el interior de la mina no es el lugar de la mujer. Este influye mucho en su relación con los hombres: "No, dicen, inútil que nos quedamos a trabajar con mujeres porque ellos trabajan adentro y nosotros no tenemos esta capacidad, estamos acostumbradas a trabajar afuera...". "Los hombres, como no podemos trabajar adentro, se creen superiores...". El privilegio del interior mina viene a reforzar el machismo de los hombres.

Así, las cuatro mujeres que se encuentran en interior mina son naturalmente llamadas k'arimachus, expresión que en quechua se emplea para señalar a las mujeres que se toman por hombres. Si el sitio de la mujer no es adentro, tampoco el del hombre parece estar afuera en donde se siente un poco fuera de lugar "Si hay trabajo adentro, voy es más calientito..."

Las relaciones en el Cerro son limitadas "En la mina, con un saludo nomás nos llevamos pero trabajamos muy aparte, no hay amistad...". Si la relación de la palliri con su peón parece sin problemas "yo también sabía darle cosita, el también me invitaba cigarrillo, después, nada más de lo que vamos hacer sabemos hablar...", esto se entiende porque el peón pertenece muchas veces a la primera generación de minero y que la diferencia de su social el no es todavía de la cooperativa. En cambio, con los otros socios los conflictos nacen, particularmente durante las asambleas en donde el número de hombres es cada vez más importante enfrente de las mujeres. "Antes, en las reuniones nosotros las mujeres sabíamos gritar, ahora ya no nos dejan participar...", "las mujeres tienen miedo de los hombres, son muy habladores, no dejan a las mujeres hablar nosotras en las reuniones estamos sentadas calladitas, sin pedir la palabra también cuando pedimos se rien de nosotros..."

Aún durante los dos momentos privilegiados para el encuentro que son las manifestaciones y las fiestas, la conjunción no se hace.

En las manifestaciones a las cuales participan, los trabajadores desfilan detrás las banderas de su cooperativa, es decir los hombres mezclados y adelante y, a unos cuantos metros por detrás siguen las mujeres. Aún los slogan son diferentes. En lo que concierne a las fiestas asistimos al mismo fenómeno; la mayoría de las fiestas del Cerro tienen un carácter ritual y son ligadas a las divinidades o seres que ayudan al minero en su trabajo; se trata del Tío, de la Pachamama, del Tatarjchu y de la "virgencita". Estos ayudantes son los mismos para el minero y la palliri aún si los cultos rendidos por esta son más destinados a la Pachamama pues el tío, dueño del mineral reina adentro, pero la diferencia no es tan clara "Igual afuera hay tío, la Pachamama...". Este se entiende pues el mineral de las palliris sobre todo en los desmontes es tributario de la producción de interior mina entonces de las buenas o malas relaciones de los mineros al tío. A pesar de esto, los rituales no se hacen en común, se le puede entender por la ch'alla¹⁰ que reúne cada viernes los mineros al-

¹⁰ La ch'alla consiste en ofrecimientos (coca, alcohol, cigarrillos) para agradecer o conseguir mineral.

rededor del Tío es decir en interior mina, pero, mucho menos en lo que concierne las otras fechas en las cuales la ceremonia se efectúa afuera. Es igual por las otras fiestas, espíritu 1º y 28 de agosto compadres fechas en las cuales se agradece al Tío y a la Pachamama, pidiéndoles seguridad y mineral, sacrificando llamas y k'oando. Aún durante el simple aku-lliku matinal es muy escaso ver mujeres y hombres aún peones pijchando juntos.

Las palliris son también marginadas por el exterior, siempre se habla de mineros casi nunca de ellas y aún el turismo del Cerro no las toma en cuenta "a nosotros no vienen a visitarnos...". La Palliri se queda ansiosa de reconocimiento exterior. "Mas liviano que en el interior es el trabajo aquí, pero después es también pesado que a nosotras las mujeres no nos corresponde hacerlo, no?...".

Muy poco entonces las palliris se mezclan con los hombres pero aún que se definen como tales, sin embargo las palliris no forman un grupo homogéneo y unido. Aisladas en su trabajo, ellas no tienen tampoco el mismo status social entre las que vienen algunas horas por día para supervisar sus peones y las otras que trabajan de sol a sol; también los canalizadores que podrían ser la cooperativa y el Comité no desempeñan sus papeles.

El individualismo ambiente de la primera y su falta de atención a los problemas sociales hacen que estemos bien lejos de la ideología cooperativista: "La cooperativa es para des-cuentar nomás, si fuera cooperativa nos trabajaríamos todas juntas en desmonte, sacaríamos el pago y nos compartiríamos, este es cooperativa toda juntas.."

En cuanto al comité de palliri que "ya se está reuniendo abajo,,,?", su falta de organización y los conflictos internos impiden su funcionamiento real.

Lo que esta última parte nos queda por examinar como la mujer palliri considera su porvenir lo que nos conduce a hablar de la renta ¹¹.

Esto significa el fin del trabajo en el Cerro y plantea dos problemas; sus propias modalidades "que será...?", y lo que va a seguir. La palliri, la más de las veces ha cotizado a la caja sin saber muy bien como funciona, por otro lado, ella repugna ir a informarse "A la caja? no ayudan, algunas veces hay que comprar las tabletas en la calle, prefiero morir...(que ir)", "Desde que me han rechazado, nunca más he vuelto cuando ven a una mujer de pollera nadie va a escuchar, la puerta se cierra, vuelve mañana..."

El todo, junto a trámites que no se acaban, hace que muchas veces mujeres ya en edad de ser rentistas siguen trabajando.

"La renta? Quizás sí, quizás no, porque a las mujeres no las quieren rentar, trabajamos sacrificando hasta los 58-60 años, para qué la renta? ya no sirve?...".

De este sentido que a las mujeres no las quieren rentar interviene el hecho que no se toma en cuenta ninguna enfermedad para el cálculo de la edad y del pago de la renta, este es otro factor de marginación: "La Ley del Trabajo no toma en cuenta que las mujeres pueden hacer

11

Hay tres (3) sistemas de renta: - vejez a los 50 años; - cotización a la caja 180 cotizaciones; - accidentes.

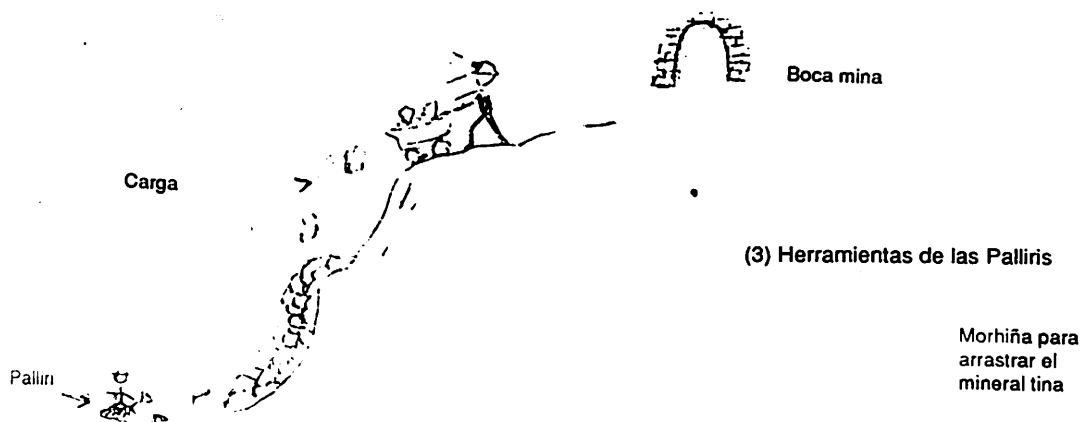
un trabajo que no sea liviano, nosotros estamos marginadas por la ley, de aquí viene todo...", "La mujer tiene solamente derecho a cobrar el plano de jubilación pero nosotros también trabajamos y pagamos para que nos devuelvan...".

Como ellas no tienen acceso a interior mina, no se las reconoce tampoco ninguna enfermedad profesional que más allá de su papel en la renta desempeña también, un papel en el reconocimiento de la dureza del trabajo como es el caso por la silicosis o mal de mina. En cuanto a esta, ellas afirman "Nosotros también (podemos) por el polvo que tragamos..." y, si la existencia de la silicosis entre las palliris sea sospechosa, es sin embargo cierto que la mujer de Cerro es más que otra expuesta a numerosas enfermedades, sobre todo reumatismo por el frío, la humedad y la edad, la tuberculosis por las malas condiciones de vida y de alimentación, sin hablar de sus dedos que siempre manejan el mineral y de los accidentes caídas... "El Cerro tiene pago malo, la enfermedad nomás, nadie nos cura y nunca vamos a sanar, es hasta nuestra muerte...".

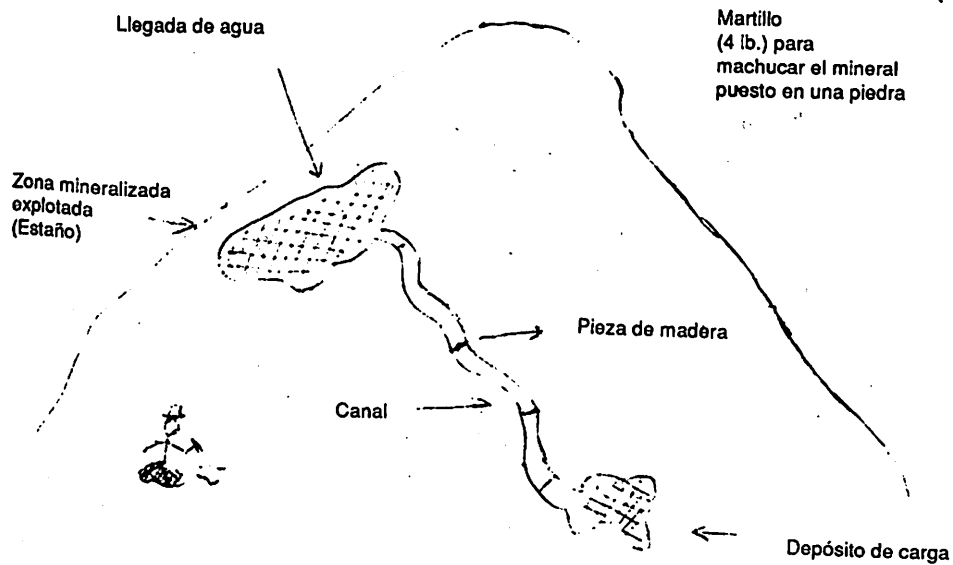
Y, aún la renta alcanzada, el problemas del futuro no es arreglado por lo tanto. El único seguro es que esta va a ser ciudadano y que la mujer palliri va a seguir trabajando. "Toda mi vida he trabajado" nos dicen orgullosamente, como sus madres palliris que admiran tanto "Siempre a trabajado mi mamá, aún viejita seguía trabajando...". Entonces, que hacer?. Muchas veces ellas piensan vender comida, abrirse un pequeño comercio, pero se necesitan fondos y pocas pueden ahorrar. En hecho el regreso a la vida civil es muy nublado. Si el porvenir personal de las palliris es muy inseguro el se proyecta por lo tanto, en lo de sus hijos con los cuales ellas quieren romper el círculo viciosos que hace que "Nosotros nos hallamos en el Cerro como ustedes se hallan en la universidad..." es decir de generación en generación. Así para ellas que nunca le han recibido educación les parece la alternativa más segura para que sus hijos no suban a la mina "No quiero, no quiero, como nosotros sufrimos en la mina, pijchando coca, paleando con pala, con pico, con calor, con frío, no hay donde para descansar, con la lluvia también nos mojamos, es una pena, por esto ya no quiero llevar a mis hijos a la mina..." "hasta mi nomás, quiero ser la última...".

TABLA DE LAS 25 PALLIRIS ENTREVISTADAS

Edad	Tiempo Trabajado	(1)	Actividad	(2)	Antecedentes Mineros Padre	Madre	No. de Hijos	Hijo Minero
14	9		Desmonte		Si	Si	/	/
16	2		Desmontes		Si	Si	/	
26	3	+	Peones en interior mina	S	Si	Nb	2	Nb
29	4	+	Desmonte-sucos		Nb	Nb	/	Si
37	9	+	Desmontes	S	Nb	Nb	3	Nb
39	6	+	Desmontes		Si	Si	3	Nb
40	20		Desmontes	S	Si	Si	3	Nb
40	6		Desmontes		Si	Si	?	Nb
43	25	+	Desmontes	S	Si	Si	2	Nb
44	34		Suco	S	Nb	Nb	9	Nb
44	?		Suco	S	Si	Si	3	Si
45	30	+	Desmontes	S	Si	Si	2	Nb
45	2		Desmontes	S	Si	Nb	3	Nb
45	35		Desmontes	S	Si	Si	3	Nb
47	30		Desmontes	S	?	?	5	Nb
48	2		Desmontes		Nb	Nb	3	Nb
49	36		Desmontes	S	?	?	?	Si
50	12	+	Desmontes	S	?	?	?	Nb
50	20	+	Suco	S	Nb	Nb	4	Nb
50	20	+	Interior mina	S	Si	Si	3	Nb
51	35		Desmontes	S	Si	Si	6	Nb
52	41		Suco	S	?	?	?	Nb
52	?		Desmontes	S	Nb	Nb	4	Si
56	43		Desmontes	S	Si	Si	?	Nb
60	46		Suco	S	Nb	Nb	5	Si

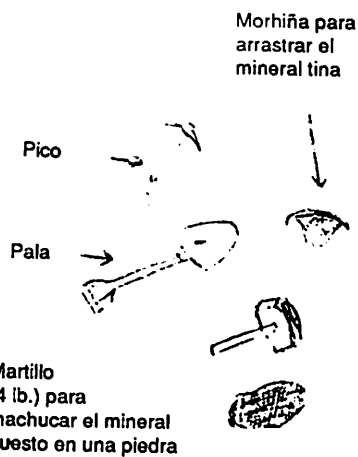


(1) Esquema de trabajo en desmontes



(2) Esquema del trabajo en Suco

(3) Herramientas de las Palliris



ECONOMIA, TECNOLOGIA Y RITOS AGRICOLAS. EL SISTEMA HIDRAULICO DE RIEGO ARTIFICIAL POR ACEQUIAS EN SAKAKA. NORTE DE POTOSI - BOLIVIA

Julia M Grandi M.

INTRODUCCION

Esta ponencia es también el primer informe de investigación de tesis para la licenciatura en Antropología que falta para concluir titulada: "Economías y rituales en el ciclo Andino". Empecé estudiando rituales y el sistema de fiestas, cuyo carácter dinámico está íntimamente ligado con la agricultura. De manera que el Sistema Hidráulico por acequias o canales de riego artificial, como tecnología, será parte de la investigación, referida a las economías y ritos agrícolas Andinos su significado y su resistencia en el contexto de la realidad nacional y regional de la Bolivia actual.

Como es el primer informe de la investigación, a parte de ser descriptivo haré un intento de reconstrucción y analizaré elementos de transferencia en el proceso de transformación en 2 contextos principales de colonización: inkaiko y español hasta la actual Sakaka.

La persistencia de una tecnología Andina actual y la importancia del riego para una agricultura que responde a una economía tradicional, nos permitirá apreciar la riqueza productiva, el intercambio de los mismos o chalay como factor de resistencia a la economía capitalista de mercado; la posibilidad de una dieta complementaria; la aplicación de un conocimiento científico en Ingeniería Hidráulica y el respectivo manejo y cuidado de los canales. En consecuencia podremos ver con claridad el sentido ambivalente de una agricultura y economía tradicional (chalay y fiestas) vs. economía capitalista, que deriva en una coexistencia informal.

Sakaka capital de la primera sección de la provincia Alonso de Ibañez - Norte de Potosí - colinda con el departamento de Cochabamba. A una altura promedio de 3500 m.s.n.m. practican su principal actividad - la agricultura a secano - cultivando papa, ulluku, papalisa, centeno, cebollas, trigo, alfalfa, oca, hizaño, etc. Actividad secundaria es el pastoreo de pequeños rebaños de ovejas, cabras, llamas, ganado vacuno, crianza de gallinas y cerdos.

Hasta antes de la Reforma Agraria los Sakaka estaban divididos social y ecológicamente en dos mitades o parcialidades: Anansaya de abajo. Esta relación permitía el acceso a dos ecología diferentes: puna-valle. Los valles estaban en Santiago, San Marcos (Ibañez) y Acacio (Bilbao Ríoja) donde se cultivan todavía el maíz, cítricos (naranja, limón, lima) y frutas como la chirimoya, pacaya, guayabas y otros.

Este gran ayllu que aglutina alrededor de 25.000 miembros, se constituye en uno de los grandes grupos representativos del Norte de Potosí. En la actualidad muy a pesar de diversos factores desestructurales (doctrinas evangelizadoras, el término sindicato que tienda a sustituir al del ayllu, etc.) conserva tres características que la sustentan como tal: (1) comparten y controlan en común el territorio que les corresponde, aunque sin contar con sus valles, pues su acceso se limita a unas cuantas familias. (2) participan y comparten un ciclo festivo -ritual-, durante el proceso del calendario agrícola. (3) como los ríos y vertientes son parte de su territorio, su uso y manejo son controlados y compartidos también en común como explicaré después.

En varias ocasiones nuestra ignorancia a cerca de pueblos y comunidades distintas, nos hace tipificarlos de nor-potosinos, potosinos, indios o campesinos y no así como los Sakaka.

ACEQUIAS Y AGRICULTURA

Sakaka posee una estructura urbanística, basada en las siguientes características. en la parte central se ubica la plaza 25 de agosto, alrededor de ella están la iglesia católica y las instituciones estatales: policía, subprefectura, juzgado, etc. En torno a estos gira el resto de las casas que cuenta con calles y manzanos. Las calles céntricas están atravesadas por acequias o canales construidas con láminas de piedra caliza tanto en la base como en sus paredes laterales (provenientes de las canteras cerca a la comunidad de Qamakachi), distribuidos de oeste a este a lo largo del pueblo, dándole una connotación simétrica y matemática, pues los canales se ven en línea continua, uniforme y paralela.

Los recursos hídricos del lugar, hizo que Sakaka practique hasta hoy el método por "conducción", llevando las aguas desde el río Poetera por largos tramos de canales, que muchas veces por su característica montuosa, tienen que pasar por encima de elevaciones rocosas.

1. Las características áridas y semiáridas dieron lugar al empleo de la técnica por inundación, es decir, que cada canchón familiar posee un mecanismo de regulación de agua, que tienen vinculación con los canales principales.

Este sistema de riego está en función al calendario agrícola, cuya relación es: de agosto a diciembre -riego y siembra- de enero a marzo -barbecho y pastoreo-; fines de marzo a julio -cosecha- y elaboración de chuño- agosto aciago y descanso.

En período de siembra se extraen los tapones de piedra de los canales domésticos dando paso a que las aguas inunden el canchón o espacio destinado para los cultivos, en el lapso de dos a tres días sin contar las noches, hasta que cubra todo el espacio. Una vez que la tierra a absorbido el agua, dos días más, se procede al sembrado con la ayuda del arado y la yunta.

Los canales de este sistema de riego artificial se unen del río Poetera (DE), cuyas aguas desembocan en el río Kimsalsuri (E).

Los canchones domésticos más favorecidos por esta técnica, son aquellos que están al extremo del pueblo.

2. La siembra de la papa, centeno, cebada, haba, ulluko, hizaño y otros son cultivos por semillas.

3. El control de las aguas, la distribución de las mismas y la limpieza de los canales, están a cargo de los mismos vecinos. Cuando existe algún conflicto en estas tareas, es cuando interviene la policía, la prefectura o el juzgado. Pero solo en casos extremos.

4. En relación a las comunidades a Sakaka, entre Aymaras y Qheshwas, depende de las condiciones favorables o desfavorables. P/e Totorogo, una legua (5 Km.), distante al pueblo tiene la suerte de contar con dos manantiales permanentes en el centro de la comunidad, las mismas que sirven para regar las pequeñas parcelas donde se cultiva papas, habas variedad de trigo, tarwi, cebada, centeno y cebollas en menor escala.

5. Acacio (Bilbao Rioja), a 3100 m.s.n.m. a pesar de contar con un clima favorable, carece del recurso hídrico que posee Sakaka. Sin embargo, algunas familias de Sakaka tienen acceso a sus valles principalmente por el maíz que complementa su dieta alimenticia y también para la elaboración de la chicha.

6. Los cultivos practicados en la región son combinados con abonos naturales como la takea (excremento de oveja, burro o vacas) que también es utilizado como combustible doméstico.

7. Finalmente, para el almacenamiento de los cereales (trigo y centeno), habas y arvejas secas, emplean la técnica de pirwas (cesto de ramas en forma cilíndrica) y el kairu o silo para la papa (hoyos en la tierra, recubierto de paja).

EL CHALAY

Los productos de la cosecha en un 90 % están destinados al consumo doméstico y el 10 % restante al intercambio a chalay. La Chala se realiza en tres circunstancias: (1) entre comunidades (2) entre vecinos y comunarios y (3) entre comerciantes de (Oruro) y comunarios.

Los dos últimos, son parte de un circuito económico dinámico en circunstancias de las ferias dominicales.

Los productos que intervienen en la chala son entre otros: azúcar, ají en vaina, miel, ollitas de aluminio y jabón (comerciante); papa, huevo, trigo, chuño, tarwi cocido y gallinas (comunarios).

Sin embargo, la chala es un intercambio asimétrico, porque el comerciante sale ganando a veces más del 100 %.

Paralelamente a la chala, interviene el uso del dinero, en la adquisición de productos suntuosos por parte del comunario. Pe. lavadores, anafes, etc.

RITUALES

El 15 % de lo producido está destinado exclusivamente a las fiestas Rituales.

Los Jilanqos o pasantes -Tata Mallku y Jatun Mama: padre poderoso y Mama Grande- cuyo número puede variar de dos a más parejas por fiesta, son quienes desde el momento de asumir esta función, tiene que cumplir una serie de actividades agrícolas, para ello cuentan

con sus "mayoras" o ayudantes entre hombres y mujeres, cada cual con una tarea específica: (1) durante la siembra (2) en el barbecho (3) en la cosecha (4) mayora de cocina (5) mayora de almacenamiento de alimentos (6) mayora de chicha, etc. Los agentes que hacen posible todo este quehacer económico-social son los ahijados compadres, familiares y amigos que afirman aún más los lazos de parentesco dentro del grupo.

Llegado el momento de la fiesta, los Jilanqos ayudados por sus mayoras distribuyen y comparten con el resto del grupo todo lo logrado durante el intenso trabajo que realizaron a lo largo del año, bajo sus dos formas: comida y bebida.

1. Se challa a la Pachamama o Virginamama (influencia de la evangelización), con alcohol y chicha, se pijcha coca pidiendo en horabuena tengan buena producción agrícola, reproducción de sus animales y de los miembros de la comunidad.

2. Parece que el mecanismo de elección de los Jilanqos, está dirigido hacia aquellas personas que económicamente acumularon más que el resto, quienes adquieren un status jerárquico por su sentido de retribuidores durante las fiestas.

Este también sería un mecanismo de control en pro de su economía tradicional, no permitiendo la acumulación de bienes agrícolas por unos cuantos del grupo, que derivaría hacia una economía capitalista.

Esta doble función socio-económica de las fiestas, obedece a la búsqueda de igualdad y equilibrio, deseo que ven satisfecho cuando los jilanqos invierten el excedente en el resto del grupo.

SAKAKA ANTIGUA

Para tener una idea acerca de la existencia de este sistema hidráulico, es necesario hacer una reconstrucción. Pero advierto que no precisaré de cuantos años hace que van utilizando las acequias de riego artificial, puesto que no contamos con fechas exactas y sólo podemos llegar a aproximaciones.

Los datos ya descritos y desarrollados arriba, más otros elementos complementarios nos ayudarán a realizar esta tarea.

Existen dos acepciones respecto al origen del término Sakaka: (1) Según el cronista L: Bertonio, Sakaka en voz aymara significa cometa (2); Sakaka era el nombre del emisario que el Inca envió a esos lugares en tiempos de la conquista.

Esto nos sugiere remontarnos hace algunos miles de años atrás, donde veremos en lo que hoy es Sakaka, una organización aymara con agricultura y economía incipientes apoyado en un sistema de riego artificial todavía rústico -del que aún quedan muchos en la actualidad.

(1) La agricultura basada principalmente en cultivos de papa, oca, ullucú (papalisa), les permitió establecerse en un territorio común. Sin embargo el sentido de completar su dieta alimenticia les condujo a explorar y vincularse con otras zonas bajas -los valles- donde po-

dían conseguir frutas y cereales, como el maíz; los animales domesticados serían la llama y la alpaca.

La siembra se realizaba a través del Chakitajlla, instrumento de piedra utilizado con el pie, con una sola manipulación y movilización del hombre; la llama como un animal de carga liviana apenas tenía una capacidad de 20 a 25 Kg.

(2) Posteriormente, ubicándonos en el s. X de N:E: se habrían producido las primeras incursiones por los Qheshwas que se encontraban en el estado temprano de su organización. Durante estas incursiones habrían los agentes explotadores pasado por Sakaka y de allí informado al Inka de su existencia y del riego que estos poseían y practicaban.

En la segunda -fase formativa- del sistema Inka, es decir de expansión territorial, desarrollaron un plan nada pacifista, sino militarista y de imposición, con varias incursiones que concentró más a los Sakaka para efectivizar y poner en vigencia el control que el Inka le había encomendado, respecto a la adoración al Sol y los tributos a su realeza.

El mecanismo que hizo posible fue el "mitimaes" o "mitmaq" y la política donde se concentró fue sobre el control de las aguas a través del cual presionaron para que se cumpla el pago a los tributos y la práctica de cultos orientados a la realeza Inka.

En esta fase se produce la más alta tasa de excedentes agrícolas que los concentraban en el Cuzco, que era el núcleo, desde allí era redistribuidos a las periferias.

En esta parte es importante señalar dos citas textuales de Garcilazo de la Vega, extraídos de la obra titulada "Apuntes para una Historia de la Iglesia en Sakaka" (1.560 - 1.985) escrita por el padre José A. Bustamante.

Dos veces parece que fue conquistada Sakaka en tiempo de los Inkas: (1) una por Kapac Yupanki (2) otra por Inka Roka.

De la primera nos dice Garcilazo de la Vega: "De Chayanta salió el Inka habiendo dexado en ella la gente guarnición y los ministros necesarios para su idolatría y para su hazienda, y fue a otras provincias que hay en aquella comarca que llaman Charca.

Debaxo de este nombre se encierran muchas provincias de diferentes nasciones y lenguas y todas ellas son del distrito Colla suyu.

Las más principales son Tutura, Sipisipi, Chaqui y al levante de estas, que es hazia los Antis, hay otras provincias que llaman Chamuru (en el cual también se cria la planta que llaman cuca, aunque no tan buena como en el término del Cozco) y otra provincia llamada Sakaka y otras muchas que se dexan excusar prolixidad, a los cuales enbió el Inka los apercibimientos acostumbrados.

Aquellas nasciones que sabían lo que havia pasado en Chayanta, respondieron casi todas unas mismas razones, con poca diferencia de unas a otras. En suma dixeron que tenían por dichosos en adorar el Sol y de tener por señor al Inka su Hijo..."

Sobre la segunda añade: "Pasados algunos años que el Inka Roca se hubo ejercitado en la paz, determinó hacer una jornada famosa por su persona e ir a ganar las grandes provincias llamadas Charcas, que su padre el Inca Capac Yupanqui dexo empezadas a conquistar en el distrito Collasuyu. Mandó aperebir 30 mil hombres de guerra, ejército que hasta entonces no había levantado ninguno de sus antepasados.

Salió el Inca del Cozco por el camino real de Collasuyu: fue recogiendo la gente de guerra que por todas aquellas provincias estaba aperebida, llegó a los confines de la provincia de Chuncuri, Pucuna, Muyumuyu que eran las más cercanas a su reino.

Enbioles mensajerós, avisándoles como iva a reduzir aquellas nasciones para que vivan debaxo de sus leyes de su padre el Sol y le reconosiesen por dios y dexassen sus ídolos.

Los más ancianos y mejor considerados dixeron que mirassen que por la vezindad que con los vasallos del Inca tenían, sabían años hacia que sus leyes eran buenas y su gobierno muy suaves. Y que pues a ellos les costava todo esto, sería bien que hiziessen lo mismo, porque era, mejor y más seguro aplacar al Inca otorgando su demanda, que provocarlo a ira y enojo negándosela. El Inca les recibió con mucha afabilidad... haviendo proveido los ministros necesarios, pasó adelante a reduzir las demás provincias cercanas que son Misqui, Sakaka, Machaca, Cara y otras que hay hasta Chuquisaca que es la que hoy llaman ciudad de La Plata. Todos son de apellido Charca aunque de diversas nasciones y de diferentes lenguajes.

Todo lo reduxo el rey Inka Roca a su obediencia con la misma facilidad que las passadas".

Es aquí donde se acciona y se intensifica la obra hidráulica al máximo potencial en la producción agrícola. Hechos que habrían acontecido entre los s. XII-XIV. Sin embargo que el dominio Inka sobre el aymara apenas tuvo una duración de 40 a 50 años.

(3) A esto sobrevino la conquista española cuyo accionar sobre los aymaras y qheswhas fue determinante al interrumpir el auge Inka. Estos nuevos conquistadores introdujeron una serie de elementos entre ellos: la doctrina cristiana, el arado español, innovación urbanística a la existencia en Sakaka, etc.

Más no tuvieron la potestad suficiente para mutilar y extirpar las costumbres, teologías e idolatrías Andinas.

En este sentido, todo parece indicar, que hasta antes de la conquista española Cuzco ocupaba el sitio de núcleo del gran imperio Inka y Sakaka se habría constituido en un sub-núcleo. Que durante los años que sirvió y formó parte del imperio Inka, fue uno de los tambos más importantes de aprovisionamiento. Es muy probable que si el ejercicio qeswa sobre Sakaka aymara hubiera sido por más tiempo, este se habría convertido en una representación nuclear formal para la economía de la región.

SAKAKA ACTUAL

Sakaka de hoy es escenario de dos contextos culturales-económicos opuestos: el tradicional o Andino y el capitalista. Al mismo tiempo que se enfrentan, por que el uno se resiste a las imposiciones del otro, también coexisten. Esto se puede percibir en dos momentos

principales: (1) en momentos festivo-rituales y (2) durante la ch'alla o intercambio de productos. En ambos los productos agrícolas cumplen una función dinámica, sea para su redistribución y consumo comunal o intercambio que les permite complementar su dieta alimenticia.

Concluyo presentando algunos principios del sistema hidráulico que pueden resumirse en los siguientes puntos:

(1) La combinación de riego con abonos como la takea combate la aridez del suelo y permite una producción agrícola estable.

(2) Esta actividad de riego concentra a sus miembros, quienes se encargan de su manejo y control.

(3) En torno a Sakaka giran las periferias, que dependen de los recursos hídricos con que cuentan en cada una de las comunidades.

(4) En consecuencia han desarrollado una tecnología hídrica agrícola que requiere de los conocimientos matemáticos, ecológicos y una ingeniería hidráulica elevada, desarrollada en los Andes que derivó a la formación urbana, como es el caso del Cuzco -núcleo- y Sakaka sub-núcleo.

El uso y la aplicación de la tecnología hidráulica depende de las condiciones socio-históricas en que se producen. En el caso específico, Sakaka no tuvo el tiempo suficiente para completar el silo de prácticas hidráulicas sobre el cual se apoyó y apoya la agricultura.

En este sentido, quedaremos con la duda de cómo habría sido este ciclo tecnológico de no haber intervenido la colonización española. O en otras palabras en qué hubiera derivado el destino aymara quechwa. Por el momento, Sakaka está vigente como una gran representación, con su tecnología de riego artificial, sus manifestaciones festivo-rituales a través de todo un proceso en función al calendario agrícola Andino que rige actualmente en esta región del país.

COMERCIALIZACION DE LA QUINUA EN LA CIUDAD DE LA PAZ

Moises Gutierrez Rojas

PROCESO PRODUCTIVO. El cultivo de quinua es diferente según regiones en el altiplano pazeño (regiones de Patacamaya y Huarina), la siembra se la realiza en surcos o al voleo; no así en el altiplano sud donde la siembra es en hoyos.

La semilla utilizada es de 8 a 10 libras por Ha.

El preparado del terreno, debe ser en lo posible, sin terrones (mullido) y textura arenosa. En cuanto al cuidado debe realizarse controlando el ataque de plagas (p.e. ticonas) y con deshierbes, conforme a la intensidad de lluvias.

COSECHA. La maduración no es uniforme y en algunos casos se prolonga hasta el mes de abril, el promedio de maduración alcanza a más o menos 6 meses. No obstante esta constatación, algunos afirman un ciclo vegetativo de 180 días (cf. Gandarillas: "alimentos para todos").

El proceso de cosecha comprende:

- El arrancado o corte (según regiones)
- El arqueado en forma de haces (parwas)
- El trillado (golpeado con jawq'añas. Las espigas de la quinua)
- El venteado (depuración del grano de quinua exponiendo a la acción del viento)
- El almacenaje que generalmente se lo hace en ganchos (bolsas de lana de llama). Actualmente en bolsas de polietileno.

APLICACIONES TRADICIONALES DE LA QUINUA. En el altiplano se utiliza generalmente, en la preparación de la k'ispiña (panecillos de harina de quinua) que son hechos, luego de trasladar y posteriormente amasados para ser moldeados al interior del puño de la mano -q'ap"-i-

La Llujt'a o legía (pequeños terrones para coadyuvar a descomponer la coca, en la masticación). El proceso de elaboración es como sigue:

- Quemado de tallos de la planta de quinua
- Mezclar con agua para amasarlos en forma de panecillos.
- La cocción se lo realiza exponiendo al fuego vivo del fogón.
- Mezclar con papa o azúcar (al gusto)

También se pueden preparar platos típicos como el p'esque y la p'isara o bien bebidas espirituosas como la k'usa o chicha.

El rendimiento tradicional alcanza a lo sumo a 400 kg/Ha. Sin embargo, los experimentos realizados por el proyecto MACA - IBTA CONVENIO CIID CANADA, en la estación experimental de Patacamaya y Salinas de García Mendoza, se refieren que utilizando fertilizantes como el fósforo y nitrógeno se alcanzarán rendimientos de : 849.5 kg/Ha. y 907.25 Kg/Ha. (cf. "proyecto Quinua = informe anual 86-87 op. cit).

También, en base al proyecto referido, se logró introducir mejoras sustanciales en las variedades, p.e. La variedad Sajama es uno de ellos. Las propiedades nuevas de esta variedad son: mayor tamaño y escarificado (desamargado o dulce).

Las regiones de mayor producción se encuentran en las provincias Nor Lipez y Daniel Campos (Potosí), Ladislao Cabrera y Abaroa (Oruro), y en menor escala en las provincias Aroma (Patacamaya, Tolar y Villa Remedios), Omasuyos (Huarina y Belén) y Gualberto Villarroel del departamento de La Paz.

COMERCIALIZACION. La comercialización ha sido estimulada a partir de la incursión de este producto en el mercado externo, pero también en este último tiempo ha crecido la demanda interna.

Una visión global del esquema de comercialización en la ciudad de La Paz, ubica sin duda a la pequeña empresa "príncipe" en un primer plano, en un segundo nivel estarían "Andino", "CEQIP-IBTA", ANAPQUI y pequeños productores. Esta discriminación se establece por los volúmenes de acomodo en abarrotes, tiendas, mercados y puestos de venta en la ciudad de La Paz y El Alto.

El precio de la quinua es el más uniforme en los diferentes centros comerciales de la ciudad de La Paz y El Alto. Existen leves disonancias, pero no son significativas; una relación generalizada de precios y agentes de comercialización, sería la siguiente.

MERCADEO DE QUINUA CIUDAD DE LA PAZ Y EL ALTO Bs/libra

Agente	precios de compra	precios de venta	margen parcial
Productor	No existe precio	0.35 (')	.-
Rescatista	0.35	0.56	0.31
Mayorista	0.56	0.75	0.19
Mayorista	0.75	0.80	0.05
Minorista	0.80	1.00	0.20
MTM			0.65
Precio productor			0.35
Precio consumidor final			1.00

(') Precio promedio de un quintal de 100 lbs.

**CADENAS DE INTERMEDIACION
CIUDAD DE LA PAZ Y EL ALTO**

	PRODUC	RESCAT	MAYOR	MINOR	CONSUM	%
1.	P	R	MM	m	c	50
2.	P	R	M	m	c	15
3.	P	R (')	M	m	c	20
4.	P			m	c	10
5.	P				c	5

CASOS

1. Procesadores pequeña industria cereales "Príncipe"
2. Procesadores pequeña industria "Andina", "Saite" otros
3. ANAPQUI, CEPIQ - IBTA
4. Pequeños productores con familiares comerciantes
5. Pequeños productores comerciantes.

UNIVERSO DE COMERCIO ENCUESTADO

Ciudad de La Paz	El Alto
- Mercado Rodríguez y adyacentes	- Tiendas y puestos de venta en la Ceja y alrededores
- Puestos Av. Buenos Aires	- Feria 16 de Julio
- Puestos El Tejar	- (jueves y domingo)

INTERPRETACION EXPLICATIVA. Existe un predominio de la firma "Príncipe" que impone el ritmo comercial de ventas porque destina la mayor cuota de su producto al mercado local (principalmente a los abarrotes de la zona Chijini a Bs. 0.75 la libra), sin embargo comenzó según el responsable, a exportar pequeños volúmenes al mercado de Estados Unidos a precio de Bs. 68.- el quintal.

La compra del producto (quinua sin procesar) lo realizan de los comerciantes rescatistas que trasladan hasta la planta procesadora a un costo de Bs. 56 el quintal de quinua real y Bs. 53 el quintal de la variedad Sajama. Los distintos proveedores serían Llica de Salinas de Garci Mendoza de Potosí, y también en menor proporción de Patacamaya y otros lugares del altiplano norte.

Los productos procesados que ofrece son la quinua perlada, harina de quinua y hojuelas.

En el caso 2, la pequeña empresa "Andina" y "Saite", procesan pequeños volúmenes que adquieren al igual que empresa "Príncipe".

También tienden a industrializar la quinua con productos como hojuelas, harina, quinua chocolatada y otros. El destino de estos productos es el mercado local y aún no exportan.

En el caso 3, estarían ANAPQUI Y CEPIQ - IBTA.

El primero, una asociación de productos que se funda en 1983 y en sus inicios era una entidad, más rescatadora y comercializadora que productora, pues, con la apertura de mercados externos, destinó casi la totalidad de sus ventas a las solicitudes y demandas de EEUU, Suiza, Japón y otros países. Pero posteriormente se produjo una competencia de otros países como Perú, México, Ecuador que hizo bajar el volumen de sus exportaciones, por estos hechos se pensó en comercializar en el mercado interno, además de ampliar su infraestructura (planta procesadora de Challapata), promoción del producto en ferias mundiales y diversificar sus preparados (como las pipocas).

En el caso del IBTA, tuvo una tarea primera, gracias a convenios con CANADA, en mejorar variedades y tamaños. El segundo paso referido a la producción y comercialización, al parecer en sus inicios tuvo un relativo éxito oficiando además de rescatistas. Actualmente ofrecen básicamente quinua perlada (en bolsitas de 1 libra a Bs. 1) y harina, el kilo (Bs. 2) la presencia en los mercados y puestos de venta es exigua.

En los casos 4 y 5 el comercio es a granel y sus precios son desde Bs. 0.50 el montón, hasta Bs. 0.70, 0.80 y 1. la libra en bolsitas de plástico.

Los sujetos comerciantes o comerciantes productores, venden la quinua "entre otros productos" y provienen del altiplano céntrico y norte. Las variedades más dominantes son la nativa, la criolla, la real y Sajama. Existen, principalmente en los mercados y ferias de el Alto, quinuas no procesadas (desamargadas) y también las lavadas o frotadas.

En cuanto a los agentes que están involucrados en el proceso producción comercialización de la quinua, los productores de las provincias Nor Lípez (Potosí) Abaroa y Ladislao Cabrera (Oruro), están mínimamente organizadas y representadas en ANAPQUI, también se denomina territorialmente como el altiplano sud.

Los productores del altiplano paceño, si bien tienen injerencia en ANAPQUI, aún no han logrado cohesionar en dicha organización; además el archipiélago y pequeños cultivos de quinua a lo largo de diferentes provincias paceñas, es también una desventaja en la posibilidad de crear una organización.

Los rescatistas se constituyen en agentes que más se reditan con las utilidades (ver cuadro mercadeo). Se dice que estos "corredores" tienen una serie de artificios en el rescate, compran hasta en 13 y 15 Bs. el quintal, cambian la quinua por otros productos urbanos y hasta hacen trueque con ropas.

El mayorista está constituido por las empresas (pequeñas) compradoras, quienes luego de procesar expenden al por mayor (caso "Príncipe"), a los abarrotes o tiendas a un precio de Bs. 0.75 la libra y Bs. 75 el quintal.

Las tiendas o abarrotes de mayoristas (M') a su vez venden a Bs. 0.80 la bolsita de 1 libra a los comerciantes minoristas o detallistas.

En el eslabonamiento de fábrica abarrotes existen excepciones de ventas al por menor como en el caso de ANAPQUI y ANDINO.

ACERCA DEL CONSUMO. En cuanto a pautas y hábitos de consumo, la quinua por ser originaria de la región andina, ha estado en concordancia con la estratificación de la sociedad boliviana. Así como la zampaña o la quena, en un régimen colonial eran considerados inferiores (subvalorados), así también la quinua no ha sido parte fundamental en la dieta del ciudadano urbano.

En cambio en el área rural, era el pan de cada día, pero ahora, también ha sido desplazado por el pan de harina de donación (trigo).

La revaloración de este producto (quinua), comenzó como siempre, con las investigaciones desprejuiciadas de extranjeros.

Actualmente, sigue siendo en el área rural uno de los principales componentes de la alimentación.

En cuanto a la ciudad, por la presencia (oferta) en tiendas o abarrotes, se presupone con certeza que la población que consume más está concentrada en El Alto, las villas de la hoya y hasta el perímetro de la zona San Sebastián.

La cultura alimentaria urbana de antaño que se refleja en los barrios llamados residenciales consume en proporciones irrisorias. En este último tiempo se introdujo a estos barrios la granola.

Algunas reticencias o resquemores en el consumo, tal vez se deben a la presencia de la saponina o lo difícil que es el escarificado de esta sustancia amarga.

A pesar de lo precedente, se percibe que hay cada vez una tendencia al consumo de quinua, por las altas propiedades nutritivas que posee.

PROCESOS SOCIALES Y CULTURALES. En el sistema tradicional de producción en el altiplano norte, no existe una noción de qué producir y cómo producir para tener más excedentes y beneficios. Es mas bien una práctica de apostar a cultivar muchos productos (habas, papas, cebada, quinua, oca,...) estrategia de sobrevivencia, en pequeña escala.

El flujo migratorio ha sido un canal de relacionamiento con los mercados urbanos y el de algunas zonas altiplánicas p.e. según la demanda de estos mercados urbanos se han incrementado la producción de determinados cultivos.

Con la NPE, se ha desinteresado y desincentivado la producción agrícola porque con la libre importación, los términos de competencia hacen que el producto agrícola importado cueste menos que el nacional, aún así, se sigue produciendo por ser para el campesino la única fuente de sobrevivencia.

Otro rasgo es que la población migrante del campo a asumido el rol de comerciante y en una práctica típica de intermediarios "manipuleo" impone precios al productor que en la mayoría de los casos es un familiar, pero, al tiempo que se regodea en la práctica de intermediación, también por lazos de solidaridad cultural genera un circuito de parentela en el encadenamiento de producción comercialización.

TECNOLOGIA Y SERVICIOS COLATERALES: Se pueden distinguir 2 sectores fundamentales: el sector moderno, que procesa y diversifica sus productos con maquinaria industrial (desaponificado-húmedo/frote) y que emplea a obreros en su planta. En el sistema productivo, principalmente las zonas que tienen producción a gran escala, se incorporan a la creciente mecanización.

Los envases que se utilizan son de polietileno y polipropileno, los mismos que se consiguen vía contratos con fábricas de envases. El sector tradicional que en los cultivos sigue usando arados (para roturar la tierra), otros instrumentos de labranza y técnicas ya conocidas.

EL DESATINO EN LA DEMARCAACION DE TERRITORIOS INDIGENAS EN EL BRASIL: EL CASO DE LOS URUEU-WAU-WAU

María Lucía de Macedo Cardoso

I. LOS URUEU-WAU-WAU

Intentaré, en esta ponencia, hacer conocer a ustedes que trabajan con pueblos indígenas, un poco del contexto brasileño, refiriéndome a la situación específica que está viviendo el pueblo Urueu-Wau-Wau. Además por que resulta ilustrativa para comprender la reciente historia de ocupación de la Amazonía brasileña y demuestra claramente la forma como el gobierno viene tratando a los pueblos indígenas, en particular la cuestión de la tierra.

El interés parece mayor en este momento, dado que en Bolivia se está discutiendo la cuestión de los territorios indígenas.

Voy a relatar, a lo largo del trabajo, la historia de la lucha por la demarcación de la tierra Urueu-wau-wau, tratando de esclarecer todo el proceso de regularización de territorios indígenas en Brasil.

Los Urueu-Wau-Wau son aún desconocidos en términos de su cultura. Las primeras investigaciones antropológicas empezaron recién el 89. Viven en una región en el centro del estado brasileño de Rondonia, que hace frontera con Bolivia en el departamento del Beni, presentando características muy peculiares con respecto al medio ambiente. Es allí donde nacen los ríos formadores de las tres principales cuencas hidrográficas de la región, o sea, de los ríos Guaporé, Mamoré y Madera. También tiene una vegetación de transición entre floresta amazónica y sabana, todavía no transformada por la acción del hombre. Además, la sierra de los Pacaas Novos en gran parte se ubica dentro del área indígena, con altitudes que llegan a mil metros, resultando extremadamente muy elevado para la planicie amazónica. Así, el territorio de este pueblo se convierte en una importante región en términos ecológicos, a parte de su importancia socio-cultural.

Los Urueu-Wau-Wau son indígenas de origen Tupi-Kawahib, una lengua de la familia Tupi-guaraní, también hablada por otros pueblos de la misma región, como Parintintin, Tenharin, Juma, Karipuna y un grupo todavía aislado, denominado temporalmente como "Kawahib del Madeirinha". Con todos ellos se comparten muchos rasgos culturales aunque se encuentren en diferentes grados de contacto con la sociedad brasileña.

Se organizan en grupos familiares que varían entre 10 y 50 personas, habitando casas comunales que son abandonadas periódicamente en especial debido a la muerte de uno de sus miembros. La casa además, sintetiza el ciclo de vida Urueu-Wau-Wa, ya que es donde

ocurren los nacimientos enterrando la placenta y también donde sepultan los muertos bajo la hoguera que los calentaban en vida. Sin embargo, la casa es más un punto de referencia y de apoyo que un local donde permanecen la mayor parte del tiempo porque pasan gran parte del año (particularmente en el período de la sequía que va de Mayo a Octubre) haciendo largas caminatas y recorriendo grandes extensiones de su territorio. En estas caminatas cazan, pescan, colectan frutos y materias primas para sus instrumentos y artesanías. También visitan a los parientes y a las antiguas casas, donde están enterrados sus muertos.

Practican la agricultura, donde plantan maíz, yuca, una gran variedad de papas y frutas como el plátano y la papaya. También cultivan el algodón con el cual hacen, sobretodo, las hamacas.

En términos de organización social, se dividen en mitades exogámicas llamadas mutun y caninde, que regulan básicamente el casamiento, siendo la descendencia patrilineal. O sea, una persona mutun sólo puede casarse con una canindé y los hijos pertenecerán a la misma mitad del padre. Las mitades también desempeñan el rol de indicadores de los nombres personales. Cada mitad tiene una lista de nombres para hombres y mujeres según la categoría de edad, y lo cambian constantemente, siempre que ocurre un importante acontecimiento en la vida de la persona. Por ejemplo, decir "Pure" significa que se refiere a un niño con edad entre 5 y 10 años, aproximadamente, de la mitad Canindé. Pero este mismo niño, a lo largo de esta etapa de su vida, puede cambiar de nombre, si le pasa algo importante, siempre que el nombre esté de acuerdo con su mitad y su edad.

La tierra, sin duda, es un elemento fundamental en la cultura Urueu-wau-wau. Su hogar no se limita a la casa, más bien se constituye en toda región recorrida en sus caminatas, las antiguas casas y las antiguas plantaciones de donde todavía cosechan papas. Además de su importancia económica, la tierra es objeto de un conocimiento producido y elaborado en su cultura, probablemente con diversos significados de origen mitológico y religioso, aún no conocidos por nuestra sociedad.

Actualmente se conoce a seis grupos familiares, con una población total de cerca de 120 personas. Sin embargo, se sabe que por lo menos otros tres grupos viven en la región, aislados de cualquier contacto con la sociedad brasileña, pero no hay ninguna seguridad que pertenezcan al mismo pueblo y cultura, ya que los Urueu se refieren a ellos como diferentes.

II. EL ESTADO DE RONDONIA Y EL PROCESO DE DEMARCACION DE TIERRAS

Para comprender la situación de tierra de los Urueu-wau-wau es necesario hacer referencia a la reciente historia del estado de Rondonia, región tradicionalmente ocupada por decenas de pueblos indígenas y por sirringueros; estos últimos migraron hace más de 150 años desde el nordeste del Brasil en busca de mejores condiciones de trabajo. También ha sido explotada, desde el principio del siglo, por mineros que extraen oro y estaño básicamente. Así, hasta fines de la década de los sesenta era una región muy poco poblada y casi no alterada en términos ecológicos.

A partir de los años setenta comenzó la migración en masa de campesinos al sur del país, incentivados por el propio gobierno de Rondonia, que implantó una política de colonización del estado y de distribución de tierras. Esta política ocupacional era, sin duda, una forma de impedir la explotación de los conflictos latentes en el sur del país, ocasionados por la mecanización de la agricultura, la expansión de la monocultura y de las grandes haciendas, que engulleron a los pequeños propietarios rurales, causando grandes índices de desempleo.

La colonización desordenada y mucho más intensa de lo que se podría esperar trajo innumerables problemas, pues no se encontraba con infraestructura para los asentamientos ni con carreteras para la comercialización. De esta forma, en 1981 fue creado el "Polonoroeste" (Programa de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil), con el objetivo de asfaltar la principal carretera que atraviesa Rondonia (la BR-364), abrir carreteras vecinales, ordenar la colonización a través de la implantación de infraestructura y la promoción de proyectos de asentamiento. Este programa fue financiado, en gran parte, por el Banco Mundial.

El Polonoroeste fue planeado y ejecutado sin tomar en cuenta la existencia de pueblos indígenas en la región, muchos de ellos sin contacto con la sociedad brasileña. Tampoco consideraron al gran contingente de sirigueros que vivieron y trabajaron por más de un siglo, desarrollando todo un conocimiento a cerca de la floresta. Además, no hubo ningún estudio o investigación del suelo y del ambiente; se hacían los asentamientos en lotes de 100 a 50 ha. trazados en el mapa, sin considerar la geografía local. Así, los conflictos entre colonizadores, indios y sirigueros fueron inevitables, a parte de todo el problema de degradación del ambiente y de especulación inmobiliaria sobre los lotes.

Sin embargo, desde el principio de la implantación del programa, los grupos de apoyo a pueblos indígenas y ambientalistas hicieron presiones en el Banco Mundial por la demarcación de las tierras de los indios. Consecuentemente, el Banco presionó al Gobierno Brasileño o impuso como la contrapartida del Brasil en el préstamo, la demarcación de los territorios indígenas entre los que se hallan los Uru-eu-wau-wau.

La nueva constitución Brasileña, aprobada en 1988, instituye, en su artículo 231, como tierra indígena a lo siguiente:

"Son tierras tradicionalmente ocupadas por los indios aquellas por ellos habitadas con carácter permanente, las utilizadas por sus actividades productivas, las imprescindibles a la preservación de los recursos ambientales necesarios a su bienestar y las necesarias a su reproducción física y cultural, según sus usos, costumbres y tradiciones". (Constituição da República Federativa do Brasil, art. 231, 1).

A pesar de ello, el proceso de regularización de las áreas indígenas es lento, pasando por una serie de etapas, con fuerte peso político. Son relativamente pocos los territorios indígenas que alcanzaron la legalización total de la situación fundiaria.

Me parece importante dar a conocer las diferentes etapas del proceso demarcatorio y sus problemas ya que en Bolivia se está discutiendo y trabajando la misma cuestión.

Todo proceso es realizado y coordinado por la Fundación Nacional del Indio -FUNAI- la institución gubernamental responsable por todo lo que se refiere a los pueblos indígenas en Brasil, desempeñando también el rol de su tutoría legal. Las etapas que se deben cumplir son las siguientes:

1. **Interdicción.** La FUNAI "interdicta" una determinada área donde se tiene conocimiento que está habitada por un pueblo indígena. La interdicción puede ser el primer acto, como en el caso de los Urueu-wau-wau, o muchas veces constituye la segunda etapa, después de haberse realizado el trabajo de localización del grupo. De cualquier modo, es una forma inicial de garantizar un territorio mientras se procesan las etapas siguientes. Las áreas interdictadas no pueden ser utilizadas para ningún otro fin que no sea la ocupación indígena. Sin embargo, muchas se encuentran ya invadidas por diferentes grupos de la población regional.
2. **Grupo de trabajo.** La misma FUNAI instituye un grupo de Trabajo que tiene como objetivo realizar un estudio para averiguar la forma tradicional de ocupación. Este grupo está generalmente conformado por un "indigenista" o antropólogo de la FUNAI, técnicos del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA) y del Instituto de Tierras Estadual (si hay) y un militar del Consejo de Seguridad Nacional, en el caso de áreas de frontera. En general, estos estudios son realizados rápidamente, sin la preocupación de hacer una investigación netamente antropológica, ni realizar las consultas pertinentes a los indígenas.
3. **Propuesta de delimitación.** El grupo de trabajo realiza una propuesta cartográfica de delimitación del territorio en base a su estudio, la misma que debe ser aprobada por otro Grupo de Trabajo -denominado "Grupao"- formado por las mismas instituciones, pero por personas de un nivel de poder más alto. Muchas propuestas quedan en esta etapa por no ser aprobadas o simplemente por no ser evaluadas. A pesar de que el "Grupao" debería reunirse mensualmente, es frecuente que lo hagan cada 3 o 4 meses, demorando el proceso. Es en esta instancia donde se concentra todo el poder de decisión y donde se hacen las presiones políticas más fuertes por aceptar o no la propuesta de delimitación. Muchas veces, debido a intereses comprometidos, la propuesta es alterada.
4. **Propuesta de demarcación.** Una vez aprobada en el "Grupao", el Presidente de la República firma un decreto de demarcación, con la descripción de todos los límites que corresponden al área en cuestión.
5. **Demarcación.** En base al decreto presidencial, el Ejército lleva a cabo la demarcación en el terreno, poniendo hitos y abriendo un sendero límite en el perímetro del territorio. Seguidamente, se realizan ajustes a la delimitación cartográfica, de acuerdo con la demarcación real. Cabe destacar que el sendero muchas veces es demasiado estrecho y en poco tiempo la foresta lo invade, tornándose difícil vigilar el territorio, facilitando las invasiones.
6. **Registro oficial.** La tierra demarcada como área indígena es registrada en las oficinas municipales para este fin, llamados "cartorios", como propiedad del Estado Nacional y con usufructo exclusivo de los indios.

7. Homologación. El Presidente de la República firma nuevo decreto homologando el área indígena en base a los reajustes hechos en la demarcación y, entonces, todo el territorio es registrado en el Servicio de Patrimonio Nacional.

En general se demarca el territorio de un pueblo cuando el contacto con la sociedad brasileña ya es un hecho consumado y, frecuentemente, los propios indios se organizan para luchar por su demarcación.

En el caso de los Urueu-wau-wau, sin duda fue una excepción, constituyéndose una victoria para el Movimiento Indígena e Indigenista brasileño porque este pueblo mantenía muy poco contacto con nuestra sociedad, convirtiéndose la demarcación de su territorio en la forma más segura de garantizar su sobrevivencia física y cultural. En términos legales, fueron cumplidas todas las etapas de demarcación, inclusive el registro en el Servicio De Patrimonio Nacional, faltando solamente la homologación, que debería ser un acto meramente administrativo. Sin embargo, esta falla dio lugar a una serie de hechos políticos que pasará a detallar a continuación y que llevaron a la reversion de todo el proceso.

III. DEMARCACION DEL TERRITORIO URUEU-WAU-WAU

Desde la década de los 40 se tienen noticias de los Urueu-wau-wau en la región de Rondonia debido a los conflictos registrados con sirigueros, mineros y colonizadores. Aunque desde entonces se han realizado intentos para garantizar por lo menos algunas partes de su territorio, recién en 1978 la FUNAI interdictó un área de aproximadamente 800 ha. sin que todavía hubieran contactado a los indígenas.

A fines del 79 la misma FUNAI organiza expediciones para contactarlos, debido principalmente, a los serios conflictos con los colonizadores del proyecto de asentamiento "Burareiro" implantado parcialmente en su territorio causando muertes en ambas partes. En esta misma época fue creado el "Parque Nacional dos Picaás Novos", área de protección ambiental ubicada completamente en el territorio de este pueblo. Solamente en principios del 1981 se logra establecer contacto con los indígenas.

La forma de acercamiento a ellos es la misma utilizada desde principios de siglo, y en esencia, viene a resultar igual a la colonización portuguesa en Brasil, es decir:

- Primeramente, dejan en determinados lugares productos industrializados semejantes a los que existen en su cultura, pero que demuestran ser más eficaces y duraderos, tales como cuchillos, ollas, machetes, palangas, hamacas, etc. haciendo con ello un juego de poder que determina la relación dispareja y dominante.
- Cuando los indios aceptan y recogen los objetos, los de la FUNAI empiezan a acercarse, estableciendo un campamento en la que aguardan el encuentro que, al producirse, se transforma en una gran feria de obsequios con el mismo tipo de productos, además de ropas y otros artículos que interesen a los indios.
- Muy pronto un equipo médico llega al campamento para dar vacunas y medicamentos debido a las enfermedades rápidamente contraídas con los contactos, como gripe, malaria, neumonía y sarampión además de alimentos porque las enfermedades contraídas no les permiten practicar su economía tradicional.

- En seguida se establecen "puestos de asistencia" en el área indígena, donde los indios recurren para conseguir los productos que ya se acostumbraron a utilizar.

Analizando lo anterior, nos damos cuenta que en el principio la FUNAI ofrece de todo, incluso la asistencia médica. Pero como los recursos son escasos, poco a poco disminuyen los servicios, principalmente en lo que se refiere a salud. Con este sistema lo que se hace es imponerles nuestra cultura sin preocuparse por las consecuencias de adoptar otras costumbres y adquirir nuevas necesidades. Muy rápidamente se crea la dependencia, siendo frecuente que los indígenas empiecen a reclamar y a exigir la asistencia de los inicios.

Apenas 4 años después de los primeros contactos, el territorio Urueu-wau-wau fue demarcado, a diferencia de lo que ocurre normalmente con otros pueblos que, en general, llevan muchos años para conseguir la demarcación, cuando ya están sufriendo demasiado las consecuencias del contacto. Esta aceleración de trámites fue debida a que grupos ambientalistas y de apoyo a los pueblos indígenas de Estados Unidos y Europa en coordinación con entidades brasileñas hicieron presión sobre el Banco Mundial para la demarcación de esta área. Consecuentemente, el Banco presionó al Gobierno Brasileño y en 1985 se logró demarcar 1.836.000 ha. como Area Indígena Urueu-wau-wau, donde están incluidos los 800.000 ha. del Parque Nacional dos Picaás Novos.

Los límites del territorio fueron establecidos de acuerdo con los relatos de los indios contactados y con el mapeamiento de los lugares de conflicto que tenían con la población regional. También fueron tomados en cuenta la documentación histórica desde los años 40. Demarcar el territorio de un pueblo de la forma anterior, cuando todavía no se conoce su cultura y su forma de ocupación espacial, supone un riesgo, pero, por otro lado, es la manera más segura de garantizar su sobrevivencia física y cultural.

El área demarcada como territorio Urueu-wau-wau presenta una dimensión muy grande, de acuerdo a los padrones espaciales de la sociedad brasileña. Está cercado por proyectos de asentamiento, carreteras y "Siringales" (haciendas donde trabajan los siringueros para extraer la goma) que cada vez más presionan y acorralan a los indios en una región de sierras y sabanas, con tierras extremadamente improductivas, salvo algunas pequeñas manchas de tierras fértiles. Así mismo, la demarcación logró frenar el proseguimiento de la construcción de una carretera al límite norte del territorio, que estaba proyectada para cortarle al medio.

Con la demarcación surgió un nuevo problema: la oposición del gobierno del estado de Rondonia apoyado y respaldado por las fuerzas políticas y económicas locales que, por intereses particulares, nunca aceptaron la dimensión del área Urueu-wau-wau y no midieron esfuerzos para reducirla, como relataré más adelante.

V. LA LUCHA POR MANTENER LA DEMARCACION

Pese a que prácticamente se garantizó en términos legales, el territorio Urueu-wau-wau ha sido sujeto de innumerables invasiones, como se puede observar en el mapa anexo.

Las fronteras norte, este y sur están siendo presionadas por los proyectos de asentamientos patrocinados por el gobierno federal y estadual, como el "Proyecto Burareiro" que entra cerca de 20.000 ha. en el territorio Urueu. Además los "colonizadores espontáneos" que

van más allá del territorio demarcado e invaden el área indígena, causando conflictos de todo tipo.

Un serio problema que viene junto con la colonización son las madereras debida a que la región es muy rica en maderas bien valorizadas como roble y mara, todos los años entran camiones retirando enormes cantidades de árboles, para que se tenga una idea, apenas en un año y en determinado lugar del área, sacaron cerca de 5.000 m³ de madera.

Otro problema se refiere a los minerales, frecuentemente entran mineros en busca de oro, estaño y piedras preciosas en varios puntos del territorio. Por otro lado, hay muchas empresas con interés en explotar la región y algunas lograron hacerla clandestinamente. Cerca de 20 pedidos al gobierno de "pesquisa mineral" en el área Urueu fueron detenidos, respaldados por el trabajo de entidades indigenistas y de algunos políticos que lograron suspender todos los pedidos de pesquisa mineral en áreas indígenas en el Brasil.

Por fin, existe el ya tradicional problema y conflicto enfrentado con los siringales. Como se puede observar en el mapa en anexo, hay tres grandes siringales en la parte oeste del área. Ninguno de ellos tiene título de propiedad de la tierra, ni siquiera los supuestos propietarios viven allí, más bien explotan a los siringueros que son los que efectivamente trabajan y les exponen a conflictos con los indios. Pese a que el territorio Urueu fue demarcado en 1985, hasta ahora no se tomó ninguna providencia para tratar de retirar los siringueros del área. Al contrario, la situación se está poniendo peor a medida que pasa el tiempo, porque los siringales se están convirtiendo en puertas de entrada para empresas y personas dedicadas a la minería, llamadas "garimpeiros". En algunos casos, los propios "siringalistas" (los que se dicen propietarios del siringal) explotan la minería en el área.

Como se dijo anteriormente, el gobierno del estado de Rondonia y de los municipios afectados por la demarcación del territorio nunca aceptaron la dimensión del área, tratando de presionar al gobierno federal por su reducción. Los argumentos utilizados se basan en el ya famoso principio ideológico de "muchu tierra para poco indio"; con esto justifican todo. Además, argumentan que el Estado necesita expandir sus áreas de colonización y que en esta región hay suelos fértiles.

Sin embargo, es un absurdo pensar que se va a resolver el desastre social y ecológico producido por la colonización en Rondonia, simplemente expandiendo más la ocupación dentro del área indígena. Es una visión extremadamente simplificada de la propia situación del estado, ya que es sabido, además, que por detrás de esta posición están los intereses económicos y la utilización del programa de distribución de nuevas tierras como base de campañas políticas.

Por otro lado, está el hecho de que esta zona es de ocupación histórica del pueblo Urueu-wau-wau y el área demarcada más bien redujo su territorio tradicional. A lo largo de los años los indios han sido presionados por los frentes de expansión y acorralados a la región donde están hoy. Además, hay varios grupos todavía aislados en las cercanías, de los cuales se desconoce completamente su forma de ocupación.

El argumento de que la tierra es fértil y por lo tanto la necesitan para colonización significa desconocer y no respetar la cultura Urueu-wau-wau ya que este pueblo es agricultor y así como los colonizadores, ellos necesitan también de suelos buenos para sus plantaciones.

Es importante resaltar que la forma que los Urueu ocupan y utilizan la tierra se caracteriza por el no desgaste del suelo y de los recursos naturales porque desforestan pequeñas áreas que son utilizadas por 2 o 3 años. Así, fácilmente la foresta se recompone pero, para ello se necesita de grandes extensiones de tierra. Existe, además, todo un significado cultural particular ya que no se puede pensar en territorio indígena con la misma lógica de la sociedad occidental. El gobierno brasileño no toma en cuenta la existencia de formas diferenciadas propias de las poblaciones nativas e impone un modelo de ocupación utilizado en otras zonas del país que, a su vez, demostraron ser extremadamente ineficaces.

Sin embargo, la presión de los gobiernos estadual y municipales y de grupos políticos y económicos locales fue tan fuerte que en julio del 88 se formó un nuevo Grupo de Trabajo, coordinado por la FUNAI, para reestudiar los límites del área indígena Urueu-wau-wau. Aunque es ilegal la alteración de cualquier área indígena ya demarcada debida al decreto presidencial que lo prohíbe, ya estaba todo preparado para la reducción del área Urueu. Ni siquiera esperaron los resultados del estudio antropológico que estaba en marcha. Propusieron en su informe la reducción de 200.000 ha. del área, sin exponer argumentos de orden social, histórico y antropológico que lo justifican.

Las condiciones políticas de entonces no permitieron que se llevara a cabo públicamente esta propuesta que, sin embargo, siguió en sus trámites políticos veladamente. Hasta que a fines del 89 empezaron las acciones concretas para la reducción gracias, principalmente, a la ingerencia de un diputado federal de Rondonia (que explota un siringal en el área Urueu, con interés en la minería) que logró el 30 de enero del 90, que el Presidente de la República firme un decreto que simplemente revoca el decreto de creación del área indígena Urueu-wau-wau. O sea, vuelve todo al principio, debiendo pasar por todo el proceso de demarcación nuevamente. Acto seguido, se interdicta otra vez el territorio, pero ahora reduciendo 200.000 ha. de acuerdo con la propuesta del Grupo de Trabajo del 88. Anecdóticamente cabe señalar que en sus primeros meses el gobierno Sarney firma el decreto de demarcación y en los últimos meses lo revoca.

A partir de ello, entonces, se inicia por parte de entidades de apoyo a los pueblos indígenas, el esclarecimiento sobre lo que estaba sucediendo. También se iniciaron trámites ante la "Procuraduría General da República" (institución jurídica responsable por la defensa de los derechos e intereses indígenas) para mover un proceso contra el decreto presidencial.

Por otro lado, hubo la intervención del Banco Mundial que, cuestionado por entidades en el Brasil y en el exterior, presiona al gobierno brasileño debido a que se encontraba en aquel momento negociando el financiamiento de un nuevo programa de desarrollo de Rondonia, "Planaflores", que da seguimiento al "Pononoeste". Con ello, se logró suspender el préstamo hasta que estén asegurados los límites originales del área Urueu.

Recientemente, ya en el nuevo gobierno, la FUNAI vuelve a alterar los límites de la interdicción a la dimensión original. Debido a los cambios de gobierno todavía no se realizaron los nuevos estudios para la demarcación; tampoco el proceso de la Procuraduría marchó, todo está en compás de espera.

En lo que se refiere a la política indigenista brasileña, el gobierno se encuentra en el conflicto de atender a los intereses desarrollistas internos o mantener la imagen en el exterior, de respeto a los pueblos indígenas y al medio ambiente.

VI. CONSIDERACIONES FINALES

Desde los primeros contactos en 1981, muchas cosas cambiaron en la vida de los Urueu-wau-wau. Aunque estén alejados de la pelea política que envuelve su territorio, sienten muy de cerca las consecuencias del contacto, la influencia de la política indigenista oficial y el acercamiento de los frentes de expansión de la sociedad nacional.

La política de implantación de puestos de asistencia y vigilancia en el área produjo como resultado concreto la aproximación de los indios a estos lugares. Sin embargo, la mayoría de los puestos está en los límites de su territorio, pues fueron instalados con el objeto mas bien de vigilar el área. Así, lo que pasa es que los indios se acercan justamente a los lugares más perjudiciales para el mantenimiento de su salud y su cultura, sujetándose al contacto cercano con la población regional que tiene una visión extremadamente preconceptuosa de superioridad con respecto a ellos.

Por otro lado, hay el peligroso juego de los madereros, siringalistas y mineros que se acercan de los indios y les ofrecen alimentos, ropas y diversos productos industrializados. O sea, hacen lo mismo que la FUNAI pero con mucha más eficiencia, convirtiéndose en los nuevos "agentes civilizadores". En cambio, acaban con su foresta, sus riquezas minerales y algunas veces utilizan su mano de obra barata.

Los Urueu-wau-wau todavía no entraron totalmente en este juego aunque hayan sufrido muchas presiones. Hay otros pueblos en la región que viven una situación degradante y deprimente, como ser los Sururí. Ellos están entregando toda su foresta a cambio de casas, ropas, alimentación, medicamentos, muebles, luz eléctrica y autos. Pero las madereras les dan estas cosas mientras puedan explotar la madera de su territorio ¿Qué pasará cuando los árboles se acaben? Los Sucurí estarán completamente dependientes de los beneficios de nuestra sociedad, pero sin tener condiciones de obtenerlos y, por otro lado, con su territorio completamente deforestado y degradado.

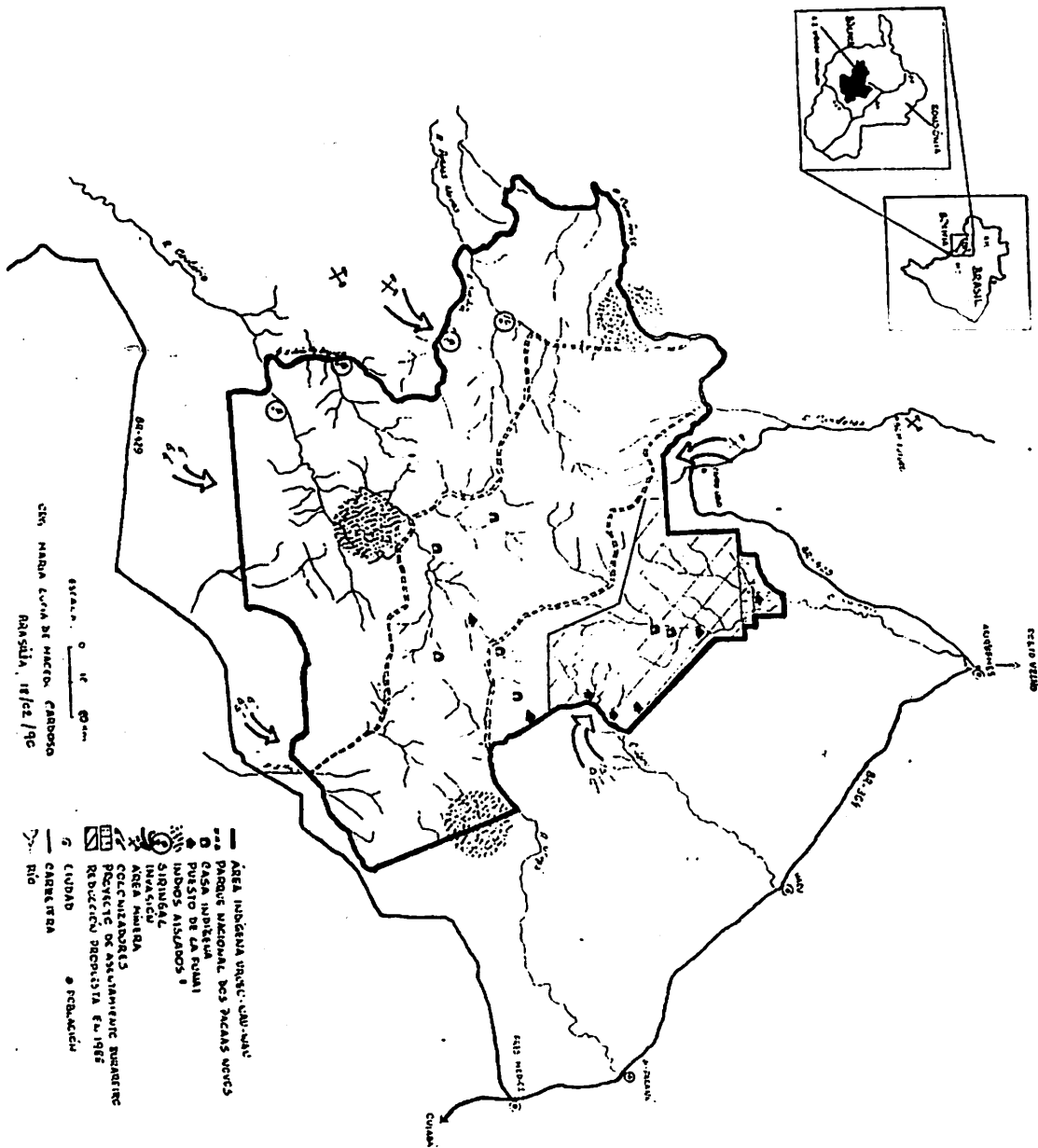
Lo impresionante es que podemos perfectamente suponer que van a pasar con los Urueu-wau-wau, pues la historia de los pueblos indígenas en Brasil se repite desde 1500. La política indigenista brasileña está completamente direccionada y entrañada por la "ideología de la integración", o sea, el objetivo es transformar a los pocos indios en ciudadanos brasileños. Pero nunca se reflexionó ni se evaluó los resultados prácticos de esta política, lo que se logra es convertir pueblos autónomos en términos económicos, políticos y culturales, en dependientes y marginales de nuestra sociedad. De esta forma se puede usufructuar de sus tierras sin problemas.

A parte de la falta de respeto y la violencia que caracteriza la relación de la sociedad nacional con los pueblos indígenas, hay un total desprecio por el conocimiento producido por estas culturas y por la originalidad de las soluciones encontradas por ellos para vivir en el ambiente amazónico.

Después de los desastres ecológicos y sociales que nuestra sociedad produjo en esta región, deberíamos mirar con más respeto y aprecio a las culturas indígenas que allí viven hacen miles de años, sin alterar el ecosistema.

Me gustaría hacer un especial agradecimiento a Yara Carafa, por la corrección del castellano y por el empeño meticuloso en aclarar el contenido de este trabajo.

AREA INDIGENA URUEU-WAU-WAU



"HACIA UNA ETNOCIENCIA ANDINA"

"REVITALIZACION DE FORMAS EDUCATIVAS TRADICIONALES Y METODOS DE ENSEÑANZA COMO ALTERNATIVA POLITICA Y DESARROLLO DE LA REGION ANDINA"

Jorge Miranda Luizaga
Ramiro Párraga Chirveches

CONSIDERACIONES GENERALES

No es nuestra intención hacer polémica en torno a las consideraciones que se han dado y se vienen dando sobre conceptos de etnociencia, buscaremos precisar escuetamente su dirección con respecto al trabajo presente.

La denominación de "etnociencia" es consecuente, en cierto modo, pues recurre a la oposición semántica entre ambos *ethnos* y *sciencia*. El primero tiene el sentido de pertenencia a un grupo que se siente portador de especiales características, de memorias colectivas diferentes a las así llamadas universales y el segundo nos introduce a la ciencia que nos proporciona la seguridad de un mundo dinámico. Es decir, es la que nos conduce a un equilibrio estable, a una consolidación de nuestras percepciones y pensamientos en general.

Por las limitaciones de este resumen no nos ocuparemos de las implicancias que tiene el término de etnociencia y que conlleva concepciones precedentes como actuales que han llevado algunas interpretaciones.

En primer lugar, la etnociencia puede comenzar por lo menos elaborando el campo de acción de los pueblos con respecto a su saber primigenio y buscando aprovechar las tendencias históricas; lingüísticas, procesos sociológicos donde el orden social como contenido cultural, educativo y económico estructuran aspectos del comportamiento de nuestros pueblos andinos.

En segundo lugar, la tendencia a la investigación para la recuperación de un saber milenario disperso, olvidado y no actualizado ni sistematizado afirmando una hegemonía occidental más que la revalorización de nuestro saber autóctono, con las consecuencias que se dan por estas situaciones.

En tercer lugar, la investigación fragmentada sin visión totalizadora, globalizante sin una concepción integral del mundo andino, ha llevado a visiones individuales, subjetivas y muchas desvirtuaciones espacio-temporales de nuestra realidad.

En cuarto lugar, espacios como este u otros similares, pueden llevar a un proceso de sistematización y análisis coherente de tópicos y problemáticas vitales para su desarrollo ulterior.

En resumen, las consideraciones generales pueden resumirse a la necesidad de crear de modo irreversible paradigmas de investigación que harán posible una relectura de nuestro pasado, presente y futuro, que hagan posible procesos dialécticos de transformaciones radicales a partir de nuestras raíces históricas.

PUNTO DE PARTIDA

Cuál es la situación que presenta, en estos momentos, la investigación y las metodologías referidas a los pueblos andinos?

El problema en cuestión hace referencia a dos problemas centrales. El primero de ellos es de claridad y coherencia de una perspectiva teórica para definir, entender y aprehender el fenómeno "metodológico" en su real dimensión. En este sentido, nuestra constatación es que sigue utilizando en la investigación de elementos culturales y sociales en nuestros pueblos andinos, una metodología "descriptiva" más que una metodología "interpretativa", "aplicativa". Es decir, el utilizar una y cada vez más, una metodología interdisciplinaria que parta fundamentalmente de las necesidades inherentes de nuestras sociedades. El segundo es el referido a las orientaciones, al interior de su trabajo, marcando una tendencia básica determinada.

Por otra parte, la polémica entre "interdisciplinaridad" vs "especialidad" que se viene suscitando en esta última década, es digna de consideración por todos quienes hacen investigación o están inmersos en el conocimiento de nuestro saber andino. Las especialidades no son ya posibles frente a aquella metodología interdisciplinaria que se impone como una nueva tendencia investigativa que hace posible un estudio más objetivo y realista.

Por lo general las "creaciones" intelectuales o científicas propias de nuestras realidades son reiteraciones teóricas creados en otros contextos históricos que no responden ni a la matriz cultural de estas étnias ni a la lógica de conocimiento que estos poseen. En consecuencia no hemos sido capaces de pensar nuestra realidad a partir de nuestras propias cosmovisiones demostrando una falta increíble de creatividad conceptual y teórica, por eso que no hemos logrado desarrollar sistematizaciones propuestas de investigación educativa o de modo general.

"Debemos buscar las posibilidades no probadas en la investigación a partir de lo que estos grupos son, de sus específicas identidades culturales, de sus demandas y problemas".

Hoy ni ayer se ha logrado comprender al espíritu mismo con el cual se había creado manifestaciones artísticas y culturales. Ej. una pintura y un fresco no pueden ser explicados por sí; sino de acuerdo a su contexto social y en comparación en otros objetos presentes y su respectiva connotación histórica. Así mismo, las orientaciones que subyacen en lo investigado no llevan a cimentar concepciones integrales e identidades fortalecidas, donde la selección, la profundización, las prioridades temáticas, las metodologías investigativas, etc. serán condiciones para esta tarea.

En este contexto quienes están involucrados en la investigación podrían hacer reales y significativos aportes y lograr perfilar en forma más nítida una perspectiva teórica clara y

orgánica para incursionar al Mundo andino y no sólo para desarrollar la hegemonía o el acervo cultural de occidente.

ALGUNOS OBSTACULOS PARA ENTENDER LA ETNOCIENCIA Y LA ETNO-MATEMATICA

La reflexión iniciada en torno a las estrategias metodológicas como a los contenidos de la investigación aplicado al mundo andino, los ubicamos desde el punto de vista de cómo estos enfocan el problema investigado los intereses que subyacen a estas estrategias.

El tema que ponemos a consideración, el de una etno-matemática dentro de una etnociencia, es relevante por razones diferentes.

Uno referido a los enfoques teóricos con que se define el problema y el objeto de estudio. Estos se caracterizan por ser generados en contextos históricos muy diferentes sirviendo más a intereses foráneos que autóctonos. Otro referido a las estrategias educativas impulsadas por el Estado que ha demostrado una ineficiencia alarmante para resolver problemas del mundo andino.

Así mismo, no existe claridad teórica ni metodológica para el trabajo con las mismas comunidades, cayendo frecuentemente en el error de traspasar, mecánicamente y dogmáticamente, marcos teóricos y metodológicos no apropiados, y la de incluir una sola categoría conceptual a grupos sociales distintos, así como también tratamientos metodológicos específicos.

La etnociencia es tomada entre otras cosas como una categoría generalizadora de ciencias particulares, como estructura englobante de saberes y conocimientos que responden a una pluralidad cultural y lingüística con que se forman nuestro continente y nuestras regiones andinas. Una connotación semejante encontramos en el término de "etno-matemática". Frente a una tendencia universalista de la matemática, la de una matemática étnica, prehispánica, que responda a procesos lógicos del entendimiento referida a una nacionalidad determinada.

En síntesis deseamos iniciar una reinterpretación de la ciencia andina, donde sean superadas las construcciones teóricas exógenas. Esta derivación de modelos teóricos se ha traducido no sólo en una aplicación rígida y en mucha medida dogmática, sino también en el hecho de haberse impedido al desarrollo de una teoría propia y original, que desde una perspectiva que considerando nuestro pasado, nuestras raíces, nuestro componente indígena y popular permita explicar nuestra lógica cultural.

FUENTES PALEOLINGUISTICAS

Toda palabra es un "ideograma". Es decir, es transferencia de una idea. Las palabras numerales por esa razón tienen un contenido significativo que obtuvieron en una época muy remota. Según Meier (1); "Cada signo significativo representa un inicio, es decir un Arquetipo (ARCHE) y desarrollo histórico" - Nacen con un significado a través del tiempo se van transformando y ese significado inicial o primogénito se convierte en un FOSIL LINGUISTICO. Entonces esa palabra se convierte en signo significativo y representativo de aquello que fue es decir de aquello que fue su significado.

Finalmente una palabra o cualquier acepción de la cual ya no se conoce su significado primero, ahora es tan sólo un nombre. Veamos algunos ejemplos:

Kunthurkanqi: Condarco persona de gran percepción de la étnia de los cóndores.
 Withuya: Bedoya buen silvador
 Wachalla: Guachalla buen arquero

Estos nombres son transmitidos por tradición sin que se conozca su verdadero significado. Ni siquiera se reflexiona sobre su significado. En la mayoría de los casos las palabras actuales ya no transmiten su contenido significativo. Esta es la situación de los nombres de los numerales. Su concepto inicial y su Arché están enterrados en el subconsciente colectivo de los pueblos.

La investigación, el estudio y la recuperación de esas raíces conceptuales, conjuntamente con su desarrollo histórico es un aporte importante para profundizar y desarrollar el pensamiento andino, además es un evidente aporte al conocimiento evolutivo de la humanidad.

Menninger (2) dice: "las palabras numerales son las más resistentes en un idioma, ellas pierden muy rápido su significado pero a lo largo del tiempo y del desarrollo cultural casi no se transforman"- pero si sólo tuviéramos las secuencias numerales en un universo lingüístico, entonces sería quizás imposible conocer el origen y el significado de los mismos.

Volviendo a nuestro tema central nos tenemos que preguntar si es posible conocer el origen y significado de los numerales andinos?. Si logramos este acometido nos acercaremos más al contexto y el desarrollo cultural de los Andes.

Primeramente una previa localización idiomática en esta zona. Antes de la Colonia en lo que hoy se llama Sudamérica existía un multicolor mosaico de idiomas nativos de las más variadas familias lingüísticas.

En la Cuenca del Titicaca y sus alrededores circundantes podemos asegurar que por el Siglo XVI dominaban el Aymara, el Quechua, el Pukina y el Uru (qilla) con sus respectivos dialectos (3). Hoy en día en esta zona es el Aymara el idioma dominante, seguido del Quechua. Se conoce también algún dialecto del Uru. El Pukina por razones que desconocemos ha desaparecido ya en la Colonia.

Los nombres numerales en estos idiomas son:

NUMERO	URU	PUKINA	AYMARA	QUECHUA
1	sipi	peske	mayá	uk
2	piski	soo	paya	iskay
3	chipi	kapa	kimsa	kimsa
4	paxpik	sper	pusi	tawa
5	taxsnuku	takpa	pisqha	pichqa
6	taxsuku	chichun	maqallqu	suxta
7	tuxhuku	stu	paqallqu	kanchis
8	kunuku	kina	kimsaqallqu	pusaq
9	samuku	cheka	llatunka	isqun
10	kalulu	skata	tunka	chunka

Tabla 1: Numerales en los principales idiomas andinos.

Tomando en cuenta que el idioma URU debe ser el más antiguo de la región, lo utilizamos como origen y fundamento de los nombres numerales en los idiomas andinos como el Aymara, Quechua y otros.

Esta hipótesis también la sostiene Ramiro Condarco Morales en un estudio todavía no publicado "La posible ururididad de los fundamentos históricos culturales andinos".

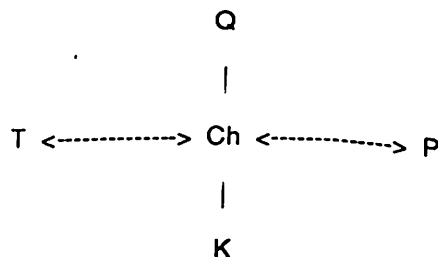
Como base para la generación de las denominaciones numéricas utilizamos tres voces URU principalmente:

ISTÑI (dedo)

UXSISTÑI (dedo pequeño, pulgar)

ALLA (solo)

Además que estamos en vías de comprobación en un estudio paleolingüístico más amplio que entre estos idiomas existen transformaciones lingüísticas que se rigen bajo el siguiente círculo de transferencia consonántica:



Sólo algunos ejemplos ilustrativos:

TUNKA (AY)	<----->	CHUNKA (qu)
PATAKA (AY)	<----->	PACHACA (qu)
TAYPI (AY)	<----->	CHAYPI (qu)
SICHI (URU)	<----->	SIPI (uru)

Ahora bien pasemos a la investigación del numeral "1":

De la voz ISTIN por metátesis reducida se obtiene la voz SIT y esta es la afectada por una transferencia unisonántica hasta llegar a Sipi.

sit -----> sitch -----> sichi -----> sipi

observamos aquí la transferencia de Ch ---- P según el Círculo consonántico.

Por limitación de tiempo en esta presentación no nos vamos a detener en una discusión más de fondo en torno a las transferencias ya sean consonánticas o vocálicas.

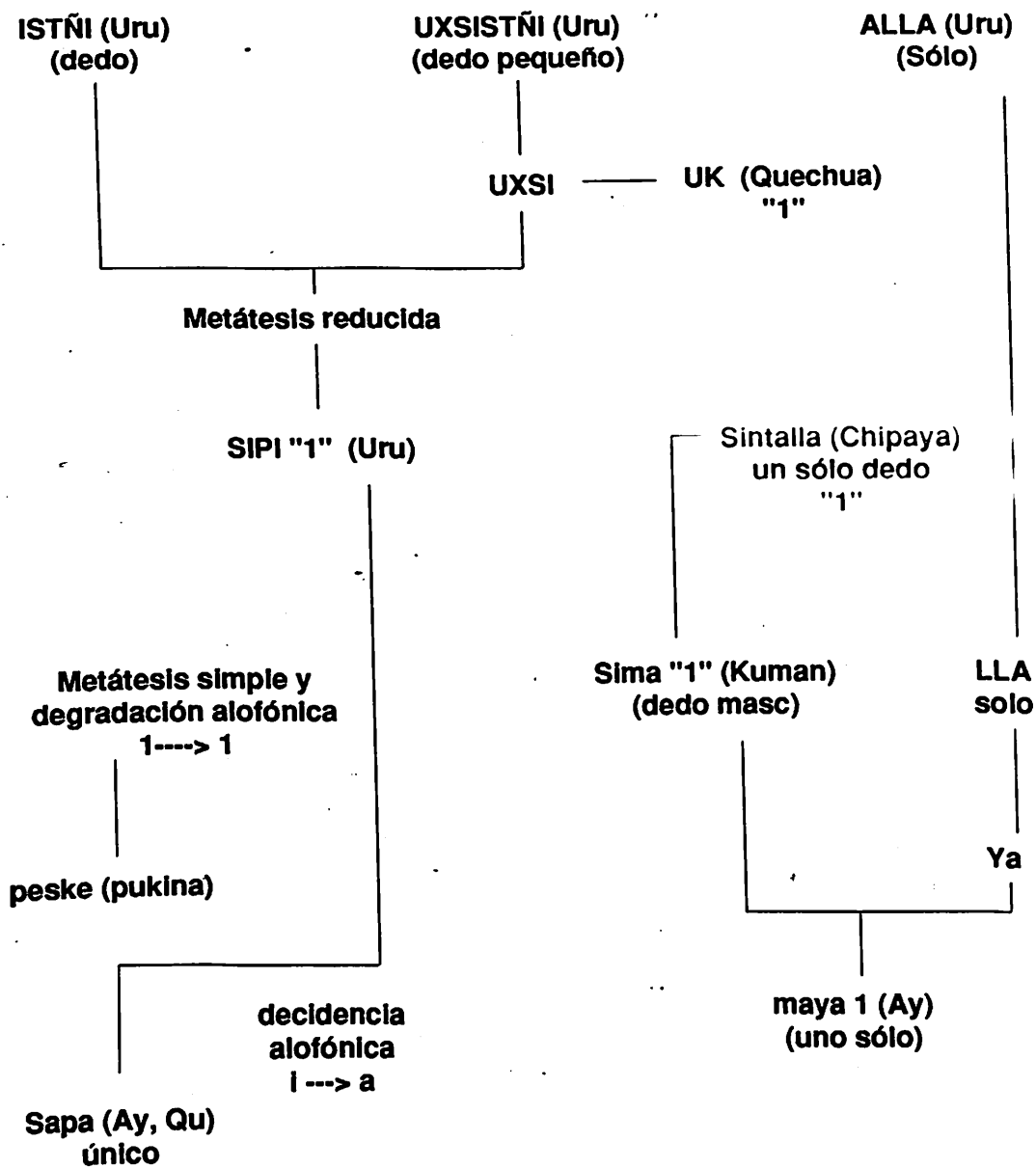


TABLA 2: El numeral "1"

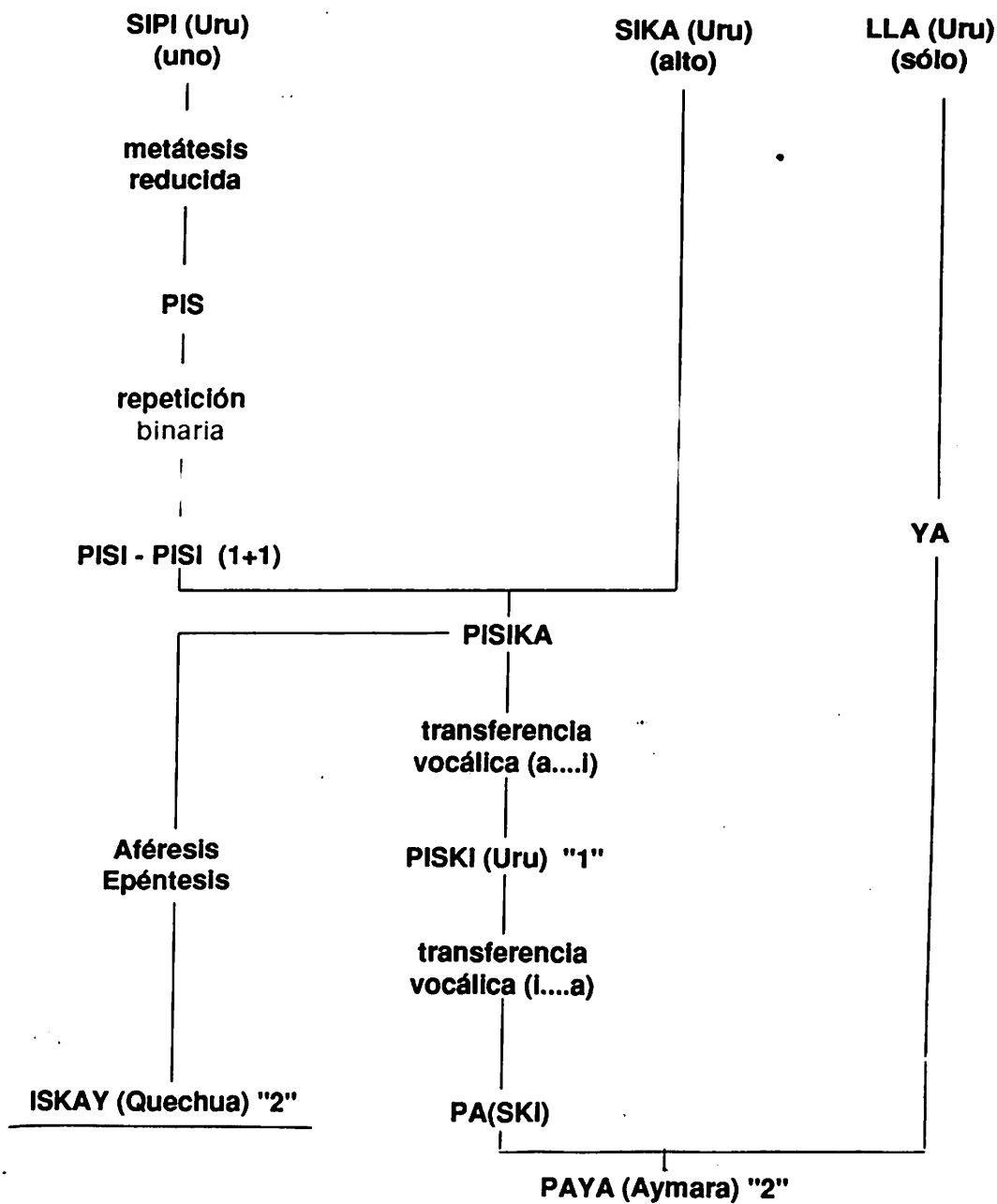


TABLA 3

La conformación del numeral "2" (ver Tabla 3)

De la voz URU metalizada SIPI/PISI es interesante la repetición binaria para la formación del numeral dos "2" y la utilización de la concepción de un dedo "alto" para formar dos con el pulgar.

De esta manera se forman también los numerales "3" y "4" para transformaciones lingüísticas bajo el mismo esquema. Pasemos ahora directamente al numeral CINCO y la concepción Quinaria en el pensamiento andino:

PI (Uru)

[dos y/o algunos]

CHIKA (Uru)

[juntos]

PICHIKA (Uru)

[algunos juntos]

supresión vocálica

pichka (Quechua) "5"

Transferencia consonántica

PISKHA (Aymara) "5"

Ya esta traducción conceptual del CINCO nos permite hacer una primera aseveración de la concepción quinaria andina, porque nos permite definir en Uru, Aymara y Quechua al cinco como primer conjunto numérico.

Para afianzar más esta concepción pasamos a analizar el origen y la concepción Qallqu.

QALUKU (Uru)

[cinco de la segunda mano]

MA (Aymara)

[uno]

anulación vocálica

QALLKU

MAQALLAKU (Aymara)

De la misma manera se forma Paqallqu y Kimsaqallqu (4)

Haciendo este trabajo en pesquisa paleolingüística podemos comprobar que el desarrollo numérico andino ocurrió en dos etapas.

- I. Etapa de simple reconocimiento numérico elemental: Por repetición de la unidad hasta llegar al límite de "5".

1	1 + 1	2 + 1	2 + 2	2 + 2 + 1
	2	3	4	5

utilizando la dualidad como complemento el significado etimológico de estos numerales son:

dedo (pulgar)	1
dedo y dedo	2
dos dedos y dedo	3
dos dedos y dos dedos	4
algunos juntos	5 (una mano)

Al incorporarse la unidad quinaria qallqu se alcanza de segunda etapa de numeración andina.

- II. Etapa de combinación de unidades:

1 + 5	2 + 5	3 + 5	4 + 5	5 + 5
maqallqu	paqallqu	kimsaqallqu	llatunka	tunka

Su significado etimológico es:

el pulgar y cinco de segunda mano
dos y cinco de segunda mano
tres y cinco de segunda mano
Casi diez
Las dos manos.

Entonces confirmamos la utilización de los dedos y sus nombres respectivos para la creación de los nombres numéricos en los Andes. La formación del sistema decimal andino se conforma entonces en dos fases fundamentales.

- I. Simple reconocimiento numérico elemental hasta "5"

- II. Combinación de unidades hasta 9 (10)

Esto significa que existen 2 unidades fundamentales en este sistema:

La unidad en sí "1"

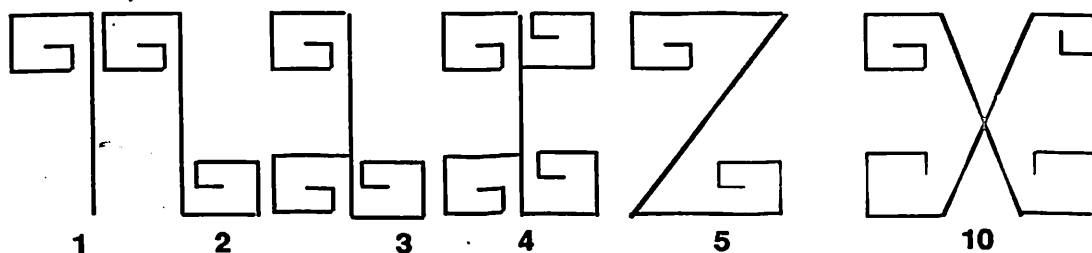
La unidad quinaria "5"

El principio de la conformación numérica andina considera una concepción dual de conformación de los números con sus dos unidades fundamentales que en el futuro llamaremos operadores y son (1 y 5)

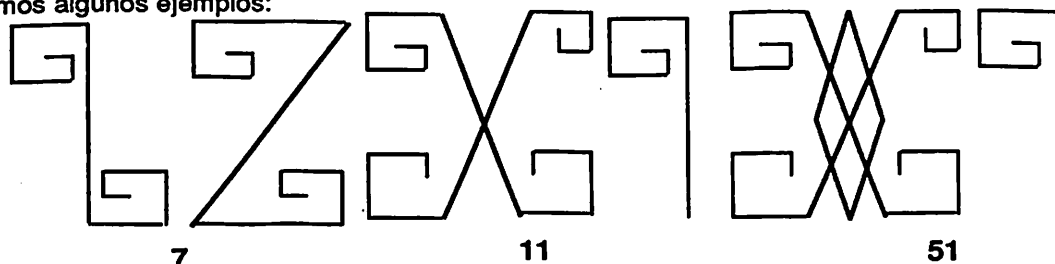
Esta numeración andina es decimal con la particularidad de considerar una sub-base quina-ria. Cualquier sistema numérico no se pueden prescindir de cifras o símbolos representati-vos para las cantidades numéricas que quiere expresar.

En la cultura andina encontramos diferentes soluciones al respecto.

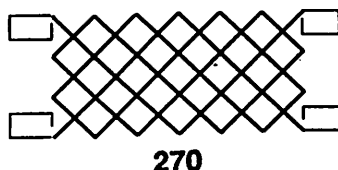
I: Los signos rituales andinos: (5) (sobre su contenido filosófico no nos vamos a dete-ner).



Con estos signos andinos se pueden expresar números sin necesidad de un "cero": vea-mos algunos ejemplos:



Una de las dificultades de este sistema es su difícil aplicación práctica en valores numéri-cos mayores, como también el excesivo espacio que se necesita para expresar algún nú-mero mayor como:



II. Una otra solución para fijar cifras numéricas es el Kipu. Este sistema incorpora ya el vacío posicional (0)

Como Uds. ya conocen el kipu es un sistema de anudación de cordones de diferentes colores que para expresar un número utiliza nudos. La posición numérica decimal del kipu va de abajo a arriba.

Cuando se tiene que expresar las decenas, centenas, etc. se utiliza el vacío posicional en vez del cero que conocemos. Este sistema es eficiente para expresar números pero los números no solamente se los tienen que expresar, sino que se tiene que trabajar con ellos. Se tiene que hacer por lo menos sumas, restas, multiplicaciones, etc. De forma general, esta actividad es materia de las matemáticas.

III. ETNOMATEMATICA

La tercera solución es en sí la aplicación y la utilización de los números en las matemáticas. Para ello se busco una solución de verdad interesante. Los cronistas empezando de Guaman Poma (4), Garcilazo de la Vega (5) y casi todos los demás nos hablan de un ábaco andino. Tan solo para ejemplo la que escribió Acosta :

-"...que usan de granos de maíz, es cosa que encanta; porque una cuenta muy embarazosa, en que tendrá un buen contador que hacer por pluma y tinta, para ver como les cabe entre tantos, tanto de contribución...tomarán estos indios sus granos y pondrán uno aquí, tres acullá y, en efecto, ellos salen con su cuenta hecha puntualísimamente sin errar un tilde, y mucho mejor se saben ellos poner en cuenta y razón de lo que cabe a cada uno de pagar o dar, que sabremos nosotros dárselo por pluma y tinta averiguado. Si este no es ingenio y si estos hombres son bestias, júzguelo quien quisiera, que lo que yo juzgo de cierto, es que, en aquello que se aplican, nos hacen grandes ventajas" (6).

También Guaman Poma es muy explícito en cuanto al uso de un ábaco andino. Entonces a manera de resumen para seguir adelante podemos afirmar que en las matemáticas andinas se utilizó:

1. ábaco (andino)
2. operadores que fueron números u otros objetos como maíces.
3. Colores en los quipus y en los maíces.

Utilizando ahora la información anterior en cuanto al sistema andino sabemos que fue sistema decimal con sub-base quinaría. Ahora presentamos una técnica de cálculo que extraímos de toda esa información obtenida en la investigación integral e interdisciplinaria. Utilizamos un ábaco que se denomina Jakhuña ahora apropiado a nuestras necesidades educativas (el ábaco arqueológico ha sido base de este) (7).

columna
lateral

espacio superior
Tablero principal

Espacio intermedio

Tablero adicional

- II: Los operadores son dos 1 unidad "en sí" maíz blanco
5 unidad quinaria maíz negro
- III. El cero (posicional) en un casillero vacío en el tablero o ábaco.
- IV Ahora podemos representar cualquier número en el ábaco.

La resta:

1. La anotación numérica horizontal
2. La verticalidad de la resta, análoga a la suma

La resta es lo inverso a la suma.

Por eso:

3. Todas las unidades del valor que se va a restar (Substraendo), se eliminan del valor siempre mayor que se llama : MINUENDO. (regla de eliminación)
4. El resto, es decir, lo que no elimina, es el resultado.

Si dicha eliminación no resulta fácil, es necesario recurrir a la "descomposición numérica". Es decir:

- a) La unidad quinaría (un maíz negro) se descompone en 5 unidades unitarias (5 maíces amarillos)
- b) Si en algún casillero del Minuendo no abastecen sus unidades, se tiene que recurrir a la despotenciación (salto hacia atrás) de una unidad superior.

Centenas	Decenas	Unidades
		

Entonces:

Una unidad superior pasa a un casillero inferior correspondiente: 1 unidad unitaria (1 maíz amarillo) pasa como 10 unidades inferiores: (2 maíces negros o 10 maíces amarillos).

5. Después con el resultado se puede hacer la purgación, si el caso lo requiere.

IV. CONCLUSIONES

1. La paleolingüística adquiere importancia en la investigación como instrumento de recuperación de las raíces conceptuales, basta ver la variedad lingüística de las poblaciones asentadas antes y después de la colonia y que por la interacción cultural o por el dominio de una lengua sobre otra se dieron combinaciones de fonemas, palabras o expresiones como en el caso del Uru, Pukina, Aymara, Quechua, etc.
2. La "palabra" sola conlleva un valor de representación dentro de la comunicación de las ideas e imágenes. Su significado es transformado por la relación con otras palabras y por la interacción con idiomas semejantes o diferentes.

Esto mismo ocurre con palabras referidas a numerales en la matemática andina.

3. Los numerales en su concepción y en su significado obedecen a una conformación por etapas:

La primera por simple repetición de la unidad y la segunda por combinación de las unidades generatrices andinas. La unidad en sí y la unidad quinaría.

4. Se confirma el "sistema decimal andino" con su particularidad de sub-base quinaría.

La sub-base quinaria se caracteriza por:

- 1. Ser sintetizante y práctica en cuanto a la representación numérica y de su utilización en la resolución de problemas algoritmos.**
- 2. Por la necesidad de referencia objetiva mental.**
- 3. Es una particularidad síquica cultural que todavía se viene aplicando.**
- 4. La representación de los numerales es una necesidad cultural y se pudo comprobar que en los Andes se conoció las cifras rituales que además de ser numerosos tienen significado cosmológico (8). Esta notación prescinde del cero pero es muy dificultoso su uso. El kipu como notación numérica introduce el vacío posicional pero no es apto para el manejo matemático.**

La introducción del ábaco andino permite el cálculo de algoritmos de una forma concreta y acorde a el pensamiento andino.

- 5. Entonces sí se puede hablar de unas matemáticas andinas en particularidades específicas y étnicas.**
- 6. La aplicación en la educación rural es una de las metas de esta investigación.**

MANUEL CHACHAWAYNA, EL PRIMER CANDIDATO AYMARA A DIPUTADO

Esteban Ticona Alejo

"(...) no sólo podemos ser electores, sino elegidos, bien por nosotros, empecemos por la diputación para después llegar a la Presidencia de la República, puesto que somos mayoría (...)" (Manuel Chachawayna, candidato aymara a diputado, 1927).

I. ANTECEDENTES

1.1. El partido Republicano en el poder, 1920-1930

El 12 de julio de 1920, mediante un golpe de Estado, se apoderaba del poder político del país el partido republicano. Que pretendía colmar las ambiciones políticas de otros sectores criollos y mestizos, como ser políticos jóvenes y algunos viejos desplazados del partido liberal.

En este entendido "el programa de los Republicanos era esencialmente que el mismo de los liberales, y aun los lemas revolucionarios que los republicanos proclamaron en 1920 eran similares a aquellas proclamadas por los liberales en 1899. "(Klein: 1968; 75)

Sin embargo, desde el punto de vista de la presencia de otros actores sociales, se vio emerger el mestizaje, como la nueva clase política del país. Esta asunción se vio personificada en Bautista Saavedra, quien "constituía el resumen y, al mismo tiempo, el más elevado arquetipo en la especie del cholo paceño, de lo que provenían su físico y su psicología, nutrida de complejos de inferioridad ante la casta liberal, a la que trataba de superar". (Céspedes: 1985; 75)

Así, el "liberalismo criollo-mestizo" fue capaz de llamar la atención de "propios y extraños", hecho que explica el apoyo al "gobierno plebeyo de Saavedra" de importantes sectores de artesanos e indígenas del país. (Céspedes: Idem; 75)

El republicanismo implementó una política indigenista, por la que intentaba escuchar la problemática india del país, buscando el diálogo con distintas regiones y organizaciones aymaras y quichwas de la época, fundamentalmente en el campo socio-político y educativo.

Saavedra -una vez en el poder- "(...) se defendió organizando (...) en oposición a la Guardia Blanca liberal y recurriendo al artesanado y a la indiada de achacachi". (Barcelli: 1956; 90-91)

Esta guardia republicana, llamada también "las ovejas de Achacachi", constituían el ejército donde se asentaba el poder de Bautista Saavedra.

Algunas acciones de esta organización militar es recordada de la siguiente manera:

"Se trataba de rebaños proverbialmente feroces, desde una ventana del palacio contemplé el modo con que tales ovejas arremetieron contra la primera manifestación liberal, dispersándola a puño limpio y a ladrillazos".. (Céspedes: Idem; 77)

El gobierno de Hernando Siles, 1925-1930, contaba con la colaboración de jóvenes intelectuales mestizos, quienes años más tarde vendrían a ser los precursores del MNR, como Carlos Montenegro, Víctor Paz Estensoro, Augusto Céspedes y otros. Quienes desde una óptica indigenista pretendían resolver los problemas étnicos del país.

1.2. Posición del movimiento indio

El cambio de gobierno para los aymaras y quichwas del país representó una especie de "esperanza de reivindicar sus tierras y conseguir las garantías individuales para sus dirigentes amenazados por la persecución". (Choque: 1986; 27).

En este entendido el republicanismo de Saavedra y Siles, respectivamente, tuvieron una estrecha relación con distintos grupos aymaras, fundamentalmente. A través del contacto con los principales líderes y autoridades indígenas, como por ejemplo, Santos Marca T'ula y Eduardo L. Nina Quispe y otros. Aunque contradictoriamente a estas intenciones, ambos gobiernos sobrepusieron sus intereses de clase social, ordenando las masacres de Jesús de Machaca (1921) y la de Chayanta (1927).

Una muestra de estas relaciones, fue que a pocos meses de haberse instaurado en el poder el partido republicano, los caciques liderizados por Santos Marka T'ula, Faustino Llanki, Francisco Tangara, Dionicio Phaxsi Phat'i y otros. Mediante un memorial dirigido al ministro de gobierno, mostraban su complacencia con el nuevo gobierno de Saavedra y al mismo tiempo denunciaban de los abusos permanentes que sufrían por parte de las autoridades cantonales y hacendados, para la que solicitaban las garantías del caso:

"(...) es de advertir que tenemos a la cabeza a un ilustre patriota que dirige con probidad y acierto los destinos de nuestra Nación, con la honradez que le distingue, presentándonos las más amplias garantías para que todos gocemos de la libertad, el derecho y la justicia desconociendo todo tormento". (ALP/FP/1920).

II. MANUEL CHACHAWAYNA

2.1. Carácter y personalidad

Las referencias que tenemos sobre Manuel Chachawayna son escasas, sólo sabemos que fue oriundo de la provincia Omasuyos, probablemente de Achacachi, del departamento de La Paz.

Según algunas notas periodísticas Chachawayna fue "un indígena inteligente que, a más de saber leer y escribir y reunir las condiciones prescritas por la ciudadanía (...)". (La Razón, 1927)

Una fotografía de él, publicada en 1927, nos hace deducir que fue una persona de mirada penetrante y fuerte personalidad, que indudablemente eran acompañados por una fe inquebrantable de la lucha por la liberación y derechos del pueblo aymara.

2.2. Protagonista del golpe de Estado 1920

Manuel Chachawayna, fue uno de los actores principales en las acciones en el golpe de Estado del 12 de julio de 1920. La prensa recordaba tales hechos en los días de la campaña electoral de Chachawayna:

"Chachawayna tiene méritos indiscutibles, pues en la revolución del 12 de julio actuó prestando con la mejor voluntad los más caracterizados servicios, fue él quien cortó en la calle Sucre el cable de conexión telefónica en presencia de don Bautista Saavedra y don Sebastián Estensoro y efectuó comisiones importantes que a provincia y al interior, acciones por las que nunca pidió recompensa alguna". (La Razón, 1927)

2.3. Candidato a Diputado por la Provincia Muñecas y Camacho del Departamento de La Paz

Hernando Siles tan pronto llegó al poder, buscó la manera de "Independizarse" para ir encontrando gradualmente la dependencia de Saavedra y el partido republicano. Por eso "(...) rompió con el partido que lo había llevado al poder, no estaba dispuesto a una alianza con sus antiguos opositores; al contrario propuso fundar su propio partido con sus leales partidarios, dentro de un grupo independiente de las organizaciones políticas tradicionales (...)". (Klein; Idem; 109)

En enero de 1927 se creaba el Partido de la Unión Nacional, que fue conocido más como Partido Nacionalista, bajo el liderazgo de Hernán Siles.

Las elecciones del poder Legislativo, previstas para el mes de mayo de 1927, constituyeron la primera prueba de fuego del nuevo partido.

Con la voluntad política de ganar las elecciones camarales, el partido oficial, se lanzó a la campaña electoral, con lo más representativo de su gente y aliados ocasionales.

El voto calificado vigente en ese entonces, no permitía que toda la población india pudiera votar libremente en las elecciones. Sin embargo para que un importante número de aymaras y quichwas puedan votar, el partido Nacionalista encontró el justificativo del derecho que tenían toda la indiada de votar y tener su propia representación camaral.

Este argumento permitió habilitar a un aymara llamado Manuel Chachawayna, que probablemente no haya sido su apellido sino su nombre de guerra. Chachawayna significa Chacha = Hombre, valiente y Huayna = Joven. Chachawayna fue postulado como candidato por las provincias de Muñecas y Camacho del Departamento de La Paz.

El partido oficial argumentaba esta decisión, señalando que:

"El nacionalismo ha tratado de realizar en el país una obra bella, según el decir y el pensar de sus propagandistas. Tal idea ha servido para fundamentar la inscripción de cerca de dos mil indios en las provincias de Camacho y Muñecas, pero la raza indígena tiene el derecho de que se les escuche en el parlamento, los comicios, los municipios, etc., y siendo electores tienen el derecho de ser elegibles para los cargos representativos de la democracia, ha resuelto lanzar como a su genuino candidato a la diputación por esa provincia al Autóctono Manuel Chachawayna". (La Razón, 1927).

La postulación de Manuel Chachawayna a la diputación, no respondía pues a una voluntad política por parte del republicanismo de Hernando Siles y menos a una coincidencia ideológica con los aymaras, sino a la política indigenista implantada tan sutilmente.

2.4. Plataforma de lucha política e ideológica

"(...) no sólo podemos ser electores, sino elegidos, bien por nosotros, empecemos por la diputación para después llegar a la Presidencia de la República, puesto que somos mayoría (...)". (La Razón, 1927).

a) Este fue el principio ideológico-político de Manuel Chachawayna, donde claramente trasluce su situación de pertenecer a una Nación oprimida y la búsqueda de la liberación de todos los indígenas del país. Sin embargo su postulación respondió a una compleja relación política (aún no conocida) con el partido nacionalista de Siles.

Aunque no fue el único indio ligado en estas tareas, pues hay que recordar la relación estrecha que tuvo Eduardo L. Nina Quispe con Hernando Siles, en los mismos años que luchó Manuel Chachawayna (Ticona: 1989; 7).

Sin embargo, el republicanismo pese a sus acciones antiindias fue capaz de mediatizar las reivindicaciones aymaras.

Hoy, después de tantos años ¿qué lección podemos aprender de esta experiencia con la sociedad q'ara?. ¿En qué consistió el pacto político del sector aymara de Chachawayna con los gobiernos de Saavedra y Siles?

b) La lucha por la ciudadanía, a partir de las comunidades fue la otra reivindicación aymara. Recuérdese que el indio era -aún hoy- considerado como ciudadano de segunda categoría. Por tal razón, el respeto a su dignidad como persona y la igualdad real ante las leyes, fue la consigna de Chachawayna, quien decía:

"Emancipar a mi raza del tutelaje de las autoridades blancas y mestizas tales como Subprefectos, intendentes, corregidores, parroquiales y agentes cantonales que la oprimen en una forma intolerable como sus violencias y exacciones". (La Razón, 1927).

Manuel Chachawayna expresaba los viejos anhelos de los pueblos aymaras, quichwa y tupiwaraní, la que también estaba expresada en la lucha que libraban en los mismos años los caciques y apoderados.

Pero, la lucha por la ciudadanía, no sólo llevó al simple cuestionamiento del despotismo pueblerino de las autoridades cantonales, religiosas y patronales. Sino que se pretendía sustituir esta barbarie oficial por el poder comunal, como aparece claramente expresada en los documentos de los comunarios de Jesús de Machaca, días previos a la sublevación de 1921.

Esta lucha tendría sus frutos con el establecimiento del primer corregidor indio en la década de los años treinta.

c) Una reivindicación de profundo contenido ideológico y moral de Chachawayna está planteada en torno al vicio del consumo de alcohol:

"Me esforzaré para que se clausuren las fábricas de alcoholes y aguardientes; porque con la excesiva producción de estas bebidas nocivas tratando de envenenar nuestra raza viril y laboriosa y hacernos tan borrachos como son ellos los mestizos". (La Razón, 1927).

Pocos líderes aymaras y quichwas abordaron el tema con tanta objetividad, como lo hace Manuel Chachawayna. Aún en nuestros días el tema del consumo de alcohol en las comunidades del altiplano del Departamento de La Paz se ha convertido en tabú.

Chachawayna, lo aborda como un problema candente y de urgente solución. Nos plantea la liberación del indio desde el plano étnico-moral. Es decir, empezar el proceso de descolonización, cuestionando, dejando prácticas y vicios morales impuestas, que sólo nos han llevado -y nos siguen llevando- a una mejor sumisión y vergüenza como pueblo.

BIBLIOGRAFIA

Barcelli S. Agustín. **Medio siglo de luchas sindicales revolucionarias en Bolivia.** Edit. del Estado, La Paz. 1956

Choque Canqui, Roberto. **La Masacre de Jesús de Machaca.** Edit. Chitakolla, La Paz. 1986

Céspedes, Augusto. **El dictador Suicida.** Edit. Juventud, La Paz. 1985

Klein, Herbert S. **Orígenes de la Revolución Nacional Boliviana.** Edit. Juventus, La Paz. 1968

Ticona Alejo, Esteban. "Conceptualización de Educación y Alfabetización en Eduardo L. Quispe". Ponencia presentada al V. Encuentro de Estudios Bolivianos. Cbba., 18-22 enero. 1989

PERIODICOS

La Razón, 1927 La Paz

ARCHIVOS

Archivo de La Paz, Expedientes de la prefectura, 1920

BIBLIOGRAFIA

Barcelli S. Agustín. **Medio siglo de luchas sindicales revolucionarias en Bolivia.** Edit. del Estado, La Paz. 1956

Choque Canqui, Roberto. **La Masacre de Jesús de Machaca.** Edit. Chitakolla, La Paz. 1986

Céspedes, Augusto. **El dictador Suicida.** Edit. Juventud, La Paz. 1985

Klein, Herbert S. **Orígenes de la Revolución Nacional Boliviana.** Edit. Juventus, La Paz. 1968

Ticona Alejo, Esteban. "Conceptualización de Educación y Alfabetización en Eduardo L. Quispe". Ponencia presentada al V. Encuentro de Estudios Bolivianos. Cbba., 18-22 enero. 1989

PERIODICOS

La Razón, 1927 La Paz

ARCHIVOS

Archivo de La Paz, Expedientes de la prefectura, 1920

SEMINARIO 4

FOLKLORE, ETNOMUSICOLOGIA Y ARTES POPULARES

MISTISIKU

David Ali (Kirki)

INTRODUCCION

Este trabajo es realizado con un propósito, transmitir el conocimiento de la cultura, más propiamente de nuestra musica para que nunca se pierda, y los hombres, que quieren conocer sobre el origen de los instrumentos de música como es del : Mistisiku, deberán partir de este pequeño aporte.

Quiero exponer los conocimientos adquiridos de las experiencias vividas de los años de dedicación en el campo musical.

HISTORICO

El siku, mistisiku va saliendo como materia prima de los Yungas, para luego ser transformado en instrumento de música. Era ejecutado por los mistimestizos de los pueblos donde había una Iglesia Católica y el pueblo tenía una plaza, con cuatro esquinas, a su vez cada esquina se enlazaba con otra calle.

ORIGEN

Las personas mayores cuentan que es resultante de los lakit-sikus, qantusikus, ayqa-sikus o de los pallapalla-sikus.

Quitando un caño de los extremos que no se ejecutan en algunos el caño más grande del arpa o el caño más pequeño del ira siku.

Otros nos indican que el siku es de los locopallapallas.

Siendo de una sola fila excluido los requintos o chulis, los kasallos que son las cañas que sirven de resonancia.

MATERIAL

Los carrizos (cañas delgadas) para fabricar esos instrumentos de siku crece en los Yungas, de la provincia Franz Tamayo, Prov. Murillo, Sus y Noryungas, Prov. Inquisivi, Larecacha. En el interior Pando, Beni, Sucre, Tarija, Cochabamba.

Los finos, son de Zongo y los gruesos de bambú son de los Yungas. Soqosas o caña hueca de tejer canasto, estos producen en todos los valles del país.

CERAMICA

Estos sikus ya no se ven, ni se los toca, han sido destruidos completamente por los conquistadores.

PIEDRA

No se los ve, solo algunos nos queda en el Museo del Oro (en La Paz).

TAMAÑOS

Hay cuatro tamaños:

1. Primera taquiña
2. Segunda taquiña
3. Tercera taquiña
4. Cuarta taquiña

En cada uno de estos tamaños, tiene tres sub tamaños y estos son:

Sanqa.
Mala
Chuli

En otras regiones se llaman:

taika
Liku
Kallitu

A su vez, cada uno de los citados es de un par el más grande llamado arka tiene siete caños y el ira es más pequeño tiene seis caños.

EJECUCION

En la ejecución de los mistisikus siempre está tomado el par de sikus y el par de ejecutantes expertos en ira y arka.

Se acompaña con instrumentos de percusión como ser tambor y bombo y un silbato metálico que es el pito común.

USO ESTACIONAL

Se lo ejecuta desde el mes de abril hasta el mes de octubre, desde el domingo de Pascua hasta antes quince días de Todos Santos.

RITUAL

Se toca en la noche más fría del año para compartir con toda la familia y los vecinos al calor de la fogata y el compás de los huayños pasacalles, etc. La serenata hoy por hoy tocan

músicas no correspondientes al instrumento, distorcionando y tergiversando la forma de ejecución musical.

FESTIVO FAMILIAR

Techada de casa, como matrimonios, formación de parejas, (irpaqas, phusaqas), en todos estos acontecimientos están la familia y los vecinos del hogar.

GRAFICOS:

Fabricar el Arka

Con la medida de siete caños y el ira con la medida de seis, amarrado por ñach'aña, de dos en dos caños en el ira el último pequeño es solo. (ver gráfico).

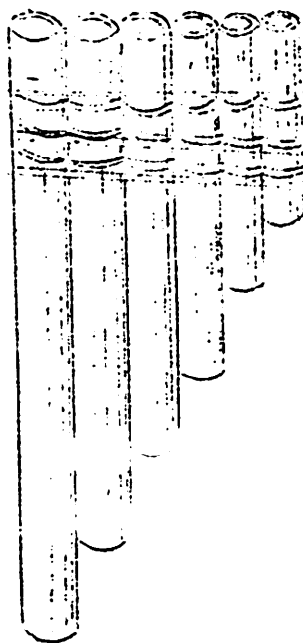
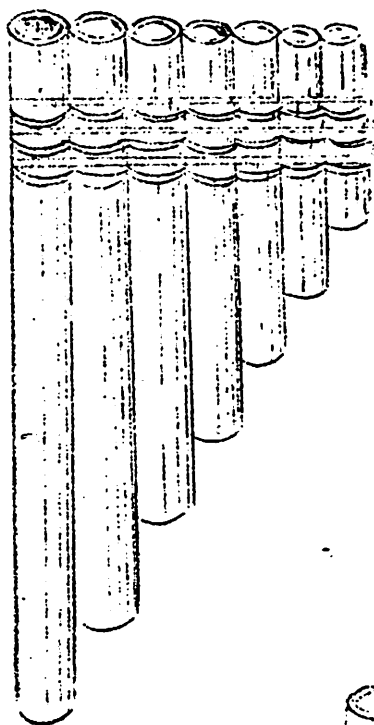
El tabla Siku

Es igual que el mismo mistisikuri la diferencia está en la forma que es rectangular; amarrado por dos ñach'aña. (ver gráfico).

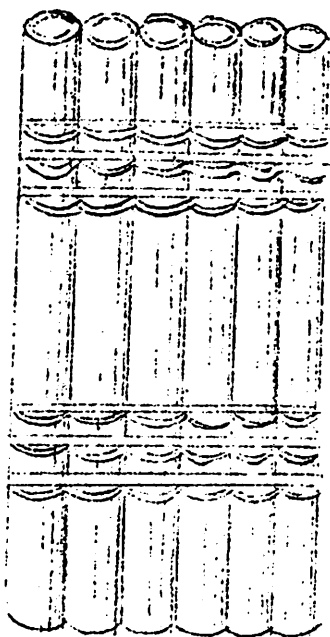
CONCLUSIONES

1. Cumple la función de unir a la familia.
2. Marca el paso de la época seca y fría del año.
3. Alrededor de los mistisikus y la percusión, bailan los danzarines.
4. La economía está relacionada con el mistisiku.
5. En la parte musical complementa la vida del hombre andino.
6. Es un medio de comunicación social.
7. Con la música del Mistisiku, se forman las nuevas familias.
8. Las tonadas del mistisiku son huayños: irpastas, cacharpayas, pasacalles, etc.
9. El tablasiku algunos tienen más caños, once y doce, o diez y nueve, siete u ocho, seis o siete.

FABRICAR EL ARKA



EL TABLA SIKU



APROXIMACIONES AL HECHO FOLKLÓRICO DE LAS FIESTAS

Juan Z: Altamirano A.

INTRODUCCION

El problema del Hecho folklórico no fue construido desde hace bastante tiempo, empero lo que intentaré será eso, construir el Hecho Folklórico de las Fiestas, partiendo del fenómeno que acontece en las diferentes fiestas, llámese folklóricas o populares no importando el carácter que se le otorgue, es decir carácter religioso, pagano u otro, como algunos autores suelen llamarlo.

Para concretar estas observaciones iniciaré el trabajo haciendo dos diferencias básicas en el desarrollo del mismo, uno referente a los conceptos que considero no lo tenemos muy claros, por ejemplo aquellos que se refieren al folklore lo asimilan como si éste fuese sinónimo de música, pero en términos exclusivos y no como se lo debe considerar, pues el término mismo nos alude a una particularidad sino que es un término extraño a la cultura o culturas Andinas y aún más, es algo genérico, algo más amplio.

Dentro de estas diferencias básicas, otro término que merece determinarse es el referido al "Hecho" y por otro lado el complejo de "Hecho Social" ambos llevarán a determinar el hecho folklórico de las fiestas.

La otra diferencia del trabajo, es la que tiene como tema central a la construcción misma del Hecho Folklórico de las Fiestas.

Ambas observaciones me conducirán directamente a lo que creo que aún no fue construido, el hecho Folklórico de las Fiestas, esperando que esta construcción sirva para determinar cual es la diferencia de Folklore, y no música solamente sino que es algo más amplio más general, más totalizante, y nos alude a lo empírico a través del "saber popular" pero desde una perspectiva científica.

CONSIDERACIONES GENERALES

Para deslindar responsabilidades y evitar "presupuestos" desglosaré algunos conceptos, que considero que son importantes, porque sin ellos no sería posible el trabajo que pretendo realizar.

Una de estas aclaraciones es en torno al concepto de "Hecho". ¿Qué entiendo por Hecho? o tal vez ¿Qué entendemos por Hecho? básicamente nos remite a una "acción" a un "suceso" "asunto de qué se trata", un acontecimiento en un espacio y tiempo determinado.

el espacio no puede ser prescindido sino que al contrario es imprescindible, es necesario, en el caso del espacio no puede ser reemplazado por otra que no sea solo espacio; en el segundo caso del tiempo si puede referirse a la misma pero de manera más comprensible puesto que un hecho, puede suceder en diferentes temporalidades, el pasado, presente o uno nuevo por suceder el del futuro, pero en este último de menor importancia que el de las primera; algo más:

"Hecho: Lo que es o lo que sucede o ha sucedido, en cuanto que se tiene como un dato real de la experiencia. Por eso se dice algo que es un hecho cuando ya está efectivamente realizado (factum), cumplido, y no negarse su realidad (o su haber sido real)" (1).

La importancia es clara para un suceso y en un tiempo lejano (pasado) pero para algo que está sucediendo tendrá aún más importancia puesto que:

"En el Hecho se suele poner de relieve su noción de realidad 'AQUI' y 'AHORA'. En otras circunstancias, se destaca más la idea de proceso especialmente temporal, y así se dice que el hecho es el resultado de un hacer, es la cosa llevada a cabo (2).

pero la significación radica en que:

"Del mismo modo, en la ciencia la importancia y significación de cada hecho DEPENDE de su marco de referencia, de acuerdo a la perspectiva teórica desde la que se interpretan" (3).

Entenderemos entonces al hecho como "lo que es", ya (el presente) o lo que ha sucedido (pasado).

Otro concepto que es necesario puntualizar es el "Hecho Social" en esta me remitiré a una puntualización más concreta:

"Hecho social: toda actividad o realidad que sucede en el ámbito de la vida en sociedad y que existe independientemente del individuo y que ejerce alguna influencia sobre él" (4).

El término Folklore es otra, que requiere ser entendida y no confundida como acostumbramos, y es necesario aclararlo pues tiene una connotación más compleja que las anteriores, por el lado de su origen por ejemplo:

"Folklore: palabra Inglesa que etimológicamente significa 'SABER POPULAR', 'SABIDURIA POPULAR'. Proviene del inglés FOLK, 'PUEBLO' y el vocablo arcaico LORE que quiere decir 'SABER', 'CREENCIAS', 'erudicción'". (5).

Este concepto no solo tiene un sentido, sino que por el contrario se lo encara a veces con un doble sentido:

"El término se lo utiliza en dos sentidos paralelos: como SABER DEL PUEBLO (en contraste con el saber de las élites) expresado en las tradiciones, costumbres, leyendas, mitos, proverbios, aforismos, recetas, BAILES, juegos, gestos, manifesta-

ciones artísticas, etc., que crea y transmite EL MISMO PUEBLO por distintos medios, y como CIENCIA (denominada por algunos folklorología), considerada como rama de la Antropología que estudia las manifestaciones de la cultura Popular" (6).

en cuanto a su utilización en transcurso del tiempo, éste fue utilizado ya mucho tiempo e introducido al lenguaje Sociológico:

"El término 'Folklore' fue introducido...por William John Toms, en 1846 como un feliz neologismo para estudiar del saber popular..." (7).

Aunque su definición de folklore dista demasiado en cuanto a su utilización, pues considera que Folklore: "estudio de las antigüedades y de la arqueología que abarca lo relativo a las antiguas prácticas y costumbres". (8), dándole la posición de ciencia:

"...unas que consideran la disciplina del folklore como CIENCIA que estudia los hechos del saber popular en el pasado, con la valoración arqueológica que le dio Toms". (9)

coincidiendo otros investigadores con Toms, tal es el caso de Sabillot:

"...como estade SABILLOT: 'el folklore es una historia no escrita de los tiempos primitivos". (10).

Ismael Moya con una profunda finalidad cívica dentro de un país nos dice y parece ser la más aceptable:

"define el folklore, 'como aquella parte de la ciencia del hombre que abarca el saber tradicional de las clases populares de las naciones civilizadas". (11).

otra definición de Folklore que también es muy aceptable es la de Boggs quién nos dice:

"el Folklore no tiene nunca una forma fija, sino una PAUTA aproximada o GENERAL que varía de TIEMPO EN TIEMPO, de grupo a grupo o aún de región a otra cuando se cuenta o se presenta dentro del mismo grupo o el mismo individuo". (12)

De lo dicho anteriormente, podemos resumir lo siguiente, considerando las diferentes aproximaciones de folklore, en dos:

- 1) El Folklore no abarca únicamente el estudio de lo arcaico contenido en el saber popular, sino su ámbito incluye toda manifestación empírica del grupo humano.
- 2) No se refiere únicamente al saber de las clases bajas... Dicho en otras palabras, por Folklore debe entenderse 'la cultura empírica de las sociedades humanas". (13)

En otro sentido, el Folklore tiene otra connotación, un carácter singular, que nos hace referencia a la tradición, ésta se traduce como:

"Su carácter tradicional se expresa en su transmisión generacional a través de las edades, es decir continuidad en el espacio y en el tiempo... La tradición es la presencia del pasado en el presente de los pueblos fuerza cohesionante de las naciones. (14)

por otro lado nos hace referencia a dos grupos étnicos muy conocidos por nosotros:

"La tradición....canaliza dos impulsos milenarios. Uno proviene de la veta indígena el otro de la Iberia Peninsular. Dos razas, dos mentalidades, dos idiosincrasias diferentes se fundieron en el crisol de ese drama épico cuya síntesis fue el mestizaje..." (15).

EL HECHO FOLKLORICO DE LAS FIESTAS

Como Hecho Folklórico solamente es mencionado de una manera muy ambigua por algunos autores, o tal vez de una manera, en que parece darnos un marco muy general es el caso de Ismael Moya quien se refiere al Hecho Folklórico pero que le da como Fisonomía morfológica del folklore, sintetizándose en:

1) "La colectividad que lo recoja, anime y mantenga su universalidad; 2) el carácter anónimo de la creación; 3) el carácter tradicional 4) la transmisión que puede ser oral o escrita 5) la perspectiva histórica 6) la perspectiva geográfica 7) su coexistencia con la lectura vigente 8) un objeto moral, utilitario o instructivo en el organismo social 9) la vigencia como hecho y el traspaso como fin" (16).

Otro caso muy diferente pero que es aproximado al hecho folklórico de las Fiestas, es el que se refiere cuando indican como 'MAPEO de los diversos actores':

a) "Los participantes más directos en el festival, propiamente dicho: los conjuntos de danzantes....b) los artesanos proveedores del material artístico que hace posible la existencia de la fiesta y sus conjuntos.. c) otros participantes indirectos que se benefician en la fiesta o intervienen en alguno de sus aspectos... d) Los simples espectadores y los participantes en las actividades populares callejeras e) Para completar el mapeo, debemos considerar también a quienes brillan precisamente por su ausencia y, con ella, subrayan los rasgos populares del evento" (17)

esta es la más aproximada al "hecho Folklórico de las fiestas" y la diferente al "hecho folklórico" solamente.

Dos consideraciones importantes para describirlas, por un lado el HECHO FOLKLORICO DE LAS FIESTAS (HFF) estará enfocada por una forma SUBJETIVA y otra OBJETIVA, esta última nos permite apreciar al fenómeno en sí mismo, sienta esta misma que nos impulsa a realizar el trabajo. En el caso Subjetivo construida a través de un largo proceso.

El HFF lo construyen diferentes "entidades" objetivadas, que sin el concurso de ellas pasaría desapercibida estas entidades tienen una necesidad de realización en un determinado sitio, siendo éste, el "espacio Folklórico" que es un determinado lugar donde los componentes de HFF necesitan de manera imprescindible para su constitución.

Cuales son pues estas entidades que constituyen el HFF, básicamente son tres: la MÚSICA; LA VESTIMENTA, indumentaria, disfraz (como uno suele llamarle) o traje (como otras prefieren llamarlo); y la DANZA o el baile. Cada una de estas entidades tienen un significado objetivo u otro significado subjetivo.

En el primer caso, la VESTIMENTA, se constituye como parte integrante del HFF, es algo objetivo que caracteriza a una determinada situación o a una determinada región o territorio del que proviene, o del que es representante, por el otro, también determinará una cierta génesis u origen de un pasado, una historia de este representante de esta región entonces lo que apreciamos en la Vestimenta (indumentaria o lo que se llame) será las connotaciones, una historia de una determinada región y más aún como historia y como territorio se ven asentados por hombres, individuos o grupos humanos, connotará la vestimenta de este grupo humano o étnico con su historia y un territorio que ocupe.

En el caso de la MÚSICA como segundo caso, deviene de lo anterior, es decir que este determinado grupo humano o étnico asentado (en un territorio o región y con cierta historia) tendrá a la vez su representación simbólica sobre aquello (a lo que son, o sobre, lo son, sobre los demás) pero sobre sí mismos tendrán algo supremo (nos refiere a divinidad, religión) esta representación de respeto al supremo lo expresarán a través de la música ubicada como un nexo, a la manera de diálogo, entre ambos, (entre "el" y el supremo y para expresar benevolencia, obediencia lo dirá a través de cánticos con cierto ritmo, en su música.

Pero no solo será la música o cánticos que expresarán, sino que también lo harán a través de otra expresión a través de la expresión corporal, haciendo ciertos movimientos realizados por ellos, y esta es la danza o el baile que ejecutará al son de la música constituirá el tercer rasgo característico y conocido como entidad del HFF, naturalmente con lo dicho anteriormente, el grupo étnico con vestimenta, música y danza representará una historia a tal región y con este agradecimiento de la expresión corpórea que es la danza.

Lo que preocupa es que esta actividad se realiza estrictamente con esa vestimenta y no con otra, sólo con determinada música y no con otra, del mismo modo ocurrirá para la danza lo contrario determinará que se está logrando o haciendo otra actividad que no es la característica de ese grupo étnico.

Además estas entidades, estarán íntimamente relacionadas una con la otra no permitiéndose la separación por lo más mínimo que fuese porque distorcionaría el HFF.

Estas entidades del HFF solamente con objetivaciones connotativas, es decir, aquellas que nos permiten apreciar a través de nuestros sentidos, básicamente la vista y el oído; la música; vestimenta y danza para la primera.

Empero no solo son objetivaciones connotativas, sino que tenemos las connotaciones Subjetivas referidas a cada una de las anteriores, vinculadas indirectamente al HFF. Estos vínculos se refieren a una orientación de su origen, u orientación generativa, es decir al origen de la vestimenta o más propiamente a ¿Quién construye esta vestimenta? y la respuesta más que directa lleva a una tercera persona que hace esta vestimenta, justamente este es el ARTESANO que vinculado de una manera indirecta puede construir o hacer, respetando los valores que representa la vestimenta. La construcción lo realiza previo conocimiento de la cultura o a través de sus antepasados que han observado anteriormente la vestimenta, o porque a través de la transmisión oral puede constituir la, así pasa de generación en generación.

El vínculo indirecto de la música y a la vez personaje es el ejecutante de la música o el músico que a la vez es directo realizador del HFF, es decir son las étnias con una historia de

una determinada región, quién ejecuta la música conservando de esta manera sus valores rítmicos por ende culturales.

El último vínculo, el de la danza nos refiere al que hace una interpretación misma de las anteriores (vestimenta y música) lo interpreta haciendo uso de su cuerpo o a través de la expresión corpórea, pero le da una interpretación conservando el valor cultural, su "ideología", etc. de la étnia o grupo social con determinada historia, asentado en una determinada región y solamente se realizará esta interpretación con los movimientos "SUIGENERIS", especialistas para cada danza.

Los tres vínculos anteriores, también están interrelacionados íntimamente y a la vez son interdependientes el uno con el otro, no pudiendo separarse uno de los demás, o solamente construir los dos vínculos y estar ausente el otro.

Estas connotaciones Subjetivas (las tres) están relacionadas de manera indirecta a cada una de las connotaciones objetivas constituyendo ambas connotaciones (objetivas y subjetivas) el Hecho Folklórico de las Fiestas (HFF).

NOTAS

- 1) EZEQUIEL ANDER-EGG. Diccionario del Trabajo Social. 10ma. Ed. Buenos Aires-Argentina, Humanitas, 1988 351p p:150.
- 2) Ibidem. p:150
- 3) Ibidem. p:150
- 4) Ibidem. p:150
- 5) Ibidem. p:135
- 6) Ibidem. p:136
- 7) VILLARROEL CLAURE, RAMIRO. Sociología General. Cochabamba Bolivia, Los amigos del libro, 1978. 205 p. p: 184
- 8) Ibidem. p:185
- 9) Ibidem. p:185
- 10) Ibidem. p:185
- 11) Ibidem. p:185
- 12) Ibidem. p:186
- 13) Ibidem. p:188
- 14) Ibidem. p:188
- 15) Ibidem. p:189
- 16) Ibidem. p:188
- 17) ALBO XAVIER, PREISWERK MATIAS. Los Señores del Gran Poder. La Paz Bolivia, Alenkar, 1986. 212p. p:77

CALENDARIO FOLKLORICO Y RELIGIOSO DE POTOSI

Cristobal Corso Cruz

INTRODUCCION

Viendo la necesidad de dotar de UN CALENDARIO FOLKLORICO Y RELIGIOSO a la ciudad de Potosí, se ha logrado preparar este trabajo. Es cierto que aún falta mucho que investigar, y también afirmamos que en la actualidad mucho se ha perdido o dejado al olvido, a consecuencia de muchos factores, sean estos económicos, sociales o el tiempo moderno que ha hecho perder la fé cristiana en el habitante potosino.

Otros países como la Argentina, Brasil y el Perú; también se encuentran en proceso de confeccionar sus calendarios folklóricos, y tomando parte de las experiencias adquiridas en esos países y modelos de fichas de investigación de campo; se ha logrado también uno que sirvió como base para el presente trabajo.

No se cuenta con mucha bibliografía, la recopilación oral ha servido y mas que todo la vivencia en el medio ambiente con una participación directa en las diferentes fiestas o celebraciones.

ENERO 1

NOMBRE POPULAR DE LA FIESTA.- AÑO NUEVO. (Señor de la Caída)

SITIO.- Barrio de San Benito. Potosí-Bolivia.- Ciudad.

FECHA QUE SE CELEBRA.- 31 de diciembre y primero de mayo.

BREVE DESCRIPCION DE LA IMAGEN.- Esta fiesta es también popularmente llamada de San Benito.

Se venera a la imagen de CRISTO DE LA CAIDA. Es una escultura que tiene dimensiones mucho mayores que de una persona normal.

Se encuentra en posición de levantar la cruz, con las piernas arrodilladas.

Es una talla directa, al parecer hecho de madera y policromada, la característica de la imagen es el de tener dientes u uñas naturales, así la peluca también natural, ojos de vidrio y pestañas. Es una magnífica obra y con buena conservación.

NOMBRE POPULAR DEL CARGO.- Se denomina "pasante"

DEBERES DE LOS CARGOS O PASANTES.- Faltando varios meses al "pasante" tiene muchos deberes que cumplir, para que "pase" con éxito la fiesta. "Rodea" a las personas de buena voluntad solicitando apoyo económico, o de otra índole para ayudar la celebración de la fiesta.

Como es de costumbre "el rodeo" lo hacen con una charola de plata llena de "fruta seca", entregada a la persona elegida, y si ésta a su vez acepta la charola con fruta seca, es señal de su deseo de colaborar en lo que de le solicite sea la donación de ceras, incienso, arcos, etc.

El "pasante" tiene otros deberes como arreglar el templo, adornar, asear, contratar la banda de músicos; anunciar al párroco de la proximidad de la fiesta y pedir las celebraciones religiosas propias de la festividad.

Debe ocuparse de la preparación de la casa de fiesta, bebidas y comidas que se consumirán durante la celebración.

BREVE DESCRIPCION DE LOS PREPARATIVOS DE LA FIESTA.- Ya anuncia la fiesta con dos meses de anticipación. El día 4 de noviembre es celebrada una Misa al pie de la Torre de la Iglesia de Santa Bárbara, en homenaje a su patrona del Rayo.

DIA 22 DE DICIEMBRE.- Este día, con mucha pompa, al son de una banda de músicos, ingresa al templo una procesión llamada "entrada de Ceras" encabezada por el "pasante" y "rodeados", y que además depositan al templo los "donativos" sean bancos, cruces, candeleros que reforzarán los bienes de la iglesia, todo depende de los "donantes" y su poder económico.

BREVE DESCRIPCION DE LA FIESTA. VISPERS.- Desde el día 23 de diciembre, empieza el rezo de la novena, en las horas de la noche. Este acto a cargo de los "pasantes" y el párroco de la iglesia San Benito.

DIA 31 de diciembre.- Este día, existe mucho movimiento alrededor de la iglesia y en su generalidad en el Barrio de San Benito.

Se instalan las vivanderas, poncheras, comerciantes, juegos populares, se levantan las cantinas eventuales, comedores y otros servicios.

En horas de la noche, ya el templo se encuentra completamente iluminado con luces de reflectores, y la velada con ceras.

Permanece abierta toda la noche, en el atrio de la iglesia, es celebrada una "Verbena Popular" con quema de juegos artificiales, banda de músicos y la venta de ponches de canela y licor.

Este barrio es netamente de mineros, y por lo tanto asisten los vecinos mineros cooperativistas y cholitas, que se divierten toda la noche y que generalmente concluye en borrache-

ras, con muchas consecuencias no agradables. Es de comentar que la Guardia de Seguridad Pública está en constante ajeteo con un puesto permanente.

BREVE DESCRIPCION DEL DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA.- A horas 10 de la mañana, es celebrada una "Misa de Gracia", al que asisten las personas invitadas, "rodeadas", y los vecinos del barrio, que es un privilegio del "pasante" el ofrecimiento de la misma.

Luego de la celebración, sale la procesión del Santo Cristo de la Caída, precedido por los monaguillos, el cura, los pasantes que llevan el "guión" invitados especiales, y los devotos al Santo.

Esta procesión recorre las calles, Calvimontes, Mejillones, Colorados de Bolivia, Calvimontes y pasando por el atrio concluye en el templo. Más tarde, el "pasante", invita a la "casa de fiesta" donde espera la celebración de "la mesa de once", además de la alegría, con música y farra que tendrá su prolongación hasta el cinco de enero.

El resto de la población realiza el tradicional "paseo" al Barrio de San Benito, en el que pueden aprovechar para pasarla bien, divirtiéndose con los juegos populares, sirviéndose comidas tradicionales y bebiendo lo refrescante y lo espirituoso.

DIA 2 DE ENERO.- Este día es llamado "dejame", en el que se realiza el "WARAK'AKU" con "rosquetes".

Valga la aclaración, que en el Día Principal de la Fiesta, es "rodeado" el "nuevo pasante", y hasta esta oportunidad ya es conocida su aceptación de "agarrar" la fiesta.

El día del "dejame", salen de la casa de fiesta, la banda de músicos, con los invitados bailando que recorren las calles principales de la ciudad de Potosí; Mejillones, Bolívar, Mercado, Munaypata, que remata en el Barrio de San Benito.

Par el "warak'aku" bailan 24 "rosqueteras", 12 del "pasante" y 12 del "cambiante". Cada uno se dirige a su destino.

DIA 3 DE ENERO.- Este día es denominado la "CACHARPAYA" (despedida). Es el denominado la "Despedida de la Fiesta", ocasión en el que merece las atenciones especiales el "CAMBIADOR" O "NUEVO PASANTE". Los invitados deben hacer bailar a éste deseándole éxito en la próxima fiesta recomendándole que debe proceder con mucha fé y no escatimar esfuerzos en cuanto a gastos y trabajo en honor al Santo.

DIA 5 DE ENERO.- Este día es dedicado al trabajo. El antiguo "pasante" hace el acto de ENTREGA SIMBOLICA DEL TEMPLO AL "cambiador" o "Nuevo pasante". "Desvisten" el templo de sus adornos, enseres, objetos litúrgicos que los ponen en custodia, hasta el próximo año de celebración. Se entregan las llaves al nuevo responsable.

La Imagen Venerada, vuelve a su trono, lo mismo que otros santos.

COMIDAS Y BEBIDAS DE LA EPOCA.- Comidas típicas de ají de gallina, fricase, la-gua, ranga y otros platos variados.

Bebidas: chicha cliseña, quivencheña, coctel (chancos), cerveza.

TRADICIONES Y LEYENDAS DE LA FIESTA.- Según la tradición popular se cree que bajo los cimientos del templo de San Benito, se encuentra enterrado el famoso "Tesoro de Rocha".

La leyenda cuenta, de que a las doce en punto de la noche, un cura celebra misa en este templo y que sale hasta la puerta, por esta razón a esa hora nadie se atreve a cruzar el atrio del templo.

En este templo que data del siglo XVIII, cubierta de bóveda de medio cañón y once cúpulas estilo morisco. Guarda un hermoso retablo barroco tallado en madera y dorado, que muestra la culminación del barroco mestizo. Fue llevada del Templo de la Compañía de Jesús.

Posee un hermoso púlpito de estilo renacentista, llevado desde el Templo de Santo Domingo.

En la nave y prebiterio guarda colgados mas de treinta lienzos; dos series: la vida de San Benito de la Escuela Cuzqueña y la otra serie sobre la Vida, Pasión y Muerte de Jesús de autor anónimo.

Además guarda otros retablos laterales en el crucero de estilo barroco mestizo; imágenes importantes de la Escuela de Gaspar de la Cueva y otras imágenes no menos importantes.

ENERO 6

NOMBRE POPULAR DE LA FIESTA.- Fiesta de Reyes (Adoración a los Reyes Magos)

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia.

FECHA.- 6 de enero.

BREVE DESCRIPCION DE LA IMAGEN.- "En las primeras décadas las efigies sagradas llegaban de Europa cruzando los dos océanos. Se sabe que los jesuitas se encargaban de abastecer las demandas cada vez más crecientes. Hasta que un día para júbilo de los párrocos pobres y las familias sin fortuna, las imágenes se comenzaron a hacer en América, especialmente en el Perú y los artistas comenzaron a esculpir formas divinas en los troncos de los cedros generosos y de los troncos de maguey. Ahí nace el Niño Dios, el "niñito" como lo llaman popularmente. El Santo niño concebido por los imaginarios cholos fue una imagen de tez mate, lograda con una pasta hecha a base de plata, ligero azul cadmio, ocre amarillo, y púrpura que se mezcla con un mondiente a base de barniz cristalino.

Pupilas color canela de perlas o cristales, paladar de cristal azogado con pasta de estaño y ahora de espejo para dar la ilusión de "saliva", dientes de leche de trocitos de marfil o recortados del blanquísimo cañón de las plumas de los cóndores; cabellos humanos que se obtiene del chukcha rutukuy o primer corte de pelo de los niños, pestañas delicadamente pintadas con plumillas".

El niño Dios, se conserva intacto en las familias que pasan a propiedad por tradición, muchos de estos niños fueron traídos desde el Cuzco de ahí la fama de los niños Cuzqueños hasta el día de hoy, que aún son importados pero ya con un sentido comercial.

Se pueden ver niños de toda calidad, tamaño, material que inclusive son traídos desde el Japón. Y no queda atrás el artesano potosino que se dedica a esta actividad.

NOMBRES POPULARES DE LOS "CARGOS".- La tradición es de que en distintos barrios de la ciudad existen "cargos" que reciben el nombre de "fundadores". El "fundador" es la persona que por primera vez se ofrece pasar la "fiesta del Niño Jesús".

DEBERES DE LOS "CARGOS" Y PRIVILEGIOS.- El deber de los "fundadores" faltando aproximadamente tres meses "rodean" a los vecinos del barrio llevando "fruta seca" consistente en bizcochuelos, masitas, rosquetes y otras golosinas con una nota escrita solicitando la colaboración del vecino que puede ser por ejemplo el atado de arcos de plata. O el arreglo de pequeños cargamentos de platería (consiste en que los hijos de vecinos rodeados deben asistir a la misa arrastrando carritos pequeños adornados con aguayos, muñecas, flores y platería. Es interesante ver larga caravana de carritos de todo tamaño artísticamente decorados).

El "fundador" rodea para conseguir "fuegos artificiales", y formar grupos de bailarines integrado por niños, ya es conocida la persona en el barrio que entrena a los pequeños bailarines en la danza de chuntuquis. La vestimenta es sencilla, con aguayos, chulus, horidas y abarcas.

Otro deber del "fundador" es el contratar la banda de músicos y la preparación de dulces y comidas para el día principal de fiesta.

BREVE DESCRIPCION DE LOS PREPARATIVOS Y VISPERAS DE LA FIESTA.- Durante la semana anterior, continúan los "misachicus" (misa dedicada al niño Dios).

En horas de la noche realizan "veladas" del Niño Dios. Esta víspera es la adoración por las personas mayores por ser el día de Reyes. Pasan la noche bailando wachi toritos y chuntunkis, sirven ponches de canela a los mayores y a los niños chocolate con buñuelos.

BREVE DESCRIPCION DEL DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA.- En horas de la mañana, llevando la demanda y el guión, los "fundadores", encabezan la pequeña procesión, seguido por los invitados, vecinos, "rodeados", la caravana de carritos ornamentados, además de los danzarines al son de la banda de músicos. Se levantan los arcos de plata, flores y phasankalla cerca de la casa de fiesta.

La misma se celebra alrededor de las 10 de la mañana en los templos de San Martín, San Clemente y la Basílica Catedral que son los más populares.

Los fieles llevan a los templos cientos de imágenes del Niño Dios, que en esta ciudad aún existen imágenes europeas, cuzqueños y mestizos originales de la época colonial.

Al concluir la misa, salen otra vez en procesión rumbo a los distintos barrios y en cada esquina revientas las "torres" de fuegos artificiales hasta el arribo a la casa de fiesta. Pasan el día adorando al Niño.

Amenizan la fiesta con música, sirven golosinas, bebidas y platos típicos. Un hecho curioso que "tapan" al niño Dios con lienzo blanco, a fin de que el "niño" no vea la farra o fiesta que se inicia después de adorarlo. En el transcurso de la fiesta, se nombra el nuevo "cargo" o "fundador" que adquirirá deberes para el próximo año.

COMIDAS Y BEBIDAS TÍPICAS DE LA FECHA.- Comidas: picana, picante de pollo, buñuelos, bizcochos, pan dulce, miel, empanizado, chamuñas, chocolate.

Bebidas: cóctel de naranja, singani, vino, cerveza, champán, chicha de maíz.

CANCIONES TRADICIONALES.- Abundan en esta ocasión los villancicos, chuntunkis, wachitoritos. La habilidad es grande de los niños en la danza de los bailes populares.

Los "wachiquis" bailan con hondas o pañuelos blancos, acompañan con panderetas, "chuluchulus" (fabricados de platillos ensartados en un alambre) triángulos, tambores, pajarillos y armónicas.

Antiguamente eran muy cotizados los músicos de armonio acompañados con pajarillos, lastimosamente poco a poco se van perdiendo, por el reemplazo de los aparatos electrónicos que ya tienen discos y cintas grabadas de las canciones populares de la época.

ENERO 6

NOMBRE POPULAR DE LA FIESTA.- Posesión de Nuevas Autoridades Comunales.

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia

FECHA: 6 de enero. Día de Reyes.

HISTORIA Y TRADICION DE LA FIESTA.- Es una tradición originada en la colonia. Las diferentes Autoridades de las Comunidades Cantonales como ser jilakatas, alcaldes, kasiques, curacas y otros, llegan a la ciudad acompañados de sus esposas y demás autoridades pasantes, vecinos representativos y conjuntos de música folklórica de su comunidad, como tropas de zampoñas, anatas y otros.

La Autoridad que debe posesionarse trae consigo el bastón de mando (bastón de plata que acredita su carácter de Autoridad). El bastón de madera, aproximadamente de un metro de longitud, tiene forma cónica alargada, enchapado con láminas de plata labrada con filigranas adornado con cadenillas de plata o borlos de lana de color y cintillos tejidos. Originalmente esta posesión, se realizaba en instalaciones de la Casa de la Moneda, es motivo de investigación si este acontecimiento ya sucedía en época colonial.

Lastimosamente hace pocos años, tres o cuatro, ya no se realiza en este edificio, se trasladó a plazuelas alejadas del centro, y actualmente se llevó a inmediaciones del mercado Chuquimia, zona baja de la ciudad.

DESCRIPCION DE LA FIESTA.- El día 6 de enero, desde muy temprano se ven en inmediaciones del Edificio de la Casa Nacional de la Moneda, vendedores de flores y guirnaldas de papel (tal vez por costumbre que aún persiste, por ser lugar de la fiesta aludida).

También se lleva a inmediaciones del mercado Chuquimia.

Alrededor de las diez de la mañana, empiezan a llegar Autoridades a posesionarse, acompañados de sus esposas y miembros de su comunidad. Esperan al Prefecto de la ciudad de Potosí, quién debe posesionar, acto que lastimosamente a perdido su solemnidad, justamente por no cuidar y conservar y además de no prestar la importancia de la posesión de estas autoridades del campo que regirán por el lapso de un año los destinos de su comuna.

Una vez concluido el pequeño acto, que consiste el juramento colectivo los acompañantes agasajan a los posesionados, enflorandolos con guirnaldas de papel, ramos de flores. Seguidamente brindan en el mismo lugar con chicha u otra bebida alcohólica, y bailan al son de los conjuntos folklóricos de la comunidad.

Por la tarde se marchan a su lugar de origen a seguir celebrando.

FEBRERO

NOMBRE POPULAR DE LA FIESTA.- Carnaval.

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia.

FECHA QUE SE CELEBRA.-

- Movible. Meses de febrero y marzo.
- Tata K'ajcha (carnaval minero)
- Compadres
- Comadres
- Carnaval
- Tentación

BREVE DESCRIPCION DE LOS PREPARATIVOS.-

DIA DE COMPADRES.- Otro denominativo. TATA KHAJCHA

FECHA.- Dos semanas antes del carnaval (día jueves)

SITIO.- Mina Pailaviri. Cooperativas mineras. En el Cerro de Potosí e inmediaciones. Ingenios Mineros.

LAS KHAJCHAS.- "Costumbre minera. Khajcha, palabra kheswa, cuya traducción es golpear o reventar". Khajchakamusqa, es "había ido a reventar" o es el sonido del reventar del chocar piedra con piedra. O sea que se ha dado este nombre a cierto tipo de mineros, por-

que su trabajo consiste en golpear la roca o hacer reventar la dinamita. ¡KHAJ! es la onomatopeya de golpear, en el idioma kheswa.

Khaycnas, es el hombre que labora en minería sin depender o pertenecer a una empresa. Es el minero independiente.

Estos Khajchas, veneran al TATA KHAJCHITU, independientemente unos de otros. Escogen de Tata Khajchitu, al Señor Crucificado o algún Santo, o una simple cruz, y en algunos casos a la maqueta que representa el edificio de una iglesia; por ejemplo la Matriz o alguna otra que hubiera calado hondo en el sentir religioso. Cada Tata Khajcha pertenece a un paraje o un grupo de khajchas.

Se lo reverencia el jueves de compadres. Se lo arregla sobre andas con tules, profusión de flores y ceras. Se lo saca en procesión y se lo vuelve, desde el campamento minero hasta la catedral u otro templo, donde se ha encontrado la misa. Mientras tanto en el cerro los encargados hacen reventar dinamitas.

En sí, para el minero el Tata Khajchitu, es el principal contrapuesto al TIO, deidad maléfica de la mina. Es la divinidad buena que el minero escoge libremente para recibir de él su amparo y sus bondades.

Los últimos años en Potosí, se ha venido transformando en llamarlo "carnaval minero", que en una burda imitación a una entrada del carnaval orureño, que no tiene nada de atractivo especial, lo que lastimosamente con fines turísticos se introducen costumbres foráneas.

LA FIESTA DE COMPADRES.- Este día es muy esperado, ya que se dedica a la "challa" del lugar de trabajo.

Sobresale esta fiesta en las minas, especialmente Potosí.

Desde muy temprano, los trabajadores asisten al taller, o lugar de laboreo, llevando consigo bebidas alcohólicas, "Thicachanas" (adornos de papel o flores naturales, los pétalos) confites, mixtura, cohetillos, serpentinas, globos, etc.

Los trabajadores "enfloran" las herramientas, maquinarias, todo utensilio de trabajo.

Luego empieza la "challa" echando alcohol puro en las herramientas y maquinarias, como expresando la primera copa debe ser para la "Pachamama" y siga protegiendo y regando su bondad. Es una relación de la religión cristiana con la mitología andina.

Para acompañar esta "challa" suelen llevar una orquesta o una banda, a veces instrumentos folklóricos que ejecutan los obreros.

Pasan todo el día entre bailes, alegría y libaciones propios de un anticipo de carnaval.

En las Instituciones Públicas de la ciudad, se "challan" los puestos de trabajo, especialmente la oficina.

Este día es dedicado a los "compadres". Los varones son agasajados por los "compadres", pues los gastos y organización recaen en las damas.

LA FIESTA DE LAS COMADRES.- Este día que se celebra una semana después de "compadres" (jueves siguiente). Toca el turno a las "comadres".

Muy arraigada en sus tradiciones, el pueblo potosino, pues los lugares de trabajo estos días de fiesta, aunque no haya un feriado oficial, se convierten en lugar de fiesta, se dedican íntegramente a farrear, nadie trabaja.

Sobresale la celebración de las "comadres" en el Mercado Central, calles adyacentes, Mercado Gremial, Chuquimia, Vicuñas, Uyuni, El Calvario y la Feria Popular. Se suman todos los negocios.

Las "khateras" del mercado, desde la mañana reciben a la "casera" con una copa de trago, pidiendo "challe" su negocio, para que prospere. Esto ocurre en los puestos de carniceras, cocanis, chifleras, "thanta khatus", verduras y vivanderas.

A partir de las 14 horas, se cierran las puertas de los mercados para empezar el festejo, con las orquestas y bandas contratadas. Abundan las bebidas alcohólicas y comida. Como estos negocios son atendidos por mujeres es su derecho de festejar.

TRADICIONES Y CREENCIAS DE LA FECHA.- Las tradiciones y creencias son muchas empezando de las bromas características de la época, el juego con agua especialmente. El carnaval es época de lluvias, si lloviese en "compadres", las mujeres manifiestan que los hombres son llorones o sea "khewa compadres" (compadres maricones). Si es el contrario, los compadres, las tildan de lloronas.

La tradición de la Challa de los puestos de venta es con fé y devoción pidiendo a la "Pachamama" que prospere su negocio. No solamente se tiene el cuidado de servir la primera copa a la Madre Tierra, también los alimentos, y el resto se entierra en un hoyo tapado con un ladrillo.

SABADO DE CARNAVAL.- PREPARATIVOS.- Los días precedentes en los barrios populares, organizan las diferentes "comparsas", con diferentes denominaciones, especialmente entre la juventud.

Contratan bandas, preparan bebidas alcohólicas, alimentos, disfraces.

DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA.- En el curso de la tarde, las comparsas, se sitúan en la Plaza Bolívar, Carros alegóricos, bandas, reinas, cada grupo con una denominación. Años anteriores sobresalieron, inclusive hasta hoy las agrupaciones de: Los perros de San Roque, los Rabens, Agua oxigenada, los Mañosos, los de Cusi mayu, los Pocoateños, los Cascaritas,.....

La entrada generalmente encabeza el Alcalde de la ciudad, las comparsas por las calles bailan entusiasmadamente, hasta rematar en la Plaza Principal. Por la noche se concentran en la casa de fiesta de cada agrupación.

Los días de carnaval juegan abundantemente con agua, en globos o chisguetes, las pecedoras son las señoritas buenas mozas.

DOMINGO DE CARNAVAL.- CORSO INFANTIL.- Este día de fiesta es organizado por la Honorable Alcaldía de Potosí. Se convoca a los niños anticipadamente.

Niños de diferentes edades se agrupan en comparsas o individualmente luciendo disfraces, y se presentan carros alegóricos.

La entrada remata en la Plaza Principal. Al final son premiados con dulces y juguetes.

LUNES DE CARNAVAL.- Prosigue la fiesta, comparsas recorren las calles principales de la ciudad.

MARTES DE "CHALLA".- La Challa, es una costumbre de verter alcohol sobre objetos o cosas nuevas.

Este martes es la concentración en los hogares. Es la c'halla de las construcciones nuevas, adquisiciones flamantes del año, sean camiones, casa, negocios, objetos de trabajo, inauguración de oficinas.

En la casa se suele c'hallar todo el servicio, sea la pila o pozo de agua, el horno, la construcción, las herramientas de trabajo, además de bebidas alcohólicas.

DOMINGO DE TENTACION.- Día dedicado a visitar, los terrenos, chacras, que se encuentran en la periferie de la ciudad, aprovechando la oportunidad para una merienda al aire libre junto a la familia y amigos. Se trasladan a la zona llamada de las lecherías (zona baja de la ciudad).

Este día, los del barrio "Plan 40", Delicias, son los que preparan la visita de las comparsas carnavaleras. Antiguamente se lo pasaba el domingo de tentación en el "Pampón", hoy San Clemente", por estar ya poblado, se lo hace en las zonas anteriormente mencionadas.

Se lleva a efecto un concurso de comparsas, en el estádium del barrio Ciudad Satélite, Plan 40. Está a cargo de la Alcaldía de Potosí.

COMIDAS Y BEBIDAS DE LA TEMPORADA.- Se bebe refrescos, coctel, chicha de maíz, cerveza.

Platos como ají de pollo, parrilladas, variedad de comidas y bocadillos.

MARZO 8

NOMBRE POPULAR DE LA FIESTA.- Fiesta de San Juan de Dios.

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia

FIESTA.- 8 de marzo

BREVE DESCRIPCION DE LA IMAGEN.- La imagen es de tamaño natural, tallada en madera y policromada, data del siglo XVIII.

Es una magnífica talla, sostiene con la mano izquierda al Niño Jesús que a su vez tiene en la mano una granada.

La granada es el fruto, que simboliza la iconografía del Santo.

La imagen del Niño Dios, también de tamaño natural con una magnífica policromía, ojos de vidrio y cabellos naturales.

Según el análisis parece ser traído desde Europa.

NOMBRES POPULARES DE LOS "CARGOS".- Los "cargos", que son llamados en este lugar popularmente "Fiesta pasadores", que pertenecen al sector de los vecinos de la Iglesia o barrio de San Lorenzo, entre pudientes sean estos comerciantes, cocanís o mineros industriales.

DEBERES DE LOS "FIESTA PASADORES".- Los "pasadores" faltando varios meses a la fiesta, se ocupan del "rodeo" a personas de buena voluntad, familiares o vecinos; con una charola de plata sirven "fruta seca" como un compromiso a la persona rodeada y él a su vez tenga la amabilidad de ayudar a la celebración de la fiesta con un donativo, puede ser aportado por ejemplo: guines, ceras, arcos de plata, bebidas, cohetes, etc. También se suele rodear, para que el vecino pueda armar su "altar" en la puerta de su casa, por donde debe pasar la procesión.

PREPARATIVOS DE LA FIESTA.- Un aspecto muy interesante, es el papel que cumple el "fiesta pasador"; los últimos "viernes" de cada mes durante el año, realiza la "velada" al Niño Dios que pertenece a la Imagen principal de San Juan de Dios.

Los "viernes", por la noche, invitan a familiares y vecinos para proseguir con la "velada" al Niño, en la ocasión sirven bebidas alcohólicas, se inciensa y reza durante toda la noche.

Estas veladas se realizan hasta el último viernes del mes de febrero que es el momento de juntar con la Imagen de San Juan de Dios, en el templo de San Lorenzo, que "esperan" el día de la fiesta.

DIA ANTES DE LA NOVENA.- Esta víspera, se reúnen en casa del "fiesta pasador" las personas rodeadas que se ponen de acuerdo y en una comitiva especial realizan una "entrada" al templo "depositando los enseres encomendado en el rodeo, esta entrada comúnmente se denomina "entrada de ceras", que lo realizan con pompa, al son de una banda de músicos, destello de cohetes y derrame de mixtura, como queriendo llamar la atención a la vecindad referente al acontecimiento de la fiesta y los protagonistas.

VISPERA DE LA FIESTA.- El rezo de la novena, se realiza todas las noches en el templo de San Lorenzo, ocupación principal de los "pasantes".

En la víspera de la fiesta, hasta altas horas de la noche, se procede a la "velada" de la imagen a la que concurren invitados especiales.

DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA.- Desde muy temprano, el atrio del templo se ve acontecida de personas en el que empiezan el armado de los arcos de plata, flores o de otro aspecto.

El templo ya se encuentra completamente adornado de tules, flores y ceras.

En horas de la mañana, es celebrada una misa "mayor" también llamada "misa de gracias", luego sale la Santa Procesión, con "el Señor" en andas a echar su bendición a los fieles que lo acompañan.

La procesión, recorre la calle Bustillos, Ingavi, Oruro, Templo de Santo Domingo, Cobija, Bustillos y retorno otra vez al Templo.

Por sectores se ven los arcos de plata y flores, los altares formados por tules y flores son acompañados por los familiares que esperan con incienso, flores, mixtura que arrojan pidiendo la bendición del "Señor y el Niño Dios".

Este día principal, se reparten "los panecillos de San Juan de Dios" y frutos de la "gananciá", aunque durante la "novena" también se reparten estos alimentos que son bendecidos.

De acuerdo a los preparativos de cada "pasador", suele haber danzantes de "morenadas" que generalmente lo conforman los cocanis de calle Oruro.

TRADICIONES Y LEYENDAS.- Los milagros y bendiciones de la Imagen son muchos. Rescatamos algunos: El "Niño Dios" es la imagen más adorada, existe la creencia de que su "bendición" les trae prosperidad a los "negocios", es así que le tienen mucha veneración, especialmente en las veladas de los viernes y lo hacen con mucha fé y devoción.

Los "panecillos" y frutos de granadilla, también tienen poderes curativos. La cáscara de este fruto es medicina para la diarrea de los niños enfermos. Así el panecillo bendecido se debe dar de comer a los chiquillós malcriados para que puedan reformarse.

Otra de las tradiciones, es que la imagen de San Juan de Dios es el Santo de los Médicos, que lo llaman "Patrono". Los enfermos postrados ofrecen una camisa o un traje al "Santo", creyendo que les dará en retribución su bendición y podrá curarles.

El día de la Fiesta del Santo, los panecillos de San Juan de Dios, son repartidos en los hospitales a todos los enfermos, como señal de bendición y esperanza de curarse.

En la época Colonial existía un Hospital con el nombre del Santo, actualmente solamente se conserva el Templo con el mismo nombre.

MARZO 19

NOMBRE DE LA FIESTA.- San José

SITIO.- Ciudad de Potosí. Iglesia de San Agustín

NOMBRE POPULAR DE LA FIESTA.-

Fiesta de San José Obrero
Santo de los carpinteros
Día del Padre
Día del Radialista

FECHA QUE SE CELEBRA LA FIESTA.- 19 de marzo.

BREVE DESCRIPCION DE LA IMAGEN.- Es una imagen exenta, realizada en maquey y tela encolada. Ojos de vidrio, pestañas y peluca.

Tamaño natural que sostiene al Niño Jesús.

Es el Santo de los Carpinteros, llamados Los Trabajadores en Madera.

BREVE DESCRIPCION DE LOS PREPARATIVOS Y VISPERA DE LA FIESTA.- Esta fiesta tiene a "pasantes" a los miembros del Sindicato de Trabajadores en Madera (carpinteros).

En la última temporada, esta fiesta está casi olvidada, hoy en día simplemente se reduce, en visperas del día principal, a la velada del Santo en el Templo de San Agustín. Ese día es la única oportunidad en que se abren las puertas del Templo Agustino.

BREVE DESCRIPCION DE LO PRINCIPAL DE LA FIESTA.- En horas de la mañana es celebrada una misa en honor al Santo Carpintero.

Luego sale una procesión, presidida por el Obispo o el Cuerpo Eclesiástico, la imagen en andas, que recorre las calles principales de la ciudad, y tiene la característica de que es el único Santo que pasa en procesión por el Pasaje Boulevard, hasta rematar en la Iglesia San Agustín, donde quedara en custodia hasta el próximo año.

Acompañan la procesión, especialmente los afiliados al Sindicato de Trabajo en Madera, y también los carpinteros libres y la familia. Por la tarde, hay recepción social en la Sede del Sindicato.

En los tiempos pasados, los preparativos y celebración de la fiesta tenía otras características vestidas de pomposidad; hecho que actualmente dio la tradición.

ABRIL MOVIBLE

NOMBRE POPULAR DE LA FESTIVIDAD.- Semana Santa

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia

FECHA.- Movable. Inicia domingo de Ramos, continua la semana y concluye el Domingo de Pascua.

DIAS DE FIESTAS O FESTIVIDAD. DOMINGO DE RAMOS.- Días antes en el mercado se ven palmas trenzadas a la venta. Estas palmas son traídas de lugares tropica-

les, especialmente del oriente, son trenzadas hábilmente en tres hojas que representan al Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En la mañana, celebran misas en templos de la ciudad, a los que asisten los fieles portando las palmas para que el cura los pueda bendecir. Luego las palmas, son devueltas al hogar y colocadas tras las puertas con la creencia, de qué evitan la entrada de los demonios malignos.

Es de hacer notar que una semana antes, en la Iglesia de San Martín se hace el rezo de la "Setena" (Rezar el Santo Rosario por siete días). Durante esta semana, depositan en la iglesia cirios y detentes para el día principal de la festividad. Esta labor lo prepara el "carguo" o "carguyo" que "rodean" a los vecinos y personas de buena voluntad y pedir la colaboración necesaria a la festividad.

LUNES, MARTES Y MIERCOLES SANTO.- En horas de la noche continúa el rezo de la "Setena", en el templo de San Martín.

JUEVES SANTO.- Al atardecer, empieza una misa que continua con el rezo de la "Via Crucis".

Hasta altas horas de la noche los fieles visitan más de 15 iglesias, cumpliendo los 15 Misterios del Santo Rosario.

Este día es de guarda, las familias cristianas deben ayunar, escuchar misa, comulgar, es prohibido comer carne. En reemplazo se sirven platos especiales de la época.

VIERNES SANTO.- Desde las 13 horas, en el Templo San Agustín se inicia el rezo de las tres "horas de agonía". Aproximadamente a las cuatro de la tarde, parte la Santa Procesión, bajando por la calle Hoyos, recorre las calles principales de la ciudad, hasta el Templo de Santo Domingo, en horas de la noche retorna al Templo de San Martín.

Encabeza la procesión un grupo de monaguillos, el sacerdote, autoridades políticas y eclesiásticas, cívicas, educativas, cofradías, religiosas, etc. La Banda del "Regimiento Pérez" acompaña el Santo Sepulcro o Cristo yacente, seguido por una larga columna de fieles cristianos.

SABADO SANTO.- Horas de la mañana, los miembros de la familia inician "la limpieza de casa", asisten a la iglesia de barrio llevando consigo un plato de víveres, sean verduras y cereales, para recibir la bendición del sacerdote, con la fé y creencia de que en el futuro no falten alimentos en el hogar.

A las once de la mañana, repican las campanas de los templos de la ciudad anunciando la "Resurrección del Señor", momento en que empieza a incensar el hogar, con la creencia de que llegará a ellos la bendición.

En horas de la noche el cura, bendice el agua bautismal y el cirio pascual.

DOMINGO DE PASCUA.- Celebración de misa por la mañana, el cura se viste de blanco, señal de alegría por la Pascua de Resurrección.

COMIDAS Y BEBIDAS TÍPICAS DE LA FECHA.- Locro de zapallo, ajñi, sardina o bacalao, humintas de choclo, arroz con leche, tortas o pan dulce.

MAYO Y JUNIO MOVIBLE

NOMBRE POPULAR DE LA FIESTA.- Fiesta de Alacitas.

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia.

FECHA QUE SE REALIZA.- Se realiza cinco domingos. 1o. domingo de Pentecostés (Espíritu), 2do. domingo, Octava de pentecostés, 3er. domingo, Corpus Cristi, 4to. domingo, Octava de Corpus, 5to. domingo, se repite a solicitud de los comerciantes de la feria.

HISTORIA Y CARACTERÍSTICAS DE LA FIESTA.- El folklorista don Antonio Paredes Candia, en su libro "Folklore de Potosí" anota... "Tiene las mismas características que la fiesta de Alacitas de la ciudad de La Paz, por lo que podría conceptuarse una expansión de ella, ya que también en este caso es una fiesta de las miniaturas".

La fiesta de las Alacitas, inicialmente se la realizaba en las calles Comercio (pasaje Boulevard), Plaza Alonso de Ibañez, culminando en la plazuela 25 de mayo.

Los diferentes objetos se exponían en la calle Comercio, los abarrotos en la Plaza Alonso de Ibañez y la sección carbonería y productos agrícolas en la Plazuela 25 de Mayo.

LA FERIA DE ALACITAS.-

DESCRIPCION.- En la víspera al primer domingo de Espíritu, muchos comerciantes empiezan a llegar desde el interior del país, especialmente de La Paz y Cochabamba. También los artesanos locales trabajan faltando muchos meses para la fiesta.

La Honorable Alcaldía Municipal de Potosí, es la encargada de la organización, lanza una convocatoria de la feria, otorgando premios a los mejores exponentes en las diferentes especialidades que se presentan a la feria. Es muy lastimoso que este año 1990, la Oficialía Mayor de Cultura o la Comisión de Cultura del Honorable Consejo Municipal no haya lanzado la respectiva convocatoria, un descuido muy desagradable.

Pero sin embargo como es tradición, se llevó a efecto la feria con características muy propias.

Esta feria tiene lugar en Avenida Camacho, se ingresa por la vía izquierda. Se extiende hasta inmediaciones de Plaza del Estudiante (Templo de San Bernardo) y, retornando, por la otra vía derecha hasta concluir en el punto de partida.

ARTESANIA.- Pastillaje, repostería y juegos populares. En esta feria tienen parte principal los artesanos. Se ven trabajos de yesería: trabajos vaciados y policromados representan a personajes, animalitos, alcancías, ceniceros, floreros, candeleros, etc.

ESPECIALIDAD CARPINTERIA.- Son los carpinteros de la ciudad especializados en miniatura de mucha calidad: peinadores, roperitos, cómodas, mesitas y otros objetos tallados.

La especialidad de hojalatería: con trabajos minuciosos, sean éstos juegos de ollitas, de cocina, de té, carretillas, lata y plomo aleado con estaño para reproducir soldaditos de plomo, anafitos, picos, palas, etc.

ESPECIALIDAD DE COSTURA.- La habilidad es grande en las artesanas, al confeccionar ropa para las muñecas de diferentes tamaños y además a la moda. Observamos otros puestos y otras especialidades como la PEQUEÑA TALABARTERIA, SOMBRERERIA, ZAPATERIA, etc.

LA ESPECIALIDAD DE PASTILLERIA.- Se destaca, porque aún permanece la tradición de la fabricación de picolés, chupetes, paletas, toffis de chocolate y maní, trocantes, masticables, caramelos rellenos con miel, confites y otras delicias

LA ESPECIALIDAD DE CERAMICA.- Llegan ceramistas de muchos puntos del país y provincias. Cerámica en miniatura procedentes de Talina-Tupiza muy apreciada por su finura y delicadeza en su fabricación.

Otros ceramistas de las localidades de Don Diego, Betanzos y Chaquí traen platos, ollas, cántaros y "konchitas" (cocinillas de barro propias del campo).

Llegan también ceramistas desde Cochabamba con características propias especialmente en el esmaltado y tamaño.

No faltan artesanías en barro que llegan desde el Perú; sean de los pueblos de Pucará, Puno y la ciudad del Cuzco, que también tienen su identidad.

No faltan los COMERCIANTES; que se entremezclan y aprovechan para vender objetos industriales de plástico, nylon y acrílico, que de alguna manera distorsionan las características de la Feria Artesanal.

LOS BILLETES DIMINUTOS DE ALASITAS, dólares, almanaques en miniatura, títulos, diplomas, carnets de soltero o de un equipo de fútbol; claro que todo en son de broma.

EL SORTEO DE PAN DULCE Y TORTAS.- Es muy interesante ver el sorteo de los gigantes pandulces y ricas tortas, que de vez en cuando regalan números de suerte y hay que probar fortuna.

EXISTE LA SECCION DE JUEGOS DE AZAR.- Se ubican muchas mesas de futbolines; juegos de azar como dados, naipes, ruletas, ruedas de la fortuna, tiro al blanco, lanzamiento de argollas, y otras diversiones.

ESPECIALIDAD DE REPOSTERIA.- Expenden todo en miniatura, desde platos típicos, fruta seca (masitas, galletas, pandulces, bizcochuelos, chambergos, sopaypillas, tawatawas, hojarasca, cachitos, y otras delicias en maní NO FALTAN LAS FRUTAS DE LA

POCA, como la caña de azúcar, cítricos, maní, phasankalla, y otras frutas de la temporada.

En el día se expenden helados de leche y canela, tocinitos y thayas. Por la noche, se venden api, tojorí con pasteles, además de anticuchos.

PERIDIOQUILLOS DE ALACITAS.- En la oportunidad son publicados muchos periodiquillos de humor, también en miniatura; aprovechan para tomar el pelo a las Autoridades de la ciudad, y recogen los chistes criollos propios de un pueblo y sus costumbres.

Desde muy antiguo ya existía esta tradición, cuentan de la existencia de los periodiquillos dirigidos por el escritor potosino Daniel Zambrana R. "Polvorita" y "Don Canuto". En las dos últimas décadas, aparecieron otros como "El Pica Pica" del Colegio Boliviano Inglés; "El Siglito" del periódico El Siglo; "Potoquito" un periodiquillo de humor que hasta el presente obtuvo por cuatro veces el primer premio; otros periodiquillos como "La Gaceta del Sur" de la Gaceta del Sur; "el Toma Pelo"; "El Saca Tripa"; "El Nina Qallu", "Alaraco", etc.

BREVE HISTORIA DE LAS ALACITAS EN POTOSI.- El escritor Paredes Candia afirma "...La tradición asevera que esta fiesta comenzó a la caída del Presidente Mariano Melgarejo, cuando el pueblo quiso conmemorar humorísticamente la toma de Potosí por el tirano, durante el cual los esbirros cometieron actos vandálicos, como el saqueo de las tiendas de comercio. Antiguamente la fiesta sólo duraba tres domingos; el dedicado al "saqueo" de los objetos que no habían podido venderse. El acto se lo hacía riendo, entre bromas, chistes y juego.

Hasta el año 1950, la compra de objetos de alacitas se lo hacía con pequeñas barras de plomo, las mismas que se adquirían a 10 y 20 barras por cinco centavos.

MAYO O JUNIO MOVIBLE

NOMBRE POPULAR DE LA FIESTA.- Corpus Cristi

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia

FECHA QUE SE CELEBRA LA FIESTA.- Movable. Fines del mes de mayo o principios del mes de junio.

DESCRIPCION DE LOS PREPARATIVOS.- Y VISPERA DE LA FIESTA.- Las personas que se dedican a la venta de golosinas y repostería, faltando varias semanas empiezan a elaborarlas, con las características y secretos de cada artesano.

En la víspera, a partir de horas de la mañana, se instalan las vendedoras de golosinas y repostería propia de la temporada (chambergos, tawatawas, sopaipillas) en inmediaciones de la Plaza Avaroa. La venta prosigue hasta media noche.

Acuden a la compra, los ciudadanos sin distinción de clases ni credos, luego en el hogar, compartían con la familia las exquisitas golosinas acompañados con un vaso de chocolate. esta costumbre es únicamente en esta noche del año. Eventualmente se comparten con amigos o invitados especiales.

DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA.- Este día de Corpus Cristi; desde muy temprano, amas de casa en los mercados de la ciudad hacen compras de frutas de la época. Días antes empezaron a llegar fruterías de lugares tropicales, Chuquisaca, Tarija y Santa Cruz.

Este día se caracteriza justamente por servirse los frutos tradicionales; son mentadas las naranjas, maní de Sucre, chirimoyas, mandarinas, caña de azúcar de Bermejo y Santa Cruz, además de Yacón, Achira de localidades vallunas cercanas a la capital.

Este día principal de fiesta sale procesión, luego de la Santa Misa que se celebra en la Basílica Catedral.

Acompañan la Santa Procesión, autoridades políticas, sociales, cofradías, agrupaciones religiosas. Encabezadas por el Sr. Obispo de Diócesis. El "santísimo Sacramento" es llevado en andas por integrantes de la Policía Nacional, mas la banda de la Guardia Nacional. Recorre las calles principales de la ciudad.

COMIDAS, FRUTAS DE LA EPOCA.- Tradiciones

Desde hace más de tres décadas, hay familias que aún viven en esta Villa, tal el caso de la familia Mariscal que tiene mucha fama en esta ciudad en la elaboración de estas masitas y confites.

LA ELABORACION DEL CHAMBERGO.- Es la mezcla de harina, huevo y un poco de singani (aguardiente), se hacen las roscas de masa. En un perol de cobre se hacen cocer agua poniendo paja debajo para evitar que se prenda al perol, después se hace el secado al sol, en tablas. El siguiente paso consiste en "quebrajear" las rosquetas para que entren al horno a "reventar". Al salir ya tienen la forma que conocemos. Luego en peroles de cobre se bañan con miel de empanizado o caña de azúcar.

Una creencia, para que salgan bien los chambergos, se debe reír frente al horno.

Cuentan los antiguos reposteros que hacían chambergos, reunían el mayor número de personas para que rieran a carcajadas frente al horno. A veces los conflictos eran grandes entre los panaderos, tenían que rogar a los niños de la calle para que a cambio de un chambergo, entraran a reír los "más fuerte posible". Con esto se cree que "reventaban mejor los chambergos".

Otras cosas ricas son las SOPAYPILLAS potosinas, dos galletas redondas y algo gruesas que están pegadas con miel, la parte de encima también bañada con miel y "espolvoreada" con azúcar molida. Se hacen con harina, royal y manteca.

FRUTAS DE TEMPORADA.- La fiesta cae generalmente en época de invierno y abundan los cítricos.

Naranjas, mandarinas, pomelos, lima
Maní con tablas de azúcar y vegetal
Caña de azúcar, yacón, ajipa, etc.

TRADICIONES Y COSTUMBRES.- Con el paso del tiempo muchas de las costumbres han desaparecido, por ejemplo; las THAYAS DE MANI.

Existen algunos dichos propios de la fiesta de Corpus, que hasta el día de hoy se escucha decir: "Chambergos para los negros, tawatawas para las wawas y sopaypillas para las imillas".

ALGUNOS PASAJES HISTORICOS DE LA FIESTA DE CORPUS CRISTI.- El historiador Luis Subieta Sagárnaga, en su trabajo titulado "La Catedral de Potosí" dice: "cuentan las crónicas que en 1683 costó esta procesión la friolera de treinta mil pesos, concurriendo a ella las imágenes de más de quince parroquias, todas las cofradías, veintitrés cruces altas con sus respectivos ciriales, ciento veinte estandartes, todas las comunidades religiosas, el cabildo, los tribunales, la aristocracia y todo el pueblo..." el trayecto de la procesión fue pavimentado con barras de plata. Los altares contruidos en las bocacalles lucían rica tapicería tachonada de piedras preciosas y en vez de candeleros y flores, se usaron piñas de plata de a cien marcos cada una".

OTRA LA DE 1737.- El mismo historiador potosino Subieta expresamente para la procesión anual de esta festividad a costa del Maestre de Campo D. Juan de Santelices y de su esposa doña María Alvarez, quienes lo obsequiaron a la iglesia Matriz. La obra fue de gran mérito artístico y de mucho costo en la que tomaron parte los más hábiles orfebres de la Villa Imperial. Salio tirado por 24 niños vestidos de ángeles, enjoyados de pies a cabeza, luciendo sobre sus vestidos de seda blanca, sartas de perla y fino aljófar y piedras preciosas; sus alas eran de filigrana de plata tachonada de rubíes, esmeraldas, granates, topacios y diamantes; en sus cabezas lucían guirnaldas, también de filigranas, con piedras preciosas artísticamente colocadas simulando flores. A los costados del carro, haciendo el ademán de tirarlo con cintas blancas, iban doce presbíteros ricamente vestidos con aloas y casullas recamadas con oro y plata y tachonadas con piedras preciosas. Solamente el carro costó veinte mil pesos".

Por su parte el escritor Julio Lucas Jaimes expresa del Corpus; "En esta festividad, en donde se construían altares en las esquinas con dos y tres cuerpos y planos cubiertos con telas vistosas, imitando pabellones, templetas, altas terrazas, todo cubierto de cornucopias, jarrones, cuadros, e imágenes cuajadas de joyas y arcos tachonados de utensilios de plata labrada y pebeteros de oro y alfombras valiosas de Esmirna.

En cada altar que se tardaba en levantar ocho días, se festejaba la víspera con gran iluminación de faroles, quinqués, candelabros, cirios y hechones y agasajando a los visitantes con ponches, CHAMBERGO QUEBRADIENTES y otros dulces criollos y confituras delicadas que se hacían allí mismo en braseros mientras, los músicos tocaban alegres pasacalles. Algún Papa concedió a Potosí, la Merced de conducir el Santísimo Sacramento en procesión, dentro de un sitial o trono de plata, llevando en hombros por ocho sacerdotes, entre incensarios que despedían nubes de incienso y ordenes religiosas de todos los colores, seguidos del gobernador intendente y del Alcalde, los síndicos y los ricos hombres y los alabarderos con variedad de invenciones al son de solemnnes músicas y cánticos, por entre cortinajes que tapizaban paredes y ventanas mientras las campanas de los 33 templos se rompían repicando y los obuses criollos tronaban sin tregua ni descanso.

El pueblo se embobaba ese día chupando cañas dulces, desgranando maníes, y comiendo ricas pastas llamadas TAGUATAGUAS, con remojo de aloja, chicha y aguardiente.

JUNIO

NOMBRE POPULAR DE LA FIESTA.- San Juan

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia

FECHA 23 y 24 de junio

DESCRIPCION DE LOS PREPARATIVOS.- Días antes de la fiesta; las calles "Héroes del Chaco" y "Chayanta", son ocupados por los comerciantes que venden artículos referentes a la Noche de San Juan". Especialmente cohetes, coheterillos, fuegos artificiales, buscapiques, etc. Por otro lado, eventualmente se ven algunas casas convertidas en mercados de expendio de leña (thola) para las fogatas.

Llegan campesinos arriando burros o llamas trayendo cargas de paja brava que son expeditos en las calles principales.

Aún existe la costumbre de que, faltando una semana, jóvenes y niños se aprestan para salir al campo (sector Cusi Mayu) y recoger para brava y thola.

VISPERAS DE LA FIESTAS.- Al atardecer del día 23 de junio, se ve un movimiento intenso de la ciudadanía, en la preparación de la "noche de San Juan".

Las inmediaciones del Mercado Central, calles adyacentes es llena de compradores y vendedores; se aprovisionan de lo necesario entre petardos y bebidas alcohólicas.

Al anochecer, se prenden las fogatas en aceras o patios de las casas. Es una emoción compartida en la familia, así también la vecindad, agrupaciones sociales, fraternidades, etc.

Luminarias, entusiasmo, alegría, música de aparatos electrónicos, bandas, orquestas y grupos folklóricos amenizan la fiesta.

Suenan coheterillos, se ve en el cielo estrellado elevarse los cohetes, fuegos artificiales, y los niños juegan con las luces de "bengala". La alegría sube de tono mientras avanza la noche, con libaciones de bebidas alcohólicas y el baile.

BREVE DESCRIPCION DEL DIA PRINCIPAL DE LAS FIESTA.- 24 de junio.

Este día, en el Barrio de San Juan Bautista, se celebra una misa y la celebración con algunos preparativos propios de la fecha.

En el resto de la ciudad, mucho de las tradiciones se extinguen paulatinamente.

Desde horas de la mañana a pesar del crudo invierno, las personas al son de bromas y risas juegan con agua, que consiste en echar este líquido a otra persona repitiendo "yo bautizo".

FERIAS Y MERCADOS DE LA FECHA.- Eventualmente se abren mercados y ferias, en puestos adyacentes al mercado central, calle Chayanta, Héroes del Chaco, Oruro, Boli-

var, etc. La calle Óruro, es el sitio ideal para la compra donde se sitúan los "cocanis" con puestos de alcohol de caña, coca y existen agencias de singanis y vino.

COMIDAS Y BEBIDAS TÍPICAS DE LA EPOCA.- Bebidas típicas son: Ponches de canela, zucumbé.

TRADICIONES Y LEYENDAS REFERENTES A LA FIESTA.- Existe la tradición de que la noche de San Juan es la noche más fría del año, las voces populares indican que esta noche hace tanto frío hasta que las piedras se parten.

Otra creencia, es que el Tata San Juan, en el cielo, se encuentra esa noche completamente dormido, y para velar su sueño, es que se encienden fogatas y mantener el calor y evitar que por el frío pueda despertar y que su furia sería tan grande y lanzaría castigo a los pecadores de la tierra.

Otra creencia, hace relación al Bautismo de Jesús por su primo San Juan Bautista en el río Jordán, el hecho de jugar con agua que ese día está bendecida, o simplemente debe lavarse el cabello creyendo que crecería abundantemente.

Existe la costumbre de "ver la suerte" de los asistentes a la fogata, se hace en plomo derretido y velas, vertido en una fuente de agua clara.

JUNIO 28 - 29

SITIO.- Barrio de San Pedro. Ciudad de Potosí-Bolivia

FECHA QUE SE CELEBRA LA FIESTA.- 28 y 29 de junio

BREVE DESCRIPCION DE LA FIESTA.- Esta fiesta, en los últimos tiempos casi ha desaparecido, quedan solo algunos vestigios de su celebración. Por el día de la víspera, se efectúa la Velada a San Pedro, imagen que se encuentra en el Templo del mismo nombre.

Al siguiente día del Santo, es celebrada la misa, donde asisten los fieles del barrio, y eventualmente existen preparativos a cargo de componentes de la Parroquia. No sale ninguna procesión.

DIA DE VER LA SUERTE.- Mantiene aún la tradición de ver la suerte.

Estos días de junio; originarios de capitales muy alejadas, llegan personas trayendo consigo jaulitas con pajaritos de diferente color y tamaño. También acompañados de monos amaestrados. Videntes, veedores de naipes, personas que hacen hablar calaveras. Adivinadores del destino.

Estas personas se dedican a "VER LA SUERTE", es simpático observar cómo un pajarillo amaestrado arranca la suerte escrita en un papelito doblado, lo mismo hace un monito. A veces inmediatamente es impreso la suerte que sale por la boca de una calavera.

Los padres y los hijos, suelen sacar en los papelitos sellados en una imprenta, lógicamente pronostican un futuro con prosperidad y anunciando un próximo matrimonio feliz.

Los familiares dentro el hogar, acostumbran precisamente esos días de San Pedro y San Pablo, hechar la suerte en el Oráculo impreso con ayuda de un garbano. Del más pequeño al más viejo debe hacerlo.

En estas ocasiones visitan los domicilios los "adivinos", "yatiris", "aysiris", "brujos" y otros que se dedican a "ver la suerte", sea en los naipes, coca o el oráculo.

AGOSTO 16

NOMBRE DE LA FIESTA.- San Roque

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia

FECHA QUE SE CELEBRA LA FIESTA.- 16 de agosto

BREVE DESCRIPCION DE LOS PREPARATIVOS Y VISPERAS DE LA FIESTA.- Esta fiesta también se encuentra en proceso de extinción y olvido. Los encargados son los vecinos del Barrio de San Roque.

Se reza la novena al Santo. En visperas, se realiza la Velada al Señor, en la Parroquia y en el Asilo de Ancianos.

BREVE DESCRIPCION DEL DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA.-- Este día es celebrada una Santa Misa, con la asistencia de los vecinos del barrio, y también de los miembros del Asilo de Ancianos San Roque.

Este día suele preparar una kermés, preparado por el Hogar de Ancianos con la venta de sus trabajos manuales.

Se hacen otros preparativos en honor a los viejitos que viven en el Hogar, en oportunidad algunas autoridades obsequian vituallas a la Institución.

Este día es también DIA DE LOS PERROS, ya que cuenta la tradición de que San Roque es el Santo de los Perros, la Imagen de este Santo, presenta una de las rodillas descubierta con la llaga acompañado de un perro, describiendo la tradición ocurre el milagro de que las llagas del Santo fueron curadas con saliva del perro, también símbolo de la fidelidad y considerando el mejor amigo del hombre.

Este día es oportunidad de FESTEJAR A LOS CANES, en muchos hogares, estos animalitos son agasajados, los enfloran, con mixtura, papeles de color, cintas, corbatas, les cuelgan rosquetas al cuello y hasta les preparan un plato especial; aludiendo "que hasta el perro tiene su Santo" y no se debe maltratar, ya que San Roque puede castigarnos".

AGOSTO 24

NOMBRE DE LA FIESTA.- San Bartolomé

SITIO.- Ciudad de Potosí. Localidad de la Puerta. Potosí-Bolivia

NOMBRE POPULAR DE LA FIESTA.- Los Ch'utillos.

FECHA.- 24 de agosto

BREVE DESCRIPCION DE LA IMAGEN.- Es una imagen ubicada en el siglo XVIII, construida de Maguey y tela encolada. Ojos de vidrio y policromada. Luego de un examen a simple vista, se ve que tiene por lo menos seis capas de repinte. De tamaño natural, con un sombrero de plata y una espada en la mano derecha.

LOS PASANTES.- Los responsables de la fiesta son muchos a quienes se les llama "pasantes", son los que deben cargar con todos los gastos, de música, comida, bebida y pagar alguna ofrenda al Santo pudiendo ser una capa, sombrero o espada atributos de la imagen.

Como son muchos los gastos que realiza el "pasante", éste en el transcurso del año, "rodea" a personas con deseos de colaborar en algo a la realización de la fiesta.

Es tradicional de la fiesta "rodear" a los jóvenes para que acepten bajar de "chutillos y postillones".

BREVE DESCRIPCION DE LOS PREPARATIVOS DE LA FIESTA.- Los barrios de San Benito, San Roque, San Juan y Cantumarca son los lugares donde se realiza por tradición la fiesta. Existen pasantes en los barrios mencionados y hay mucho empeño y entusiasmo meses antes.

En la última temporada, hace dos años, el carácter de la fiesta ha sido completamente cambiado y se ha convertido en una entrada muy similar a otras que se llevan a efecto en capitales como Oruro, La Paz o Cochabamba. Hoy en día es una fiesta con las características del Carnaval de Oruro, inclusive es una copia se puede afirmar; pues la identidad de la fiesta, ha perdido completamente su originalidad del Chutillo.

Muchas instituciones, colegios, agrupaciones de barrio, se preparan con los ensayos de las llamadas fraternidades. Se nota el entusiasmo especialmente en la juventud.

REZO DE LA NOVENA.- La Honorable Alcaldía Municipal, encargada de la Festividad, realiza el rezo de la novena en honor al Santo, en el hall de la Alcaldía; la imagen es traída desde la localidad de La Puerta lugar donde se encuentra su capilla. También se trae la imagen de San Ignacio.

Los miembros de la Alcaldía, hacen el papel de "pasantes", organizan la fiesta con las características imitativas a otras entradas.

Este año se ha concluido, la entrada de un minicarnaval de los niños de los kindergarten de las escuelas, con vestimentas folklóricas que recorren las calles principales de la ciudad.

Faltando una semana de la Entrada Principal, se realiza el Convite, o sea el anticipo a la Fiesta.

BREVE DESCRIPCION DEL DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA.- El día principal, es el día 24 de agosto; la "entrada", se realiza el día sábado, domingo y lunes.

LA ENTRADA.- Desde tempranas horas de la mañana, inclusive el día anterior la población se moviliza para ocupar un puesto preferente en las avenidas y calles por donde pasarán los danzarines.

Aproximadamente a las 9:00 de la mañana, inicia la "entrada", encabezada por una Comitiva de Autoridades Municipales, invitados especiales y llevan las imágenes de San Bartolomé y San Ignacio en andas, acompañado por la Banda Municipal.

El recorrido empieza en la Zona Norte de la ciudad y concluye en la Plaza de Armas "10 de noviembre". Culmina aproximadamente a la una de la madrugada.

Al siguiente día suelen presentarse los bailarines, en el Estádium Departamental obedeciendo a una convocatoria, cuyo beneficio de venta de entradas serán para los colegios participantes.

El día principal de la fiesta -24 de agosto- la población entera se avecina a la localidad de La Puerta, donde está la Capilla, el Santuario y el Calvario.

También los danzantes folklóricos, llegan hasta la localidad. Se nota el entusiasmo y alegría de todos los visitantes.

En horas de la mañana, se realiza la celebración de la Misa de Acción de Gracias, oportunidad en que los devotos prenden velas al Santo Bartolomé y aprovechan para rezar y pedir su bendición. El sector popular de la población, especialmente los campesinos, aprovechan la fiesta para hacer bautizar, ofrecer una "Misa de Salud" a los ahijados.

Los pobladores de esa localidad, conservan las tradiciones y costumbres de la fiesta, aunque en menor grado por influencia de las nuevas intromisiones ciudadinas.

ALGUNAS FRATERNIDADES PARTICIPANTES.- Son muchas las fraternidades y grupos de danzarines, adjuntamos a la presente nota el programa de la fiesta donde se observan las actividades realizadas. (Ver las copias de los programas).

OTRAS ACTIVIDADES EN TORNO A LA FIESTA.- Con el deseo de incentivar, enaltecer y rescatar parte de nuestra cultura y tradición, se llevan a efecto varios concursos: saltañas potosinas, tocnillos, helados, thayas, chambergos, tawatawas, sopaypillas.

Concurso de confites, ponches. Comidas en la localidad La Puerta. Se otorgan premios especiales a los participantes.

COMIDAS Y BEBIDAS. ARTESANIAS.- Se puede observar en la localidad La Puerta, donde se lleva a efecto el concurso de comidas típicas, mucha cantidad de "vivanderas", agrupaciones e instituciones que preparan platos típicos. El "Ají de Achacana" es el plato típico de la época; aunque se ven otros platos deliciosos.

En la oportunidad se ven la venta de caña de azúcar, miel de caña, panecillos de trigo integral traídos desde la localidad de Betanzos.

Bebidas como la chicha de maíz y refrescos variados, helados de canela leche y chirimoya.

Venta de artesanías especialmente de cerámica de Don Diego, Chaquí, Puna. También se ven ruelas, chuas, señañas, etc.

En la puerta del templo, se acomodan los vendedores de velas, santos de yeso de San Bartolomé; ch'uspas con fotos del santo; cruces; rosarios, billetes de lotería, etc.

NOTA IMPORTANTE.- La relación anterior sobre la descripción de la Fiesta de los Chutillos, obedece a las características presentadas hace dos o tres años atrás, es una actualidad del presente y seguramente con el transcurso del tiempo aún se verán muchos cambios.

El año 1989, en la Segunda Reunión de Etnología, el suscrito hizo la ponencia con el título de "LOS CHUTILLOS UNA TRADICION POTOSINA".

Donde se encuentra la copia de los documentos y la investigación profunda en torno a esta fiesta tradicional.

SEPTIEMBRE 8

NOMBRE POPULAR DE LA FIESTA.- Fiesta de Guadalupe o Alacitas de Guadalupe

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia. Barrio de San Juan Bautista.

FECHA.- Inicio 1o de septiembre

TIEMPO QUE DURA.- 9 días. Culmina el 9 de Septiembre

FIESTA.- Fija

MOTIVO.- Rendir culto a la Virgen de Guadalupe.

BREVE DESCRIPCION DE LA IMAGEN.- Nuestra señora de Guadalupe, cuya imagen apareció milagrosamente en un cajón en la puerta de la iglesia. Fue pintada por el religioso Fray Diego de Ocaña.

El padre Ocaña, escribió en Potosí (1601) una comedia "Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros" que luego representa en Chuquisaca. También este sacerdote pinta la ima-

gen de la Santa, con el exclusivo objeto de renovar la devoción de la mencionada imagen en América.

De acuerdo a su propio testimonio pintó en 1.600 una para Potosí, otra para Chuquisaca en 1601.

La imagen de Potosí, se encuentra en la actualidad en la iglesia de San Juan Bautista.

Es una imagen pintada sobre tabla, policromada y dorada. Forma triangular.

BREVE DESCRIPCION DE LOS PREPARATIVOS DE LA FESTIVIDAD

DIA 1º de SEPTIEMBRE.- Barrio de San Juan Bautista, lugar de la fiesta. En la iglesia inicia el rezo de la novena a la virgen.

DIA 7 de SEPTIEMBRE.- En horas de la tarde, acompañados por una banda de músicos, los "pasantes", llevan a la iglesia en charolas de plata, velas, detentes, ceras y otras ofrendas donados por las personas "ródeadas".

Los "rodeos"; tres meses antes de la fiesta; por los "pasantes" (marido y mujer) ofreciendo "fruta fresca" a vecinos y de esta manera obtener ayuda sea de preparación de arcos, fuegos artificiales, ceras, etc. En la víspera la iglesia permanece abierta, el barrio se moviliza, hay una verbena popular con quema de fuegos artificiales, retretas, juegos populares, fogatas y venta de ponches, que une a la vecindad del barrio en Plaza España.

BREVE DESCRIPCION DEL DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA.- 8 de SEPTIEMBRE

Horas de la mañana, celebración de la Santa Misa: sale una procesión que recorre las calles del barrio, acompañado de músicos sacerdotes monaguillos, pasantes que llevan la "demanda" y los demás fieles

En cada esquina de las calles existe un pequeño altar adornado con tules, macetas, flores, imágenes religiosas. Es encendido un pequeño brasero para derramar el incienso, al paso de la procesión.

Luego, el "pasante" y sus acompañantes marchan a la casa de fiesta, para celebrar la "mesa de once" donde servirán fruta seca, bebidas y comida. pasan el día y noche farreando.

En la oportunidad de "nombrar" al nuevo "pasante" y brindarle atenciones más esmeradas.

BREVE DESCRIPCION COMO TERMINA LA FIESTA.- 9 de SEPTIEMBRE.- Continúa la Fiesta. En el transcurso el "cambiante" o "nuevo pasante", baila por delante la comparsa, por diferentes calles del barrio, que debe rematar en su domicilio, este acto se denomina "el déjame". La característica es llevar adornados los sombreros guirnalda de flores de papel.

Los "cambiantes" bailan cargados de aguayos donde llevan el dinero del "th'ipaku", que servirá de arranque como capital para los preparativos de la fiesta del próximo año.

FERIAS Y MERCADOS DE LA EPOCA.- Es tradicional la Feria de Alacitas en la Plaza España y calles aledañas. Se observan artesanías que traen cerámica de Don Diego, Betanzos, Chaqui, y de Cochabamba. Tiene las características de Las Alacitas de la ciudad en Pentecostés.

COMIDAS Y BEBIDAS TÍPICAS DE LA FECHA .- En ocasión se preparan las casas que rodean a la iglesia y Plaza España, para convertirlos en eventuales cantinas y pensiones.

Sirven chicha cochabambina, quivinchuña, ponches, helados, refrescos, cerveza.

Comidas: picantes variados, ch'ajchu, fricase, phataska uchu, ranga, sandwich de lechón, api con pasteles, pan de trigo con piel de caña traídos de Betanzos.

SEPTIEMBRE 24

NOMBRE DE LA FIESTA.- Virgen de la merced

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia

FECHA.- 24 de septiembre

BREVE DESCRIPCION DE LA IMAGEN.- Imagen exenta, tallada en madera y policromada, ojos de vidrio, pestañas y peluca. Tamaño natural en actitud de extender los brazos.

" En el año 1555 fue fundado el Templo de la Merced en Potosí- comienza diciendo el escritor Luis Subieta Sagárnaga- y con los donativos generosamente concedidos para el efecto por los opulentos mineros del Cerro Rico de Potosí. con gran solemnidad fue colocada en uno de los altares la hermosa imagen de María de las Mercedés, primorosamente hecha en el Cuzco, por un escultor indígena de aquella ciudad incaica. Esa imagen está ligada desde entonces íntimamente a la vida potosina, contándose de ella multitud de casos extraordinarios de que están plagados las crónicas del viejo Potosí. Particularmente en las contiendas civiles o en las luchas libertarias se ha hecho intervenir a esta imagen en pro de la buena causa, atribuyéndose el triunfo de las armas de la Patria, por lo que la veneración de los fieles fue en aumento a través del tiempo".

BREVE DESCRIPCION DE LOS PREPARATIVOS DE LA FIESTA.- Generalmente los miembros de la Cofradía de Nuestra Señora de la Merced, son los que se dedican a preparar la celebración de la fiesta.

Es iniciado con el rezo de la novena, y la velada a la Imagen en la víspera a la procesión, que generalmente se lo realiza el primer domingo del mes de octubre.

DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA. BREVE DESCRIPCION .- En el curso de la mañana, aproximadamente a las 10; es celebrada una misa de Acción de Gracias. Luego, sale

una solemne procesión, al que asisten muchos fieles, cofradías, autoridades eclesiásticas, civiles y políticas, con un marco musical de la Banda del Ejército Nacional, ya que esta Santa es la GENERALA DEL EJERCITO, y condecorada como "Benemérito de la Patria", por la Federación Departamental de Ex-combatientes de la Guerra del Chaco, y es la "Patrona del IV centenario de la fundación de Potosí". El atrio de la Iglesia es ornamentado por arcos de plata y flores, y los altares son levantados en las portadas de casas a lo largo de las calles por donde pasará la Procesión.

"Los potosinos antiguos, aquellos que recuerdan cómo eran las procesiones cuando ellos eran niños y jóvenes, tienen muchas cosas que decir al respecto". "En 1919 - cuentan las niñas asistíamos con vestidos blancos que el comercio importaba del exterior para esas ocasiones; las familias que vivían en las casas por donde pasaba la procesión de la Virgen de la Merced y del Carmen, invitaban a otras familias para que juntas, echen flores y canastillas de papel con mixtura desde los balcones adornados con gran gusto y después de la procesión era costumbre servir un té con masitas a todas las personas que habían sido invitadas.

LA VIRGEN DE LA MERCED.- "LA MAS RICA".- "Por devoción y agradecimiento a esta bella-imagen de imponente aspecto, muchos vecinos ricos sobre todo, en pasadas épocas, entregaron al templo joyas en oro y plata, piedras preciosas, que a la fecha se guardan en la bóveda subterránea del templo.

Entre las riquezas, hay un par de caravanas de plata con cuatro perlas grandes, cada una, además de una gargantilla de perlas finas, para cuatro vueltas, par de brazaletes con perlas finas y varios anillos.

Se conserva un escapulario con piedras preciosas como topacios, esmeraldas, amatistas, diamantes, perlas negras y otras cientos de perlas finas. Esta imagen tiene también un cinturón con cientos de perlas netas y un artístico medallón.

Un artístico escapulario de oro macizo, con topacio al centro y doce perlas alrededor, es otra de las joyas de gran valor, está prendida a una cadena de oro. Esta alhaja que sólo una vez al año es colocada en la mano de la Virgen.

La Corona de la Virgen es expresión auténtica de realeza, tiene una perla gigante y otra mediana. En la parte superior de la banda se elevan ocho hojas de oro; de cada hoja parte una banda ricamente adornada que se va encurvando hacia el centro para terminar en la parte superior de la corona donde se encuentra el mundo y una cruz de oro; esta es una obra del todo artístico que lleva una perla gigante en lo alto y otras dos perlas medianas colgadas en los laterales del símbolo cristiano. Toda esta magnificencia se exhibe en la preciosa escultura de la imagen de la Merced cuando sale en procesión cada año".

OCTUBRE 7

NOMBRE DE LA FIESTA.- Fiesta de la Virgen del Rosario

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia

FECHA QUE SE CELEBRA LA FIESTA.- 7 de Octubre

BREVE DESCRIPCION DE LA IMAGEN.- Es una imagen tallada en madera y estofada, de tamaño natural. En la mano izquierda sostiene la pequeña imagen del Niño Jesús. Lastimosamente se encuentra en la actualidad mutilada, especialmente los pliegues del vestido hermosamente brocateada. Según investigaciones parece ser de la mano del artista sevillano Jerónimo Hernández, y esta sirvió de base o modelo al indio Tito Yupanqui para esculpir la imagen de la Virgen de Copacabana.

BREVE DESCRIPCION DE LOS PREPARATIVOS Y VISPERAS DE LA FIESTA.- Los preparativos, se realizan en el Barrio de Santo Domingo, donde se venera a la Imagen del Rosario.

Los componentes de la Cofradía de la Virgen del Rosario, son los encargados de los preparativos, cumpliendo una serie de actos como ser el rezo de la novena, misas de fiesta, rezo del Rosario vespertino y sermones especializados en honor a la festividad.

En el día de la víspera, a las horas de la madrugada se lleva a cabo en el rezo del Rosario de la madrugada; a horas 6:30 misa de la madrugada, llamada también misa matinal y desde horas 14:00; inicia la velada hasta altas horas de la noche; el templo permanece abierta y es visitado por los fieles.

BREVE DESCRIPCION DEL DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA.- En la mañana es celebrada una Santa Misa con la concurrencia de los fieles a la Santa. A partir de horas 15:00, se inicia la Procesión con la asistencia de autoridades eclesíasticas, políticas, civiles, militares y pueblo en general, que parte del Templo de Santo Domingo, recorre las calles principales de la ciudad en medio de arcos de plata, flores y los altares preparados por los vecinos y devotos; luego del recorrido culmina en el Templo Dominico.

La imagen muestra la riqueza en oro y piedras preciosas, enmarcada en un gran arco de plata y anda argentífera.

Al paso de la procesión, la gente cristiana se asoma a los balcones y ventanas para de allí hechar papel picado, canastillas y flores al paso de la imagen.

HISTORIA, TRADICIONES Y LEYENDAS REFERIDAS A LAS IMAGENES DE LAS VIRGENES DEL ROSARIO Y LA MERCED

"A fines del siglo XVIII, cuando comenzó una franca rivalidad entre los feligreses de Potosí, los que habían dividido en dos bandos irreconocibles; el uno, el de la Virgen del Rosario, organizado bajo la consigna de ser leal a la Corona de España; y el otro con el bando opuesto, el de la Virgen de la Merced, con ideas de libertad y contra el dominio español.

Es muy interesante saber que en los años 1780 a 1810, la Cofradía del Santísimo Rosario, alcanzaba el número de 15.000 feligreses, todos ellos españoles y mestizos vascos. Mientras que la Cofradía de Nuestra Señora de la Merced, contaba con más de 20.000 cofrades, siendo la mayoría, criollos y otros vecinos del Perú.

Fue entonces en el segundo decenio del siglo XIX y gracias a la intervención del Gral. argentino Manuel Belgrano, cuando tuvo que desaparecer la odiosa rivalidad de dos Cofradías potosinas, para dar lugar a una amistad sincera y comunión de ideas, habiéndose con-

solidado esa fraternidad, al poder organizarse procesiones con las imágenes de la Merced y el Rosario, donde una y otra escultura podían juntarse en visita a sus respectivos templos".

"Don Julio Lucas Jaimes dice...La fiesta del Rosario era curiosísima, desde la víspera recorrian los "bailes e invenciones" mas grotescas y originales, al son de su música especial y de sus estandartes abigarrados con grifos y dragones.

Formaban en fila delante de la procesión los grupos de turcos con lujosos turbantes, los moros, los caballeros de punta en blanco, los heraldos delmáticos y trompetas, los reyes de armas con blasones, el inca y su séquito de curacas, caciques, ñustas y sacerdotizas del sol. Los "chunchos", salvajes con plumas, los "ccalas", indios con lujosos penachos, los "morenos", negros vestidos con colorines bailando al son del bombo y las carracas, los "ayarachis" con enormes plumeros, cajas y zampoñas y la mar de comparsas con caramillos, con harapas, con tamboras, con orquesta, danzando, realizando excentricidades y hasta indecencias, en medio de un gentío inmenso que sembraba de huesos, cáscaras y residuos de lo que devoraban andando, bailando y dirigiendo profundas zalemas a la Virgen".

NOVIEMBRE

NOMBRE POPULAR DE LA FIESTA.- Todos Santos

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia

FECHAS.- 31 de octubre, 1o. de noviembre, 2 y 3 del mismo mes

BREVE DESCRIPCION DE LOS PREPARATIVOS DE LA FIESTA.- Faltando aproximadamente un mes, los dolientes se afanan con los preparativos, especialmente los que perdieron un ser querido en el transcurso del año.

La familia del difunto, se moviliza en la preparación de lo necesario como tules, floreros, macetas, mesas, etc. Con ayuda de vecinos en casa del doliente se prepara abundante chicha, fruta seca, thanta wawas (turcus), bebidas alcohólicas, almacenamiento de alimentos para la preparación de comidas típicas.

Los dolientes caminan por calles invitando amistades a visitar la "tumba" que será "armado" para Todos Santos, se van vestidos de luto, las señoras de pollera son las más tradicionalistas, se cubren la cabeza con velo negro transparente.

Los familiares del difunto visitan las iglesias, hacen "anotar" misa para el Día de Los Difuntos.

Faltando una semana, en calles Héroes del Chaco y Chayanta, se ven puestos de venta de golosinas y ornamentaciones referentes a la fiesta.

VISPERAS DE LA FIESTA.- DIA 31 DE OCTUBRE.- Desde tempranas horas del día, los dolientes que perdieron en niño denominado en esa ocasión "angelito" y a conse-

cuencia es el "días de los angelitos", "arman" la "tumba", especialmente de color blanco, que significa la pureza, sin pecado original como muere un niño inocente.

Hasta el medio días el armado debe estar concluido, porque se cree que a esta hora llega el "angelito" a la tumba y se manifiesta de alguna manera, sea por el vuelo de una mosca o el fuerte viento circunstancial que apaga una vela, es el momento en que ofrecen saumerios con incienso, prenden velas y rezan para el descanso eterno del muerto.

Durante todo el día pasan recibiendo visitas, es de señalar este día es indicado para los niños que visitan las "tumbas", luego son premiados con "thanta wawas".

EN HORAS DE LA NOCHE. La casa del "mosoj" (difunto nuevo) (recién fallecido) existe mucho movimiento de familiares y vecinos, empiezan con el armado de la "tumba", que se prolonga hasta media noche.

BREVE DESCRIPCION DE LA TUMBA - Consiste en: una mesa grande, sobre la cual se colocan varios cajones, similar a la forma de gradas, cubierto con mantones negros, realizando una cubierta similar a un baldaquino, con cuatro columnas, fustes con espiras semejantes a las columnas salomónicas parecidos a las portadas de las iglesias de la época del barroco, cada espiral formada con tules. Hace suponer que en la época colonial los construían de madera tallada y dorada, similar a los altares o retablos barrocos del siglo XVIII.

El frontón es ornamentado con guirnaldas de papel negro o morado, colores que significan dolor.

En la zona central se coloca "el Santo Cristo" (imagen de Cristo crucificado que aún se conservan en Potosí, desde la época colonial y realmente muy valiosos y de excelente factura); en parte visible es colocado el retrato del difunto.

Lo interesante de la tumba, es imitar la construcción de una especie de "torre de Babel" o tal vez reeditar el sueño del Profeta José, que ve en el sueño una escalera dirigida al cielo; simplemente facilitar un camino desde la tierra hasta el cielo, con ayuda de las gradas; de esta forma es interesante ver para las tumbas fabrican escaleras de masa de pan, las que se ve una enorme "thanta wawa", por ser el más grande, personifica al "alma" que es el difunto, inclusive lleva en el pecho las iniciales del nombre y apellidos, la característica de que lleva una capucha negra, manera como son enterrados los muertos.

A diferencia de que la representación de los niños muertos, se los fabrica con alas similar a los ángeles del cielo.

En las demás gradas, se colocan los "turcos" o "thanta wawas", también en la mesa se sirven platos especiales que en vida gustaban al difunto, luego se acompañan recipientes con "fruta seca", panales, bebidas como chicha, agua, refrescos, etc.

Esto nos hace recuerdo, los ritos de culturas precolombinas en la que el muerto al momento de ser enterrado lo hacían junto a viandas y pertenencias, para un viaje largo.

Volviendo a la conclusión del "armado" de la "tumba", la parte inferior es adornada con flores y candeleros.

Frente a la "tumba" se tiende una alfombra, sobre la que se coloca una charola de plata, que servirá como depósito de las ofrendas.

DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA.- 1o. de NOVIEMBRE.- A las doce del medio día, empiezan los preparativos de "esperar" al "alma".

Se prenden velas, incienso, los familiares rezan y pretenden ver(según dice la manifestación del "alma" mediante alguna señal). Desde las 14:00 horas; vecinos, amigos y familiares empiezan con la visita a las "tumbas", que continúan hasta las 12:00 de la noche.

LA VISITA.- BREVE DESCRIPCION.- Las visitas lo realizan, parejas de esposos, o varias personas que forman grupos eventuales.

Entran a la casa del "mozojniyoj" (de la tumba nueva), se ponen a rezar frente a la "tumba"; ofrecen el rezo de "tres padrenuestros, tres Ave Marías y tres Glorias. con la jaculatoria siguiente": Estos tres Padrenuestros, tres Ave Marías y tres Glorias que hemos rezado para el Alma de tal persona, para que Dios le perdone sus pecados y lo tenga en su Santísimo Reino, por los siglos de los siglos Amén. El "Cura" eventual repite; Ave Maria Purísima; los fieles contestan Sin pecado concebida, tres veces consecutivas golpeándose el pecho; terminan dando un pésame a los dolientes que se encuentran sentados al lado de la "tumba".

Acto seguido, son invitados a tomar asiento, y son convidados platillo mas una copa de vino rodeado de fruta seca. En la ocasión también se acostumbra a servir "mistelas" bebidas de varios colores en una charola, de la misma forma suelen servir trago en los "toritos" de madera. No falta la chicha de maíz como complemento al agradecimiento de la visita y oraciones.

Al momento de abandonar la casa los visitantes, dejando las ofrendas en la charola; que consiste en colocar un centavo o una moneda que al final servirá de capital para celebrar una misa u otro gasto.

LA VISITA.- En el caso a los "angelitos" cuya "tumba" es casi exclusivamente para los niños, que no entran directamente, sino preguntan desde la puerta de ingreso; ¿Se lo rezaré?, si el doliente afirma con un "sí" los niños entran a la casa.

Es interesante ver a grupos de niños, caminar por las calles cargados de bolsas o sacos de harina "quintaleros".

---Recuerdo de Niño---Que el mayor del grupo era nombrado "cura" y los menores los "monaguillos".

Había disputas entre los grupos que se tapaban en las calles; no con sentido de maldad, sino mostrando la superioridad de alabanza y expresar qué grupo visitó a más tumbas y ganó más "turcos", o que el grupo sabía rezar mas cantidad de coros.

Los coros formados por niños son excepcionales y espontáneos. El "cura" tiene un pequeño cuaderno donde están anotados los coros y repite uno tras otro, como solista y es contestado por los "monaguillos" con un estribillo particular. De esta forma:

El "cura"

Diosninchej uraykamusian
Jatun cruspi chakatasqa
Noqanchejtaj suyasianchej
Juchanchejta pampachaspa

Nuestro Dios está bajando
clavado en una cruz grande
nosotros estamos esperando
enterrando nuestros pecados

LOS MONAGUILLOS contestan:

Alabado sea el Señor
Sacramento del Altar
Y la Virgen Concebida
sin pecado original

La música de los coros tiene una melodía especial, y las letras y contenidos son particulares, muchos de ellos en idioma nativo y con seguridad son rezagos de la difusión del cristianismo en la Colonia. Hecha una investigación, no encontré la mayor parte de los coros tradicionales en cancioneros de la iglesia actual, esto significa que se pudo conservar en forma de tradición oral.

DIA DE LOS DIFUNTOS.- 2 DE NOVIEMBRE.- Este día, aproximadamente desde las ocho de la mañana, empiezan a visitar las "tumbas". Alrededor de las dos de la tarde, la casa del doliente se encuentra lleno de visitas, y es el momento de empezar con la ceremonia de "levantar o desatar la tumba".

LA CEREMONIA DE DESATAR LA TUMBA.- Para esta oportunidad se nombra un "padrino" y una "madrina", que debe ser una pareja matrimonial. Este "nombramiento" se hace un día antes o en el mismo momento.

Se ordena que las puertas de la casa debe ser cerrada con llave y evitar interrupciones de la ceremonia.

Primeramente los dolientes para esta ocasión sirven un plato especial de acuerdo a las posibilidades económicas, pudiendo ser ají de achacana, de lentejas, picante de carne, etc. acompañado de chicha y otras bebidas alcohólicas.

Luego, empiezan a inciensar. "el padrino" toma el papel de "cura" hace rezar varias veces hasta el cansancio; seguidamente se procede a repartir entre los presentes las ofrendas de la "tumba"; el "padrino" es responsable de repartir en forma igual a todos, sin embargo el "padrino" es el beneficio pudiendo llevar la mejor parte y cantidad por el derecho que le corresponde.

Luego desatan la estructura de la "tumba", levantar utensilios y objetos, ordenando y dejando limpio, para este cometido trabajan todos en acción comunal. Queda en la mesa un manto tendido, el Santo Cristo, el retrato del difunto y dos candeleros, además de la charola con dineros de las ofrendas.

Este dinero es contado por "padrino", en vista de los visitantes gritando en voz alta la cantidad reunida. Este capital el "padrino" y la "madrina" llevan a su domicilio, devolviendo al siguiente día aumentando o redondeando la suma inicial.

Es el momento de abrir la puerta, los que desean se marchan. "Los padrinos" son objeto de esmerada atención, se les ofrece un yuru de chicha y una botella de trago, y debe invitar a los que se encuentran en la casa. Generalmente culmina en una borrachera.

ALMA KACHARPAYA-(DESPEDIDA DEL ALMA).-

3 de noviembre.- En horas de la tarde, vuelven los "padrinos" a la casa de los dolientes, con regalos que pueden ser desde una docena a un "fardo" de cerveza y abundante trago. Los "padrinos" mas su "comitiva" que integran parientes, amigos e invitados especiales además de una orquesta contratada.

Es interesante y curioso espectar el ingreso a la casa, en el portón principal llama la atención tronando petardos y cohetillos, ingresan mostrando los regalos con alarde, sea en charolas o simplemente cargando a la vista.

Los dolientes dan la bienvenida y reciben los regalos y recíprocamente compensan con un cántaro de chicha.

La orquesta se instala y empieza la fiesta. Los dolientes curiosamente para esta oportunidad, se cambian de ropa, es decir se sacan el luto y se visten de colores para bailar y alegrar. (Al día siguiente, deben vestir otra vez de luto). Pasan el día y la noche bailando y bebiendo, además haciendo bromas, se acostumbra a jugar con phasankalla (pipocaso tostado de maíz) y phisara (quinua cocida sin sal).

La explicación de este momento es el de hacer olvidar las penas y de esta manera evitar que no haya mas luto y desgracias en el hogar de los dolientes.

Al siguiente día, se acostumbra ir al cementerio llevando las flores de la tumba y celebración de misa en honor al difunto.

FERIAS Y MERCADOS.- Eventualmente se levanta una feria de venta de artículos propios de la festividad en calles "Héroes del Chaco" y "Chayanta", donde se avecinan reposteros y artesanos.

Los mercados se llenan de artículos para la preparación de platos y bebidas de la época.

COMIDAS Y BEBIDAS TIPICAS.- Ají de achacana, ají de lentejas, picante de pollo, picante de carne, api de almidón con "moqochinchis" (durazno secos" endulzados con empanizado o chancaca. Phisara (plato de quinua).

REPOSTERIA.- Panales, suspiros, másitas, cachitos, galletas, bizcochuelos, tortas, lo referente a la "fruta seca". Thanta wawas o "turcos".

BEBIDAS.- Chicha de maíz, mezclado con panales, singani, vino, trago.

ARTESANIAS.- Velas, cirios, guirnaldas de papel y plástico, florería, saltarines o volantes, y matracas, juguetes de la época especial para los niños.

Floreros, maceteros, cerámica, cruces de madera, metal, mueblería.

NOVIEMBRE 16

NOMBRE DE LA FIESTA.- Fiesta de San Cristóbal

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia. Barrio del mismo nombre

FECHA.- 16 de noviembre

BREVE DESCRIPCION DE LA IMAGEN.- Es una imagen trabajada en madera, policromada, que sostiene al Niño Jesús en la mano derecha apoyado al hombro, y con la otra mano sostiene la palmera, sobre una peana que representa el mar o río.

El tamaño tiene mas dimensiones que el natural, es venerado en la Iglesia de San Cristóbal ubicado en "cielo pata".

DEBERES DE LOS CARGOS.- Los "cargos", son también llamados "pasantes", que en este caso se ocupan los Sindicatos de Transportistas.

Sindicato de Transporte Pesado "16 de noviembre", Sindicato de Taxistas "1o. de mayo", Sindicato de Transportistas "Alonso de Ibañez".

Anualmente, los miembros de un Sindicato es la encargada de preparar la fiesta.

BREVE DESCRIPCION DE LOS PREPARATIVOS Y VISPERAS DE LA FIESTA.- Faltando varias semanas, los miembros del Sindicato se movilizan para esta celebración. Se prepara el Rezo de la Novena en Honor al Santo.

En la víspera, siempre de acuerdo al entusiasmo en los preparativos se hace la velada al Santo, suele llevarse a efecto una verbena en el atrio de la iglesia.

En la última temporada, se procede a bajar la imagen desde la zona alta donde se encuentra el templo de San Cristóbal, hasta la Iglesia de San Juan de Dios, y en la víspera se lleva a efecto la Velada al Santo a cargo de los choferes de los diferentes sindicatos.

También en el atrio se realiza la verbena, quema de fuegos artificiales y venta de ponches.

BREVE DESCRIPCION DEL DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA.- En horas de la mañana es celebrada una Misa de Gracias en el Templo de San Juan de Dios; luego parte la Santa procesión, cargando en andas la Imagen del Santo Patrono de los Transportistas. Acompaña el cura, sus monaguillos, la banda de música de la Guardia Nacional. Asisten a la procesión todos los miembros afiliados a los diferentes Sindicatos, además de sus esposas.

Recorren las calles principales de la ciudad y rematan en el mismo Templo. En horas de la tarde, los trabajadores del volante, se reúnen en sus sedes sindicales y farrean con derroche de alegría y bebidas tomando la condición de un sector privilegiado económicamente.

NOVIEMBRE 30

NOMBRE DE LA FIESTA.- San Andrés

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia

FECHA.- 30 de noviembre

BREVE DESCRIPCION DEL DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA.- Es una fiesta dedicada a los DIFUNTOS.

ES EL PASEO O ROMERIA AL CEMENTERIO.- Desde horas de la mañana, los dolientes que pāsaron el "MOSOJ" o "Nuevos" en Todo Santos; se trasladan al cementerio llevando flores, trago, chicha o rezar al pie del nicho de la persona fallecida. Semanas antes muchos se dedican al arreglo de lápidas, colocación de otras nuevas.

Todo el día es la Romería, con mucha concurrencia de la población, también se denomina Día de Paseo al Cementerio.

Familias íntegras se trasladan al panteón, y eventualmente para esa fecha; especialmente en Calle Chayanta son levantadas Carpas, cantinas, restaurantes donde expenden comidas típicas, bebidas especialmente chicha, trago y cerveza. En realidad hay mucho movimiento y mucha farra. Durante el día, hasta altas horas de la noche se dedican a esos menesteres acostumbradas muy arraigadas en la ciudad de Potosí.

DICIEMBRE 24-25

NOMBRE POPULAR DE LA FIESTA.- Navidad

SITIO.- Ciudad de Potosí-Bolivia

FECHA.- 24-25 de diciembre

BREVE DESCRIPCION DE LA VISPERA Y PREPARATIVOS DE LA FIESTA.- Días precedentes, las calles de la ciudad se viste de color y movimiento especialmente el comercio tiene un aspecto particular, con el arreglo de escaparates con artículos de la Navidad.

En los templos de barrios la preparación de pesebres, así mismo meses antes la preparación de la "Primera Comunión" por los catequistas, de los templos de San Martín, San Clemente y Catedral.

LA NOCHE BUENA.- 24 DE DICIEMBRE.- Ese día hasta altas horas de la noche existe un movimiento general de familias, dedicados a comprar regalos y otros artículos que servirán para la fiesta.

Cerca a la medianoche repican las campanas de iglesias de barrio, anunciando la Misa de Gallo.

Las familias en el hogar también preparan el pesebre o "nacimiento" sacando de las petacas y añejos baúles, los juguetes y las antiguas imágenes del Niño Dios, Reyes Magos, pastores y otras. Con ayuda de los niños los padres arreglan el arbolito de navidad.

Doce de la noche; se anuncia que nació el NIÑO DIOS, oportunidad para brindar, abrazos y deseos de felicidad a los miembros de la familia. Se pide prosperidad para el próximo año, brindis con vino o champán. Servicio de chocolate con buñuelos, tortas, bizcochuelos y otras golosinas.

Se sirven la tradicional picana, intercambian los regalos. Se prenden velas al "Niñito", se reza y el incienso, pidiendo su bendición. Luego más tarde se adora al NIÑO DIOS, al son de Villancicos y Wachiquis.

BREVE DESCRIPCION DEL DIA PRINCIPAL DE LA FIESTA.- Al amanecer día de Navidad, los chiquillos buscan los "obsequios" que les ha puesto el "Niñito" en los calzados, bajo el colchón u otro lugar oculto.

En horas de la mañana, se celebran las misas, es muy tradicional la Celebración de la Santa Misa en el templo de San Martín, donde se dan cita un buen número de fieles y que los niños y jóvenes reciben la "Primera Comuni3n".

Las calles inundadas de personas que reparten abrazos, desean felicidades por la Pascua de Navidad y prosperidad para el próximo año.

En horas posteriores continúan con la adoración al Niño Dios; grupos chiquillos visitan las casas donde hay un pesebre y son obsequiados con buñuelos y chocolate.

FERIAS Y MERCADOS DE LA FECHA.- Los mercados se inundan con artículos propios de la época, juguetes, flores, plantas como sauce llor3n, musgos, álamos, pinos, retoños de trigo, otras especies.

El mercado central. Uyuni y Vicuñas son los centros de abasto.

El mercado Gremial y Chuquimia, abasto de ropas y juguetes.

La Plazuela "San Agustín" se vuelve un minimercado, donde se llena de artesanos que llegan desde La Paz, trayendo adornos e imágenes importados del Perú. Los veleros y fabricantes de adornos son locales. Las vendedoras de plantas ornamentales llegan del campo.

Hace dos años se fundó una Feria de Artesanía Tradicional "Khapak Raymi" (Solsticio de Verano) por el Centro Cultural Potoquito de la ciudad de Potosí, que se lleva a cabo en la Plaza llamada de Triángulo Productivo, tiene una duración de 8 días, en la que llegan artesanos del interior del país y en forma especial artesanos locales. Esta feria se fundó con la intención de rescatar al artesano popular y sus trabajos e incentivar la artesanía, especialmente con motivos navideños.

Sin embargo con el paso del tiempo esta Feria es esperada con entusiasmo por la especialidad de venta del artesano productor al consumidor a precios muy rebajados.

ARTESANIAS.- La venta de artesanías es muy ponderable. Desde hace mucho tiempo, anticipado a esta fecha, el artesano local viene preparando sus obras. Los imagineros abundan con la fabricación de "Niñitos", Reyes Magos, vacas, burros, ovejas y otros animalitos de yeso policromados. Se arrastra desde la época colonial, la importación de imágenes del Perú, ciudad del Cuzco y otras ciudades del interior.

Se ven a los pequeños reflejos, zapatillas, y catrecitos de plata trabajos por hojalateros y plateros, candeleros, floreros, ropitas, coronitas, sillas talladas, etc.

No faltan los bombones, dulces, caramelos, tradición de pastillería que aún se conserva en esta ciudad.

La fabricación de velas de colores y formas variadas; adornos de telas, tejidos, guirnaldas de papel, arbolitos de madera y alambre, pesebres de diferente material. En esta oportunidad aparecen artesanos eventuales con la intención de ganar algunos bolivianos y pasar la fiesta de Navidad regularmente.

COMIDAS Y BEBIDAS TIPICAS.- Hacemos una descripción en el acápite de la Fiesta de Reyes.

LA IMPORTANCIA DE LA MUSICA EN EL MUNDO ANDINO

Ramiro Gutiérrez C.

1. INTRODUCCION

El presente avance de investigación sobre la música andina, intentará analizar en su contexto actual el papel y la importancia de la música en las sociedades andinas.

Cuando los españoles llegaron a la América encontraron una diversidad de grupos étnicos con organizaciones complejas diferentes de las del colonizador. En un principio la mentalidad del colonizador era desestructurar el mundo andino, para así imponer normas y pautas culturales civilizadas. Por su parte el indio frente a esta política desestructurante tuvo que ingeniárselas para lograr estrategias que le permitan sobrevivir como una unidad social, logrando adaptarse a la nueva realidad. Este proceso, sin embargo produjo cambios a todo nivel en la sociedad andina; por ejemplo el sistema religioso fue alterado gracias al proceso de extirpación de idolatrías, hecho que influyó a su vez en la música, por existir una relación muy estrecha entre estos dos sistemas. Este proceso de alineación y sobreadaptación, ocasionó también cambios en la música andina, pero esto no debe ser entendido como nuevo resultado, sino como una resistencia donde el indio ha logrado conservar su estructura musical y simbólica, sin que los nuevos elementos produzcan cambios de fondo.

Este proceso de sobreadaptación musical ocasionó cierta evolución musical, desde el punto de vista occidental, ya que de sistemas tradicionales simples, tritónicos y pentatónicos, se implementó un sistema heptatónico, sin que esto signifique también, que el indio interprete la música siguiendo una lógica occidental, sino más bien una utilización a su manera y conservando su lógica musical y simbólica.

Estos sistemas hasta la actualidad siguen existiendo, con una preponderancia del pentatonismo y el heptatonismo, mientras que el tritonismo está desapareciendo.

Con respecto a la estructura musical y el sentido de la música andina, hoy en día sigue coexistiendo y cumpliendo una función muy importante en todos los sistemas de la sociedad andina. La música se convierte así, en el lenguaje social más importante de los andinos, a través del cual el hombre andino entra en comunión con sus dioses y antepasados. También se constituye en el elemento de transición entre lo real y lo mítico, ya que el hombre andino a través de la música, el alcohol y la coca, entra en un estado de sacralización mística. En síntesis, la música andina es uno de los elementos más importantes dentro de la cultura espiritual, constituyéndose en un elemento que ayuda a la reafirmación de la identidad andina.

2. EL PAPEL DE LA MÚSICA DENTRO DEL CONTEXTO SOCIAL Y CULTURAL DE LOS ANDINO

La música andina es uno de los elementos más importantes para el desenvolvimiento de la comunidad. Desde el momento en que nace un niño se empieza a familiarizar con los sonidos de la naturaleza que posteriormente serán convertidos en música, que acompañará a todos los rituales y actos sociales y espirituales del hombre andino. Esta familiarización con la naturaleza se constituye en el principio ideológico andino que está implícito en la vida musical y será complementada con un aprendizaje empírico y una enseñanza por parte de los mayores.

Es decir la música es para el hombre andino parte de su naturaleza cósmica donde el viento se convierte en el instrumento para poder mediar entre el hombre y los dioses telúricos, esta mediación es la música que se convierte en el lenguaje más expresivo y complejo del mundo andino.

La música andina es interpretada generalmente en grupo conformado por comunarios, los cuales dependen unos de otros para poder interpretar melodías. Es decir dentro de la lógica musical andina el tocar en pares es un principio básico de complementariedad, que hace que unos y otros se necesiten posibilitando una producción y participación musical.

La dependencia mutua entre arca e ira nos recuerda el modelo del dualismo, donde la presencia de lo masculino y lo femenino tiene como resultado la fecundidad y la procreación. En el caso de la música parece suceder lo mismo; para la interpretación musical se requiere la presencia de dos elementos que al unirse posibilitan y reproducen códigos orales que posteriormente se convertirán en el instrumento mediador entre los hombres y los dioses andinos.

Partiendo de este principio básico de complementariedad y comunitarismo podemos afirmar que la música se convierte en uno de los principales identificadores de la identidad colectiva, es decir los indígenas pueden llegar a identificarse por una simple terminación o característica musical, tal como pasa en el arte textil, donde los colores y las figuras son elementos que identifican a un grupo social. En la música los matices, las dianas o un tema específico, son elementos que las comunidades utilizan para diferenciarse o para reconocerse unos a otros. Esta identificación también pueden aplicarse a nivel de los grupos mayores; por ejemplo, la medida utilizada para la zampoña, en el Norte de Potosí es la misma, o tiene un mismo ritmo más apresurado o ciertas características de choque que las diferencia de las zampoñas de Poopó o Tapacarí.

Estas características tienen que ser analizadas junto con las medidas de los instrumentos y otros elementos, para poder determinar las fronteras no sólo musicales de cada grupo étnico y sus fragmentos residuales. La diferencia se dará sin embargo, más al interior de los fragmentos étnicos, como es el caso de la tarkeada que tiene una diversidad de medidas que caracterizan a las diversas regiones aymaras y quechuas.

Ya entrando al contexto social de la música andina, debemos entender que la música es el elemento que acompaña al indio en su vida diaria, pero que toma más importancia en las festividades religiosas y actividades relacionadas con la productividad agrícola.

Hay que aclarar que la música va más allá de la simple recreación o expresión de una queja de amargura de los sufrimientos del indio, tal como lo expresa a principios de siglo Don Rigoberto Paredes, quién afirma que la música "en último término se reduce a ser una queja expresada con mucha amargura" (1), idea que será repetida en varias ocasiones por muchos investigadores. Por ejemplo El trabajo de Stovard realizado en el Norte de Potosí, quién dice que la música es una recreación "para olvidar algo de la dureza de la vida diaria" (2). Estas ideas simplistas de la música andina nos aleja de la complejidad y realidad de la música, ya que si analizamos la música desde una perspectiva interior, vemos que todo instrumento, al ser un elemento mediador entre el hombre y los dioses, tiene ciertos niveles de emotividad, donde el mismo acto, sea este religioso o festivo, el indio entra en estado de éxtasis frenético que posteriormente será festejado con toda su intensidad llegando al regocijo total. Como vemos la presencia de valoraciones de tristeza y felicidad no pueden ser de ninguna manera indicadores para identificar si la música andina es una especie de queja social, el análisis tiene que ir más allá, ya que como hemos visto anteriormente la música tiene entremezclados elementos de emotividad que de ninguna manera responde a una melancolía de la vida.

La música andina tiene una complejidad difícil de entender ya que su participación no sólo se limita al campo de lo religioso, lo agrícola o lo festivo, sino que está presente casi en todas las actividades de la comunidad, constituyéndose así como ya lo dijimos anteriormente, en uno de los identificadores más importantes de la identidad andina.

Sin embargo hay que cuidarse también de entender la música andina como un simple elemento ritual, donde no existe una complejidad técnica, por lo que la música andina se convierte en una simple expresión musical desde el punto de vista occidental. Si vemos los actuales estudios etnomusicológicos la estructura de la música andina, no es tan simple como muchos musicólogos creen, por ejemplo los sicuris ligeros del Perú se caracterizan por tener dentro de su estructura musical una combinación de tres voces distribuidas en octavas altas y bajas paralelas, logrando así una compleja armonización, donde cada voz tiene cierta manera de interpretación o entrechoque, logrando así concretar aspiraciones artísticas. Esto nos lleva a comprender la música andina no sólo desde un punto de vista ritual, sino artístico, cuidándonos de llegar a conclusiones apresuradas como la que vierte Freddy Bustillos, quién afirma que "es necesario que tengamos en cuenta que esa música es creado y desarrollado en sitios específicos y que la misma no es vista como arte, sino como componentes de ceremonias, fiestas, etc." (3). Un claro ejemplo son los sicuris de Italaque o Venta y Media, que van trascendiendo los marcos de la ritualidad, para entrar si se quiere, al campo de la complejidad y estética musical, convirtiéndose así el hombre andino en un artista por excelencia.

Para finalizar este subtítulo, quiero referirme al papel de la música andina dentro de la productividad agrícola. Este punto es el más delicado, puesto que para entender el papel de la música en los andes hay que destacar la relación estrecha que existe entre la religiosidad y la agropecuaria. Dentro de este contexto las fiestas andinas tienen mucha importancia, ya que como dice Roberto Fernández "tienen mucha relación con antiguas divinidades andinas que influyen en la agropecuaria" (4).

Esta triple articulación entre religiosidad, agropecuaria y fiestas, es lo más importante para entender el papel de la música en las sociedades andinas.

La sobreposición de ritos y fiestas católicas, sobre ritos propiciatorios y festividades en honor a antiguas deidades andinas, ha hecho que surja un nuevo ordenamiento de la religiosidad andina, que según Platt, es el producto de "un proceso constante de internalización de nuevos elementos externos, que son asimilados o vueltos a proyectar con nuevos significados" (5).

Este nuevo proceso de reordenamiento de la religiosidad andina a ocasionado una jerarquización del sistema de fiestas. Es así que en el altiplano andino boliviano encontramos fiestas importantes que se han generalizado. Entre las fiestas más importantes podemos citar la fiesta de la Cruz, Tata Santiago, Rosario, etc., fiestas católicas que coinciden con los acontecimientos más trascendentales de la vida agrícola y agropecuaria que se organizó en base a las épocas climatológicas más importantes, las épocas secas y de lluvia.

Sin embargo dentro de estas fiestas católicas podemos ver entremezclados ritos paganos con ritos católicos, que han sido reinterpretados a su manera por los andinos, logrando crear una estrategia de reproducción social y religiosa.

Dentro de este calendario agrícola religioso podemos ubicar el papel de la música tradicional, que se presenta en relación a las dos grandes épocas importantes de la producción agrícola, es decir la época seca o Awti Pacha y la época de lluvia o Jallupacha, el primero caracterizado por la relación con lo masculino y el segundo con lo femenino (6).

En la época de lluvias vemos una preponderancia de las pinquilladas, moseñadas, tarkeadas y otros instrumentos relacionados con la fertilidad, mientras que en la época seca podemos ver una preponderancia de los sicus entre los que se destacan las jula julas, las laquitas, las zampoñas, y otros. La lógica de interpretación musical se debe a que si un instrumento no se toca en su época, por ejemplo la pinquillada, que invoca a que se den las lluvias para garantizar la producción agrícola, no habrá buena cosecha por ausencia de las lluvias.

3. LA DIVERSIDAD MUSICAL ANDINA

El altiplano andino de Bolivia, es quizá una de las zonas más ricas en cuanto a la diversidad musical de todo el altiplano andino. Se caracteriza por tener una variedad de instrumentos aereófonos, que en su mayoría están acompañados por instrumentos membranófonos.

Los actuales estudios etnomusicológicos han intentado hacer una clasificación o generalización de dicha diversidad, logrando resultados favorables. En este nivel de las investigaciones, hay que destacar los trabajos pioneros de Max Peter Bauman, seguidos de las propuestas de Mauricio Mamani y Henry Stovard, quienes logran un acercamiento a la diversidad musical e instrumental del altiplano central.

A continuación presentaremos una primera clasificación que por supuesto es mínima, pero que nos puede dar una imagen de la diversidad musical e instrumental que con el tiempo está desapareciendo, por lo que urge realizar lo que se ha venido en hallar una antropología de urgencia.

ORGANOLOGIA (ZONA ANDINA)

CLASIFICACION:

- AEROFONOS:** Flautas de pan, flautas dulces, flautas con pico, flautas
traversas, flautas varias (trompetas, silbadores y
sopladores varios).
- MEMBRANOFONOS:** Instrumentos de ritmo y melodía
- CORDOFONOS:** Instrumentos con caja de resonancia
- IDIOFONOS:** Instrumentos de entrechoque, golpe, fricción y
sacudimiento

CATEGORIA	CLASIFICACION	INSTRUMENTOS	CARACTERISTICA
Aerófonos	Flauta de pan	Zampoña Kantu Sicuri de Italaque Sulika Sikuri Sicuri ligero Taquiles Sicuris Suri Sicuris Laquitas Pesque (sicura) Jacha Sicu Phusa (Chipaya)	Con percusión Flautas de diverso tipo y medida confeccionados de bambú, tocoro, cañahuaca, etc.
	Flautas dulces	Lichihuayo Huaykoli Choquela Quena-quena Mukululu Moqoni Aruani Chatre-puli Pusi pía Chuto-chutu (Chipaya) Phaqochi	Con percusión

CATEGORIA	CLASIFICACION	INSTRUMENTOS	CARACTERISTICA
	Flautas de pico	Chusu pinquillo o Charqueada Moseño Tarka Anata Acha hualata Waka pinquillo Kosko P'hakochi Ch'ajje Taks (Chipaya)	Con percusión
	Flautas varias	Pututu Thoti (Chipaya) Keko (Chipaya) Calarina Erke Caña Phulu	Trompetas rústicas fabricados de caña, cuerno, madera, etc. Silbadores sopladores y ocarinas
Membranó- fonos	Percusión	Wankara Bombo Tambor Caja Phutu wankara Hunu wankara Jatun tinya Wankar tinya	Instrumentos de percusión, tam- bores, cajas, bombos, etc., con membranas o parche de cuero a un lado o ambos lados
Cardófonos		Charangos Guitarrilla o Anzaldo Guitarrón	Instrumentos de cuerda con caja de resonancia
Ideófonos		Ch'ajchas Cascabeles Campanitas	Instrumentos de entre choque, golpe, fricción o sacudimiento

4. LA MUSICA ANDINA EN LA ACTUALIDAD

Como hemos visto en el cuadro anterior la música andina conserva una diversidad de instrumentos y danzas que están relacionadas con todo el universo social y cultural de las comunidades andinas. Sin embargo esta complejidad musical es el resultado de todo un proceso de sobreadaptación y dinámica social, donde el hombre andino ha logrado conservar en esencia una estructura musical y simbólica que hace que se constituya en uno de los elementos más significativos de la cultura andina.

Esta sobreadaptación nos lleva a analizar la dinámica cultural en términos de alienación, donde el impacto de la música occidental esta influyendo hoy más que nunca en la estructura y lógica musical andina.

El proceso de cambio hoy en día es rápido; la música andina en la actualidad está perdiendo mucho de su significado. Se esta dando un proceso de alienación donde algunos instrumentos y melodías folklóricas están marginando a otras, tal el caso del moseño o el sicuri, instrumentos que gustan más a la juventud y que por lo tanto su uso se está generalizando; es decir estos instrumentos ya no son interpretados sólo en su época, tropas de moseños o sicuris son contratados para animar cualquier fiesta, rompiendo toda lógica funcional de la música andina, hecho que ocasiona que algunos instrumentos que han logrado sobrevivir hay en día están desapareciendo, tal el caso del k'osko o los pinquillos curvos o charkeada.

Este proceso de alineación musical no nos lleva al surgimiento de un nuevo sistema musical, tal como lo propone Bauman, sino más bien nos lleva a la total extinción de instrumentos y danzas musicales, tal como nos demuestra la realidad. Sin embargo el término de "música aculturada" propuesto por Bauman podría aplicarse al caso de los instrumentos de bronce o bandas folklóricas que sí son el resultado de dos sistemas musicales. El término de "música aculturada", nos acerca más a un proceso folklórico que a una antropología de la música, limitando nuestro marco de análisis a un mero hecho de simbiosis y no de coexistencia. Sin embargo queda mucho por investigar y poner a prueba modelos o teorías, por lo que esta reflexión sólo intenta cuestionar los actuales trabajos etnomusicológicos realizados en los andes bolivianos.

5. CONCLUSIONES

En la actualidad las diversas nacionalidades que habitan el altiplano andino están experimentando transformaciones rápidas a nivel fundamentalmente de la cultura espiritual. Es así que la música andina está tendiendo hacia una folklorización o una total extinción de pautas y normas culturales que constituyen el cimiento de la ideología andina. Es por esto, que es prioritario realizar lo que se ha venido a denominar una antropología de urgencia, dedicada a rescatar y dinamizar la música nativa. Es decir no tiene que estar destinada a sólo el rescate musical, para su posterior archivo en los centros de documentación, sino que fundamentalmente la antropología de la música tiene que plantear un discurso de tipo aplicado donde el andino logre la continuidad de su dinámica cultural.

6. NOTAS

- (1) PAREDES, M. Rigoberto, *El arte de la altiplanicie*, p. 63
- (2) STOVARD, Henry, *Primeros datos sobre la música*, p. 82
- (3) BUSTILLOS, Freddy, *Dos sistemas musicales en nuestro folklore*, p. 15
- (4) FERNANDEZ E., Roberto, *Fiestas tradicionales aymaras*, p.97
- (5) PLATT, Tristan, *Apuntes de clases en la FLACSO 1990*
- (6) Para profundizar el tema del calendario agrícola, remitirse fundamentalmente a los trabajos de Mamani 1987, al de Roberto Santos 1987 y a los trabajos realizados por Hans Den Verge.

7. BIBLIOGRAFIA

BAUMAN, Max Peter, *Música andina de Bolivia*. Portales, Cochabamba 1980.

BAUMAN, Max Peter, "La aculturación y el concepto de grupos musicales en las zonas rurales y urbanas de los andes de Bolivia" en: *Boletín Andino de Música*, No. 1 Portales, Cochabamba. 1984.

BUSTILLOS, Freddy, "Dos sistemas musicales en nuestro folklore" en: Serie de Documentos de trabajo No. 2 MUSEF, La Paz. 1987.

FERNANDEZ, Roberto, "Fiestas tradicionales aymaras" en: *Anales de la Reunión Anual de Etnología* No. 1, MUSEF, La Paz. 1987.

STOVARD, Henry, "Primeros datos sobre la música campesina del Norte de Potosí" en: *Anales de la Reunión Anual de Etnología* No. 1 MUSEF, La Paz. 1987.

PAREDES, M. Rigoberto, *El arte en la altiplanicie*. Tall. Tip. Gamarra, La Paz, 1913.

EL MUNDU MALLKU

Filemón Quispe Yucra

DE LA INVESTIGACION

En Bolivia existen diferentes manifestaciones musicales autóctonas, su carácter y gesto propio abedecen a la región geográfica al que pertenecen y el período de ejecución responde a la función ritual que cumple cada instrumento nativo.

De esas manifestaciones autóctonas varias son conocidas, el resto lamentablemente sigue oculto y corre el riesgo de ser modificado o reemplazado por otras expresiones musicales ajenas a dicha cultura sin quedar de ellas un huella palpable como testimonio de su autenticidad.

Al sur del Departamento de Potosí, en los alrededores del salar de Uyuni, ya casi llegando al final del largo camino que recorre la tarka, existe un instrumento ritual llamado "anata", su música a pesar de correr diversos riesgos de distorsión permanece intacto.¹

JUSTIFICACION DE LA INVESTIGACION

La anata² es un lenguaje musical autóctona oculto y desconocido, milenario en la creatividad de huayños. Los ejecutantes de la anata en esa región, no elaboran su instrumento, debido a la carencia de material prima del que esta hecha la anata. Artesanos del Dpto. Oruro se encargan de proveer instrumentos a toda esa región, dichos artesanos debido a diversos factores llevan muy pocas anatas y a un precio mayor, en consecuencia existe escasez de anatas en los alrededores del salar de Uyuni.

Hombres y mujeres jóvenes de esa región, frente a la escasez de recursos económicos y en busca de una vida mejor, abandonan su tierra natal y esa inmigración es cada vez más frecuente hacia el oriente boliviano o a los países de Argentina o Chile. Algunos de ellos se olvidan de su pueblo, otros vuelven sin haber perdido su identidad cultural, pero otros lamentablemente lo han perdido.

¹ El camino de la "tarka" es el nombre de una tesis ya en camino que es producto de dos años de investigación de la anata en los alrededores del salar de Uyuni. En este Encuentro Anual de Etnología presento parte de esa investigación bajo el título de "Mundu mallku".

² ANATA: Instrumento nativo.

Debido a los factores ya expuestos, la anata instrumento nativo de esa región corre el riesgo de ser modificada con elementos musicales ajenos a dicha región.

CUENTO DEL MUNDU MALLKU³

RECOPIADOR
INFORMATE I
INFORMATE II

: Filemón Quispe
* Sr. Condori
- Esposa del Sr. Condori

Un miércoles de carnaval del presente año, cuando llegó el momento de despedir al mundu mallku en la comunidad de Santiago. El Sr. Condori, natural de la comunidad de Agencha tocaba su tambor, el mundu mallku se inclinaba más y más, en ese momento yo le dije al Sr. Condori:

: Cuéntame otra vez, del mundu mallku cuéntame otra vez.

* Así es: Este mundu han traído, en aquella falda ⁴ ese, una persona, no había esperado a este mundu, se había ido a las llamas ⁵.

- En ese castigo había llegado, dí pues.
* Cuando no había esperado a este mundu, cuando no había esperado al mundu, había hechado con llave su casa y se había ido; cuando se había ido, cuando se había ido, el mundu había bajado por aquella falda, por delante de sus llamas hacia el había venido, por no haber esperado; ahora le había castigado.

- En sus lágrimas de ese mundu había llegado, ⁶ dí pues.

* Y ahora así es, ese, ese mundu, por lo que a pasado, así es ahora, ahora ese mundu a ese su hijo, su ch'uspa, su ch'uspita le había salvado. ⁷

: ya

* Así es... "Cómo estas hijo?" le había dicho ahora, "por qué no me esperas?" "hijo, por qué no me esperas, por qué no?"

- "Tenías que esperarme" le había dicho, dí pues.

3 MUNDU MALLKU: Para el campesino de esa región, el mundu es el símbolo de todo, riqueza, pobreza, desgracia, encanto, cosecha, lluvia, buen año, mal año, ganadería, hasta la vida misma depende del mundu.

4 Señalando a un cerro.

5 A pastear las llamas.

6 Las lágrimas que virtió el mundu al encontrar la casa vacía, como castigo cayó sobre esa persona que no esperó al mundu.

7 Esa persona al verse sorprendida por la presencia del mundu, y ver en peligro su vida, le regaló la ch'uspa al mundu, por lo cual, el mundu le perdonó la vida.

- "Por qué no me esperas en la casa, de todas maneras, de aquí voy a llevar paqoma⁸ hé dicho, de todas maneras del Norte⁹ voy a llevar paqoma" ¹⁰, ese año la paqoma había alzado.
- : Qué paqoma había alzado?, que paqoma había alzado?.
- Paqoma había alzado a una, a una persona, a su mula y=a su gente, ese año ha muerto gente, con su gente ha muerto, ese año un martes de carnaval, para siempre ha muerto. Ahora por lo que a pasado así, todos tenemos que esperar al mundu hijo.
- : Qué es el mundu?, que es el mundu?.
- El mundu mallku es sach'a, sach'a es
- : Qué es el mundu?
- Ese mundu es sach'a, sach'a.
- : ¿Que es sach'a?
- Sach'a es lo que pasamos alferés ¹¹, ese es, nos pasamos alferés con toda fe ese es. Ahora una persona está pasando y hacemos parar la sach'a, ahora a ese sach'a a otro se lo vamos a pasar, y ese otro vá hacer para también la sach'a, eso es, gracias.

Horas antes me había contado el mismo cuento pero no registré por que no estaba con mi grabadora.

CONSTRUCCION DEL MUNDU

Un jueves de comadres todas las poblaciones de los alrededores del Salar de Uyuni salen a sus chacras a recoger flores y verdes para la construcción del mundu, esta actividad se llama "T'IKA Q'OWAY".

El recoger y juntar flores para el mundu se prolonga hasta tempranas horas de un sábado de carnaval.

⁸ **PAQOMA** : Dentro de la chacra consiste en sacar un producto de chacra ajena con o sin autorización del dueño, solo durante los días del carnaval.

En lo musical consiste en que un pueblo toque el huayño de otro pueblo durante los días del carnaval.

⁹ Es decir, de un pueblo del norte va apoderarse de otra persona que haya incurrido en el error de no esperar al mundu. Como se ve, en lo que sigue del relato, la vida de muchas personas dependen del mundu.

¹⁰ El informante habla en representación del mundu.

¹¹ Es necesario investigar más a fondo acerca de lo que es la sach'a, por ahora, se entiende como las ofrendas que brinda el alféres al mundu.

Un sábado de carnaval el mundu es construido bajo estrictas ceremonias rituales que consiste en lanzar discursos empleando palabras propias del rito y ancestro, sacrificio de animales, q'oas pidiendo al mundu buen año, de lluvia, fertilidad y una vida sana.

El esqueleto del mundu consiste en juntar varias maderas de kactus trabajadas en la misma región, y luego cubiertas con verdes de quinua, papa, cebada, maíz, haba, etc. adornada con lindas flores y finalmente plantada en la pachamama que es el momento en que se dá la orden de empezar a tocar la música ritual con la anata que se prolonga por 5 días.

DESPÉDIDA DEL MUNDU

El día miércoles de carnaval por la tarde se lleva a efecto la despedida del mundu, bajo estrictas ceremonias rituales y consiste en hacer caer poco a poco al mundu. Una vez caído al suelo, se recoge los verdes, flores y es trasladado a un lugar de costumbre y rito. Y en ese momento es cuando calla la tarkeada y será hasta el próximo año cuando el mundu vuelva a ser planteada.

¿FOLKLORE, FOLKLORE, FOLKLORE?

Edgar F. Rodríguez Sánchez

El uso corriente de esta palabra para señalar a las manifestaciones espirituales, materiales y demás logros de los pueblos, que somos ya clasificados o más bien discriminados como los pueblos "atrasados" de América, África, Asia, Oceanía y por ende nuestras nacionalidades: Quechuas, Aymaras, Guaraníes, Sirionos, etc. También dentro de esta forma de discriminar se da en las clases populares, es decir, lo que comúnmente se conoce o es clasificada como clases BAJAS tanto en la metrópolis europea como en las de Norteamérica, mas que un contenido científico, junto a otras como campesino, indio; etc. pero el caso concreto de Folklore o folklórico, tiene una connotación peyorativa, marginante y de clase que niega terminantemente toda la evolución histórica de la humanidad desde su aparición sobre el planeta tierra.

Toda esta discusión y análisis, sobre el significado y el alcance del término "Folklore" se torna inútil si no definimos claramente que significa "Cultura" y esta la podemos definir solamente dentro del contexto de la evolución del hombre del cual nuestras nacionalidades forman parte.

El hombre primitivo, al descubrir los primeros instrumentos que permitieron facilitar su supervivencia hizo grandes logros culturales y materiales. Estos fueron desarrollándose al tiempo que se perfeccionaban, entre tanto la sociedad se desarrollaba en distintos aspectos sociales de organización; dando origen progresivamente a una cantidad enorme de bienes materiales. El simple palo del hombre primitivo que le servía para obtener frutos de los árboles, fue ampliamente superado por el azadón que le permitió labrar la tierra con mayor facilidad, y este también fue superado por el tractor moderno que facilita extraordinariamente el trabajo agrícola. En distintos momentos estos instrumentos y otros propios de cada cultura constituyeron grandes logros culturales.

Después de la aparición de logros culturales materiales instrumentos de caza, labranza, vivienda, vestido, etc. que son propios de la sobrevivencia, hace su aparición la cultura espiritual: Música, Danza, Artesanía, Letras, etc.; que si bien al comienzo estuvieron directamente vinculados a la producción progresivamente se fueron apartando de ella conforme se hacía más compleja la división social del trabajo.

Esto es válido para las sociedades de los cinco continentes. Entonces, se puede llegar a la conclusión de que las sociedades independientemente de su ubicación geográfica, producen bienes materiales y bienes espirituales que van a constituir logros de esos pueblos y naciones.

Bien, una cosa queda muy claro, de que ningún modo el desarrollo de estos pueblos ha sido homogéneo; todo lo contrario una de las características y particularidades de la historia es justamente la desigualdad y lo singular de cada pueblo. Esto quiere decir que de acuerdo a su ubicación geográfica y desarrollo social determinadas sociedades se desarrollaron más rápidamente que otras por lo que sus logros en algunos casos son mayores y obviamente diferentes.

Esto nos hace ver que el desarrollo en América, África, Oceanía no tienen porque ir al mismo ritmo que otras culturas la nuestra tiene su propio ritmo, en un momento estuvimos rezagadas en relación a las sociedades europeas no porque nuestras naciones fueran "Holgazanes" o faltos de iniciativa como nos quieren hacer creer, y a esto tenemos respuestas con el testimonio de nuestros antepasados en cuanto a ingenio, creatividad, sacrificio, organización esto lo podemos comprobar con los 500 años de resistencia cultural. Sino que la ubicación geográfica y su estructura social no permitían un mayor desarrollo de la sociedad en su conjunto.

Bueno y qué sucedió con la conquista? aquí es donde se genera el mayor problema para los "folklorólogos". La conquista produce el encuentro de dos tipos de sociedades completamente distintas en todo aspecto, separadas ambas por miles de años de desarrollo, para el caso de los pueblos de América las culturas andinas, notamos una diferencia abismal de logros culturales. El pie humano compete con la rueda; el arco la flecha y la lanza con la escopeta y el cañón; la "tajilla" con el arado, las embarcaciones a remo con los barcos a vela, las sociedades americanas, que salían de la edad de piedra e ingresaban a la edad de los metales, se encontró frente a la sociedad europea que entraba a la época del maquinismo y trae consigo adelantos y también vicios.

Sin embargo ambas sociedades llegan al encuentro con todos sus logros culturales.

Europa somete a América; el proceso de usurpación de bienes y la imposición de una cultura extraña y se comienza a producir una combinación progresiva en todo el orden, pese a que en nuestras culturas andinas su fortaleza permite mantener la esencia de sus logros; sociales como los Ayllus que existen hasta nuestros días, materiales, espirituales como la danza y la música que son ancestrales sin embargo se producen combinaciones tanto de orden social como cultural. El primer híbrido que aparece es el racional: el mestizo y así tanto en lo social, económico, político y cultural se produce una bifurcación de ambas culturas pero esto no significa que se haya dado un nuevo tipo de sociedad; sino que el afán es exterminar a los nativos y con ellos su cultura y como si esto fuera poco se apropiaron por la fuerza de toda riqueza cuanto vean pues con los conquistadores vienen las clases dominantes, las que hasta nuestros días permanecen. Estos al comienzo reciben la colaboración forzada de las clases dominantes INCAS quienes mantienen sojuzgadas a la gran mayoría del tawantinsuyo.

Los invasores traen su ideología y buscan imponer su cultura en nuestro continente, pero no logra extirpar la cultura que ya existía hasta entonces, para hacer una diferenciación los llamados conquistadores traerán lo que se considera hasta hoy la cultura "oficial" y negarán absolutamente tal categoría a los logros culturales del pueblo Americano y las culturas Andinas que son oprimidas y explotadas.

Desde entonces de habrá producido la separación clasista de lo que significa CULTURA para las clases dominantes. Sin embargo como la cultura de los pueblos ahora oprimidos no desaparecía, y no se podía negar su existencia, surge la solución para ellos y se acuñó el siglo pasado el término 'FOLKLORE' por un inglés siempre caracterizando y diferenciando d la "cultura oficial". A partir de allí este término va a generalizarse.

Si "folklore" entonces tiene un contenido clasista, de dominación, de explotación que niega la categoría "CULTURA" a los logros obtenidos por las sociedades americanas, entonces tenemos que concluir señalando que este famoso término, no es en absoluto científico, sino que tiene más bien un contenido ideológico impuesto por las clases dominantes y de las que muchos son y se han hecho cómplices al aceptarla como acepción válida, de allí que se clasifica hasta en forma de burla: de política seria y política folklórica o como en europa, que incluso artistas a título de difundir expresiones artísticas de las culturas quechuas y aymaras; son objeto de discriminación, y más claro no puede ser los titulares de grandes periódicos donde lo anuncian al indio con su folklore, mientras sí otro artista europeizado presenta una obra o alguna expresión artística es aporte al arte y la cultura; este aspecto sería también objeto de otro análisis y estudio.

Nuestra terca manera o voluntad de llamar a los logros materiales y espirituales de los pueblos quechuas y aymaras del altiplano como "cultura" se funda pues entonces porque nos identificamos profundamente con la herencia cultural de nuestros antepasados que hoy en día es marginado y explotado por las potencias imperialistas, pues nosotros tenemos que mantener la vigencia y el desarrollo histórico de nuestros logros a pesar de la hegemonía económica del mundo por el capitalismo.

De allí nuestro rechazo a la utilización del término "folklore" porque estoy convencido que la cultura de los pueblos quechua y aymara y de los pueblos americanos en general deben formar parte de la cultura universal sin ninguna discriminación, puesto que nuestros antepasados tienen mucho que aportar y aportaron tanto en la tecnología como en la música, danza y demás áreas culturales, pero para que esto se concrete la lucha de las naciones mayoritarias tiene que ser hasta vencer a las clases dominantes mientras tanto nuestra cultura, en sus expresiones artísticas como la danza, la música, el canto y otras expresiones serán el eje que nos une y el arma para seguir resistiendo y luchando hasta conseguir nuestro objetivo de una auténtica liberación por la cultura y el saber, lo que no significa rechazar el desarrollo logrado por la sociedad actual sino más bien integrarnos a ella con nuestros aportes.

Una vez más que aquellos que consciente o inconscientemente utilizan el término "folklore" se hacen cómplices de nuestra propia dominación.