

TERRITORIO INDIGENA SIRIONÓ



PROYECTO
RESERVA
FAUNÍSTICA

PUERTO
NUEVA
ISABEL

IBIATO

CASARABE

VILLA
SANZER

REUNION ANUAL DE ETNOLOGIA 1993

NACIONES Y PUEBLOS ORIGINARIOS, ECOLOGIA Y MEDIO AMBIENTE

Tom 1

SERGE: Anales de la Reunión Anual de Etnología
MUSEO NACIONAL DE ETNOGRAFIA Y FOLKLORE

SEMINARIO I ANTROPOLOGIA HISTORICA



EL ESTADO DESPOTICO DE TIWANAKU (UN ANALISIS POLITICO, ECONOMICO Y SOCIAL)

José Huidobro Bellido
Trabajo dedicado a la memoria de mi catedrático y amigo,
Dr. Jorge Sánchez Farfán.

El tener que analizar a una institución que existió miles de años atrás y que no dejó restos físicos para su estudio, constituye una empresa por demás difícil. Sin embargo los restos de cultura material dejados por tan magna civilización nos permiten avisorar la existencia de un Estado despótico que se desarrolló entre sus estadios urbano e imperial.

El presente artículo tratará de demostrar lo afirmado en el título, para lo cual hemos acumulado una variada y rica secuencia de elementos que nos servirán de base y sustento para justificar la existencia de un poderoso Estado con características despóticas que rigió los destinos de Tiwanaku siglos antes de nuestra era.

¿QUE ES UN ESTADO?

El estado es una compleja articulación de aparatos coercitivos, ideológicos y técnico-administrativos, que funciona como un instrumento adecuado históricamente a la dominación de clase, producto de un determinado desarrollo de las fuerzas productivas. Surge en un complejo proceso al producirse un excedente económico que es apropiado por una determinada clase social, dando nacimiento a una dicotomía de clases sociales y finalmente el Estado.

El Estado tiene como función esencial mantener y reproducir las condiciones imperantes, puesto que sus aparatos son una poderosa fuerza, que, sumado al poder económico de la clase dominante, da origen al poder político que es la suma de los poderes de la sociedad. Todo Estado es en esencia dictadura y democracia a la vez, dictadura contra las clases dominadas y democracia para las clases dominantes. Ahora, al respecto hay que dilucidar que tipo de modelo arqueológico usaremos para determinar el surgimiento del Estado de Tiwanaku.

Investigadores de toda talla han propuesto un sinúmero de modelos para explicar la aparición del Estado en sociedades antiguas. Podemos citar el modelo demográfico donde se afirma que los recursos naturales no estaban homogéneamente distribuidos, siendo así que las tierras más ricas estaban concentradas en un solo lugar.

Las comunidades de economía autosuficiente se concentraban alrededor de las mismas y en la medida en la que iban creciendo demográficamente empezaron a tener conflictos. De esta manera unas sociedades iban conquistando a otras y así fueron surgiendo sociedades más complejas para finalmente surgir el Estado.

Un otro modelo es el conocido como el de la teoría de la localidad central, donde se propone que el movimiento de bienes de un área a otra creaba módulos especializados que eran localidades centrales con territorio circundante que ofrecía bienes y servicios. Los módulos más importantes se iban convirtiendo en unidades estatales como ser ciudades-estado que prestaban servicios a varias aldeas.

Otro modelo conocido es el de la distribución o redistribución, donde se plantea que sociedades aldeanas se cooperaban unas a otras a nivel productivo, creando necesariamente un centro de distribución a nivel de especialidades, para posteriormente nacer una entidad que centralizara los excedentes de producción y de estas entidades a su vez nacieron las primeras ciudades. Este modelo tiene como principales sustentadores a Katz (1972), Polanyi (1976) y Mansanilla (1990).

Conviene pues leer a cada uno de los citados. Un modelo planteado ultimamente es el sugerido por el etnoarqueólogo Carlos Ponce Sanginés, quien sostiene la existencia de modelo integrador, donde los estados gracias a su voluntad integradora se expandían aprovechando los recursos de diversas zonas ecológicas (Ponce 1992:26). Existen otros modelos como el de la verticalidad (Murra 1975) y el de las caravanas de pastores (Browman 1984, 1985), pero hablar de todos ellos sería largo, ya que los mismos son conocidos por todos los estudiosos del pasado preinvasión.

Nosotros por nuestra parte nos inclinamos por el **modelo hidráulico**, donde las sociedades antiguas requerían de un gobierno centralizado para administrar el agua de riego y las tierras cultivables. Es decir que el descubrimiento del riego artificial originó la aparición de excedentes económicos, los cuales a su vez originaron la aparición de la ciudad y finalmente del Estado. Consideramos padres de este modelo a los inmortales Julian Stewar (1955) y Karl Wittfogel (1966).

Sin embargo, dos grandes pensadores, Emilio Choy (s/f:9) y Luis G. Lumbreras (1974: 58-59), se opusieron frontalmente al pensamiento de Wittfogel. Consideramos que Choy y Lumbreras, ambos marxistas ortodoxos, no captaron bien el mensaje de Wittfogel, debido a que la escuela multievolucionista es la que de manera más completa interpretó el pasado.

Indudablemente es necesario reafirmar que en el desarrollo humano existieron diversidad de líneas de evolución y no sólo una como pretende afirmar el marxismo unilineal. Sino, ¿cómo se explica la diferencia entre la línea oriental y la línea occidental?. Lumbreras mismo trató de

contestarse esa pregunta afirmando que esos procesos eran diferentes, pero sin decir el porqué de esas diferencias (Lumbreras 1974:59).

En fin, nosotros apoyamos y seguimos el modelo hidráulico, a pesar de que no hace mucho tiempo también fuimos combatidos por arqueólogos como José Estevez, quien decía a la letra: "El peruano Huidobro (1981) acopla esta tendencia en forma directa a la cultura tiwanacota, señalando que la aparición de la ingeniería hidráulica (revolución hidráulica) dió en la cultura altiplánica como resultante el surgimiento del Estado. Con esta teoría, ya preconcebida, busca por doquier restos arquitectónicos u otros de carácter hidráulico; es decir comienza la investigación con los resultados en la mano. Aquí se observa la tendencia mecánica donde la causa (revolución hidráulica) da como efecto la aparición del estado" (Estevez 1986:5).

Apoyamos al modelo hidráulico pero respetamos a todos los investigadores que apoyan otros modelos arqueológicos. ¿Qué es pues un Estado?. Nosotros hemos tratado de contestar esta interrogante; sin embargo, la teoría del Estado será un tema que apasionará por mucho tiempo más.

¿COMO APARECE EL ESTADO?

El cientista que pretenda estudiar al estado, no tiene solamente que conocer los fundamentos jurídicos del Estado, sino al Estado como tal, esto es, al Estado en movimiento. Tiene que conocer al Estado como un ingeniero conoce una máquina. Cuanto más antiguo sea el estado, tanto más deberá conocerse su historia, sino quiere hacerse sólo una política de circunstancias.

Pues bien, antes y ahora, el Estado es una forma de poder, del poder institucionalizado, o sea la institución en que se encuentra o encarna el poder en determinadas situaciones. Sin embargo ello podría llevarnos a algún tipo de confusión. ¿Se puede llamar Estado a cualquier orden político, supuesto que en todas las sociedades hay algún poder de algún modo institucionalizado?

Por ello resulta imperioso realizar una diferenciación precisa entre el Estado y otras formas de poder como las establecidas entre los australianos, los pigmeos o los Yamana de la Tierra del Fuego. Los conceptos de poder no estatales constituyen una autoridad superior a la simple familia, que no es tampoco un puro predominio de los más fuertes, sino una situación de derecho plenamente ordenada y regulada. Una autoridad política con economía de autosuficiencia.

El Estado en cambio representa la autoridad centralizada que ya no constituye la tradición común (ordenada y regulada), ni los intereses de todos los individuos (economía autosuficiente), puesto que la sociedad con Estado está dividida entre quienes trabajan y quienes explotan a

los trabajadores, entre los gobernantes y los gobernados. Como dice Krader: "...La primera característica de la sociedad política, ya lo hemos mencionado, es que unos individuos trabajan para otros, y este es el principio del trabajo social en la economía política. La segunda es el estado y la soberanía del territorio, la llamada autoridad política" (Krader 1986:87).

Ahora vayamos al punto, ¿cómo aparece el Estado?. El Estado aparece cuando existe un excedente económico, el cual es acaparado por una determinada clase social en su directo beneficio. Así se da inicio a la diferenciación de explotados y explotadores. Este pues constituye un axioma que regula la aparición del Estado en diferentes épocas con sus diferenciaciones y peculiaridades. Sin embargo el núcleo medular de la definición es inalterable ayer y hoy.

EL ESTADO DE TIWANAKU

Tiwanaku como sociedad aldeana basó su economía de autosuficiencia en una agricultura de secano y una precaria concentración de camélidos. Sin embargo, dentro del sistema de secano, empezó a practicar el complicado sistema agrícola de COCHAS, siendo este un sistema hidráulico de secano que aprovechaba científicamente el agua de las lluvias, sistema que en la actualidad siguen practicando algunas comunidades del altiplano peruano y boliviano (Flores y Paz 1984: 59-100).

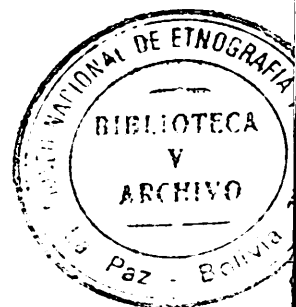
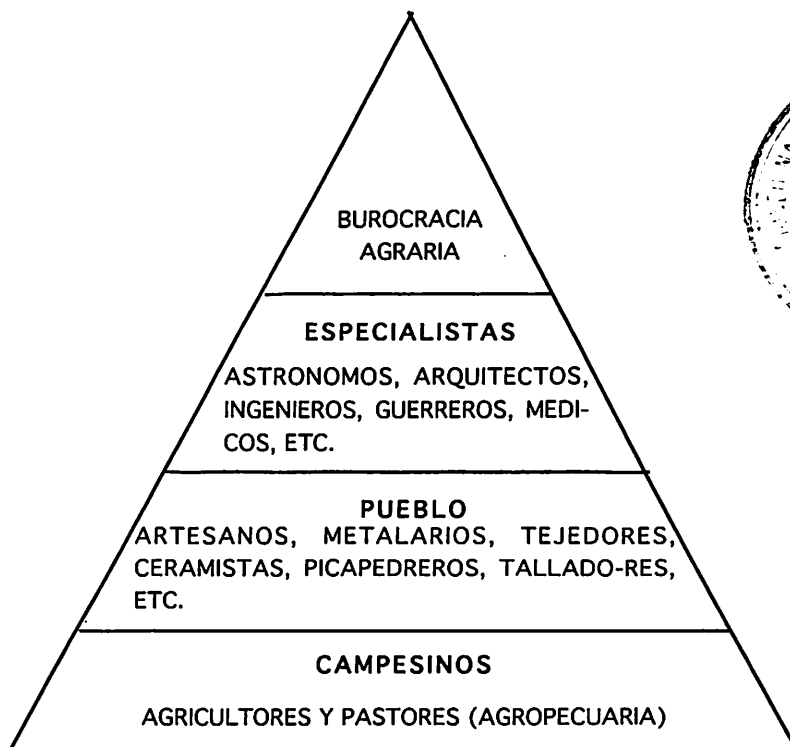
Esta experiencia hidráulica de secano empezó a originar limitados excedentes de producción económica que luego derivaron en el descubrimiento del RIEGO ARTIFICIAL, paso tecnológico que originó grandes e ilimitados excedentes. La revolución hidráulica tiwanacota hizo posible el origen de la ciudad y del Estado.

Consideramos que el Estado justamente apareció en Tiwanaku como producto de una antigua lucha de clases, iniciada en el denominado Horizonte Temprano para asegurar e institucionalizar el dominio de los medios de producción, principalmente el agua y la tierra. Triunfante una clase social (BUROCRACIA AGRARIA) sobre las demás, se pudo vislumbrar un cuadro de clases sociales bien definidas y marcadas entre explotadores y explotados.

La burocracia agraria tiwanacota tuvo que controlar diques y canales para así tener poder absoluto sobre el agua y la tierra. Además, esa cúpula directriz también se apropió de esa gran masa de animales de carga, los imprescindibles camélidos los cuales constituían una fuente económica poderosísima.

Estando ya rígidamente controladas el agua y la tierra, y para asegurar su continuidad como clase parasitaria, la burocracia agraria de Tiwanaku afinó dos aparatos que constituyen los pilares básicos de todo Estado: el aparato coercitivo (ejército) y la superestructura (religión). En síntesis, para nosotros, el factor principal para la existencia de Tiwanaku como Estado y

posterior primer imperio andino, fue el manejo científico y control férreo de dos indispensables medios de producción: el agua y la tierra. Todo este complejo mecanismo originó una pirámide social dentro de la sociedad tiwanacota, la cual es mostrada en el siguiente gráfico:



(HUIDOBRO 1989: 14)

NOTA.- Consideramos a los denominados especialistas de la antigüedad identificados con lo que hoy denominamos sacerdotes.

Y en esta parte del trabajo cabe transcribir el magnífico cuadro realizado por Ino Rossi (Rossi 1984) para comprender aún más al estado de Tiwanaku.

FUNCIONES POLITICAS EN LAS SOCIEDADES CON Y SIN ESTADO		
CARACTERISTICAS SOCIALES Y POLITICAS	SOCIEDADES CON ESTADO	SOCIEDADES SIN ESTADO
(1) Territorio	Fijo y bien delimitado	Poco definido y cambiante
(2) Composición Social. Grupos escasos y homogéneos	Multiplicidad y Heterogeneidad de grupos, comunidades, clases, regiones. Algunas personas trabajan para otras que no trabajan, entre la ciudad y el campo.	
(3) Localización del control. Autonomía de las comunidades o de los grupos de parientes o solidaridades.	Jerárquico, centralizado y burocrático (estado) El Estado esta representado por una persona (Rey, Presidente). Presencia de funcionarios fijo.	Consejo de ancianos y/o Jefe. Dirigentes rotativos y situacionales.
(4) Naturaleza del control	Autoridad centralizada Ley escrita, coerción física	Influencia de los dirigentes la costumbre; sanciones informales.

(Rossi 1984: 13)

El Estado tiwanacota cumplió las características sociales y políticas que enuncia Rossi:

- (1) Ocupó territorialmente todos los Andes centrales y meridionales, lo cual se afianzó en su estadio imperial.
- (2) División de clases sociales demostrado en su arquitectura (palacios y casas comunes) y en sus tumbas (sepulturas suntuosas y otras comunes). División del trabajo: explotados y explotadores. En la ciudad viven las clases dirigentes (burocracia agraria) y los especialistas rodeados del pueblo en general y en el área rural el denominado campesino.
- (3) Demostrado en la jerarquización de sus ciudades y en la jerarquización de ese aparato estatal dominante.

- (4) La autoridad centralizada en su capital Tiwanaku, poseyendo un aparato muy bien montado de represión física (ejército) y psíquica (religión).

Existen dos trabajos que nos dan pautas para poder realizar el estudio arqueológico del Estado. El primero acreditado a la pluma de Luis Guillermo Lumbreras (1988: 3-5) y el segundo perteneciente a William H. Isbell (Isbell 1985: 57-83).

En lo que a nosotros respecta nos hemos puesto como guía o modelo el segundo, ello sin desmerecer al primero, por ser más rico en todo lo atinente a la ARQUEOLOGIA POLITICA, como acertadamente denominó Carlos Ponce al estudio de la conducta social no material. Es decir, para complementar los afirmado por Rossi, recurrimos a Isbell, quien propone cuatro principales atributos que definirán al Estado y los cuales pueden ser identificados por intermedio de indicadores arqueológicos. Esos atributos son:

1) El Estado es una administración jerárquica especializada, cuya función es procesar información, tomar decisiones y vigilar su cumplimiento (...) En primer lugar, ello implica la existencia de personal especializado, con instalaciones apropiadas (...) En segundo lugar, el procedimiento de cantidades considerables de información requiere un sistema de registro que no necesariamente tiene que ser la escritura. En tercer lugar, los patrones de asentamiento deben reflejar una estructura administrativa; es decir, revelar un orden jerárquico de comunidades con sus respectivos rasgos de prestigio.

2) El Estado debe recolectar tributos a fin de mantener a sus funcionarios y llevar obras de carácter público.

3) Cada una de las clases sociales posee diferente acceso a los medios de producción y a los productos (...) Tal estratificación debería manifestarse, similarmente, en las estructuras residenciales, como palacios reales, residencia de élites y centros habitacionales comunes.

4) El gobierno emprendido por una burocracia estatal tiene éxito cuando tanto la autoridad jerárquica, como la desigualdad social son aceptadas por todos los ciudadanos. Este consenso se crea por medio de una ideología que predica la desigualdad del mundo como algo natural e inevitable" (Isbell 1985: 58, 59 y 60).

Ahora nos toca analizar si la cultura de Tiwanaku, una vez superada su primera formación social aldeana e iniciada su segunda formación social urbana, cumplió estos cuatro requisitos que tienen que estar definidos en el registro arqueológico mostrándonos ello que se dió el fenómeno del estado.

Un breve paréntesis. Debemos aclarar que, científicamente hablando, la aldea andina es precisamente el ayllu que dominó la vida tiwanacota por cientos de años para después en la fase urbana e imperial ser sometida a la entidad superior que dió origen al Estado.

- a) En primer lugar, en la urbe de Tiwanaku, encontramos las instalaciones apropiadas para albergar a una jerarquía especializada, entendiéndose que en aquellas épocas, los sacerdotes venían a ser los especialistas de la tecnología.

Así contemplamos las construcciones mayores como ser el templo de Kalasasaya, Pumapunku, Pirámide de Akapana (donde Linda Mansanilla halló los aposentos de los sacerdotes. Mansanilla 1990: 136), etc., monumentales construcciones místico-técnicas acogedores de esa jerarquía especializada.

En otro rubro, el registro de los antiguos tiwanacotas fue la escritura jeroglífica (Huidobro 1992:5), tal como nos lo demuestra la estatuilla hallada en Sacsayhuaman, la cual representa a un escriba que se halla leyendo una tablilla plasmada de signos jeroglíficos. La misma, consideramos nosotros, data del periodo de ocupación por parte de Tiwanaku del Valle del Cuzco (Huidobro 1993). Asimismo los tiwanacotas debieron poseer otros sistemas de registro tal como sucedió con los Mochicas y los Inkas, quienes poseían sistemas de registro en frijoles marcados y cuerdas (kipus).

Tiwanaku, como emplazamiento urbano principal, poseyó, en la época de su mayor esplendor, una población aproximada de 100 mil habitantes y una extensión de más de 500 hectáreas. De allí se pueden visualizar ciudades de segundo orden como Lukurmata, Ojje, Pacchiri, etc., continuando en esa descendencia jerárquica las aldeas como aquella localizada y excavada el año 1981 en el barrio de Pampajasi, La Paz (Huidobro 1984:10-15), aldea Tiwanaku afiliada a la época V.

Consideramos lo enumerado como prueba suficiente, ello sin mencionar a muchos otros ubicados dentro de lo que constituyen las repúblicas del Perú, Chile y Argentina. Además sobre los diferentes patrones de asentamiento de la sociedad de Tiwanaku y su jerarquización, vale la pena consultar la obra de Ponce: **Tiwanaku: espacio, tiempo y cultura.** (Ponce 1981).

- b) En referencia a la recolección de tributos con el fin de mantener a funcionarios y poder erigir obras de carácter público, resulta obvio, ya que así se aprecia a través de casi todas las culturas andinas. Tributos pagados no en bienes sino en trabajo. Trabajo dirigido en las obras públicas y el tributo para los funcionarios a través de los excedentes de producción, es decir que unos aprovechaban el excedente y otros daban su fuerza de trabajo.
- c) La existencia de clases sociales en el seno de la sociedad de Tiwanaku se puede apreciar de manera sustancial a través de su arquitectura. La estratificación se da en las residencias, caso de Putuni y Kerikala, dos palacios de élite indígena. Hay que tener en cuenta que en Tiwanaku se utilizaba la piedra tan solo en las construcciones monumentales, sean estas templos o en palacios.

Las construcciones del común del pueblo hechas simplemente de adobe tal como las halladas y estudiadas por Gregorio Cordero, muestran la diferenciación económica y social.

Además de lo manifestado encontramos otras pruebas de la existencia de clases sociales. Arqueológicamente las tumbas son una fuente de información impresionante. "Un equipo mortuario rico diferencia a su poseedor de otro equipo pobre" (Lumbreras 1974:96). Un ejemplo claro de esto último lo tenemos en el conocido "tesoro de San Sebastián", ubicado en al Coronilla, Cochabamba, en 1917, tesoro compuesto por más de mil gramos de metal aureo perteneciente a un alto dignatario tiwanacota.

- d) En cuanto a la ideología predicada por la élite gobernante para justificar su dominio como clase sobre las demás, hallamos en Tiwanaku el registro arqueológico. Sin embargo veamos lo que al respecto de las ideologías dominantes nos dice Isbell: "La característica final del Estado es la ideología de la autoridad jerárquica, sin la cual es imposible el control estatal. Las sociedades, en distintos lugares y tiempos han logrado comunicar esta ideología a través de distintas formas de símbolos" (Isbell 1985: 71).

En Tiwanaku, esta ideología esta plasmada en el friso superior de la denominada Puerta del Sol, donde se aprecia al personaje central denominado Dios de los Báculos, rodeado por otros personajes que a las claras representan jerarquía menor. Esta simbología traductora de la ideología dominante fue impuesta por los tiwanacotas en regiones alejadas de su habitat primigenio, caso Huari y Nazca en la sierra y costa central del Perú, respectivamente.

Para nosotros, por lo menos, el personaje central representa (entre muchas otras cosas) a esa burocracia agraria dominante y los demás personajes vistos de perfil, estarían representando a los dominados. Tiwanaku, pues, impuso despóticamente el uso de esa simbología en los valores estilísticos y artísticos de su pueblo y de los pueblos conquistados (ver Huidobro 1988:10).

Es decir que Tiwanaku fue el centro gravitante de una poderosa ideología que repercutió notablemente a lo largo de gran parte del área andina. Su ideología encerró la creación de una sólida superestructura y dentro de ella se hallaban sus dioses y sus mitos.

Así, dentro de la categorización social de la vieja sociedad tiwanacota se dió una diferenciación donde unos hombres se convirtieron en a) Relacionadores de los dioses con los hombres y no al contrario, y b) Consumidores y organizadores (almacenaje, distribución, etc.) de los excedentes económicos producidos por otros hombres, utilizando para ello lo que hoy se llama religión y culto, apoyados estos a su vez, por un aparato muy bien montado de represión. Así, los exportadores de ideología impusieron sus símbolos de manera despótica, símbolos de su poder terrenal y los símbolos de poder de sus dioses.

Así, a través de las breves líneas anteriores, hemos representado evidencias físicas de la existencia del Estado dentro de la sociedad de Tiwanaku que se basan en el registro arqueológico. Por ello consideramos que cuando se analiza a sociedades prehistóricas, la única manera de estudiarlas y entenderlas es por intermedio de la ciencia arqueológica sostenida ésta a su vez por otra ciencia, la política económica.

CONCLUSIONES

Indudablemente que conviene precisar los límites del presente trabajo. En primer lugar se trata de apuntes preliminares y no de un intento de hacer una Teoría del Estado. Sin embargo estamos concientes que las líneas plasmadas constituyeron un sencillo aporte de lo que constituyó el Estado de Tiwanaku.

Desde décadas pasadas, mostramos un inusitado interés en todo lo que significó el uso, manejo y control del agua dentro de las sociedades andinas y cómo ésta influyó gravitadamente en el surgimiento de esa institución conocida como Estado. Este interés se acentuó más al caer en nuestras manos la magnífica obra de Karl Wittfogel titulada: **Despotismo Oriental. Estudio Comparativo del Poder Totalitario.**

Desde ese momento consideramos que indudablemente el agua constituyó un elemento demasiado importante para muchos pueblos de la América preinvasión. A partir de 1978, nuestros ojos se posaron en la soberbia sociedad de Tiwanaku, la cual a todas luces tuvo que vencer a una inhóspita geografía y haber asentado en territorio árido los cimientos de un poderoso Estado que generó ingentes cantidades de excedentes económicos.

Ello solo puede ser posible cuando los tiwanacotas del estadio urbano temprano empezaron a manejar de manera científica el agua. Así, con el líquido elemento controlaron la vida económica y social de su pueblo y de los pueblos conquistados durante sus estadios urbano maduro e imperial. Cientos de miles de camellones, terrazas agrícolas y el intrincado y sofisticado sistema de ingeniería hidráulica implantada dentro de las urbes mediante canales de drenaje, canales de agua potable, alcantarillas, etc., y la arquitectura monumental que grita a toda voz el sufrimiento y lágrimas de un pueblo que las erigió con el precio de su sangre, nos hablan de lo que constituyó siglos atrás esta portentosa sociedad.

A todo ello indudablemente hay que añadir la explotación de ingentes cantidades de camélidos, lo que originó que Tiwanaku como Estado acrecentara y expandiera una poderosa industria textil.

Los elementos aquí esgrimidos, consideramos por el momento, son más que suficientes para afirmar con toda convicción que Tiwanaku constituyó un poderoso Estado de corte despótico (como toda sociedad hidráulica) aunque haya estado alejado del esclavismo, tal como propugnara Emilio Choy para la sociedad Inka.

BIBLIOGRAFIA

Browman, David

- 1984 Tiwanaku: development on interzonal trade and economic expansión in the altiplano. En **Social and Economic Organization in the Prehispanic Andes**. Edited By David L. Browman, Richrad L. Burger and Mario Rivera. pp. 117-142. Printed in great Britain.
- 1985 Cultural Primacy of Tiwanaku in the development of later Peruvian States. En **Diálogo Andino No. 4** Mario A. Rivera editor. Dpto. de Historia y Geografía. Universidad de Tarapacá. pg. 59-71 Arica.

Choy, Emilio

- s/f **El evolucionismo peruano-español del siglo XVIII frente al evolucionismo multilíneal**. Policopiado de la Universidad Nacional de San Marcos de Lima. Lima.

Estevez, José

- 1986 **El materialismo histórico en la interpretación del período precolombino**. Trabajo presentado al Coloquio Internacional de Arqueología llevado a cabo en la ciudad de La Paz del 21 al 26 de abril de 1986. La Paz.

Flores Ochoa, Jorge y Percy Paz

- 1984 **El cultivo en qocha en la puna sur andina**. En **Contribuciones a los Estudios de los Andes Centrales**. Shozo Mazuda editor. pp. 59-100. Tokio.

Huidobro Bellido, José

- 1984 Excavaciones en la ciudad de La Paz: evidencias arqueológicas en Pampajasi. En **Ilapa No. 2** Revista del Centro de Investigaciones Etnoarqueológicas. pp. 10-15. La Paz.
- 1988 Sobre el estado de Tiwanaku. En **Revista Domingo de Hoy** pp.10-11 18 de septiembre. La Paz.

1989 **Prehistoria Arqueológica de Bolivia**. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.

1989 a **La agropecuaria del Estado de Tiwanaku**. Freddy Quisbert editor. La Paz.

1992 Hubo escritura en América antes de llegar Colón. Publicado en **Derecho No. 4** pp. 5. 22 al 29 de junio. La Paz.

1192 a **Tiwanaku: civilización hidráulica del altiplano sur andino**. Actas del Seminario de México. **Antiguas Obras Hidráulicas en América**. Ministerio de Obras Públicas y Transporte de España. pp. 33-41 Madrid.

1993 **Tiwanaku y los orígenes del Cuzco**. Tesis para optar el grado de Magister en Historia Andina. CABLC. Cuzco.

Isbell, William

- 1985 El origen del Estado en el valle de Ayacucho. En **Revista Andina No. 1 Año 3** Centro de Estudios Andinos Bartolomé de Las Casas. pp. 57-83 Cuzco.

Katz, Friedrich

- 1972 **The Ancient American Civilizations** New York: Praeger Publishers.

- Krader, Lawrence
1986 **Antropología Política** Editorial Espasa. Madrid.
- Lumbreras, Luis Guillermo
1974 **La arqueología como ciencia social**. Ediciones Hístar. Lima
1988 El estudio arqueológico del estado. En *Gaceta Arqueológica Andina* No. 16 Instituto Andino de Estudios Arqueológicos. pp. 3-5 Lima.
- Mansanilla, Linda
1990 Apuntes para el estudio arqueológico del almacenamiento y el problema de la redistribución. En *Cuadernos No. 12* Instituto Nacional de Antropología. pp. 11-25 Buenos Aires.
- Mansanilla, Linda y Eric Woodard
1990 Restos humanos asociados a la pirámide de Akapana (Tiwanaku, Bolivia). En *Latin American Antiquity*, 1 (2). pp.133-149
- Murra, John
1975 **Formaciones económicas y políticas dentro del mundo andino**. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Polanyi, Karl (Editor)
1976 "Capítulo XIII. La economía como actividad institucionalizada". En Polanyi Karl, et. al. (eds.): **Comercio y Mercado en los imperios antiguos**. Editorial Labor. pp. 289-315. Barcelona.
- Ponce Sanginés, Carlos
1981 **Tiwanaku: espacio, tiempo y cultura**. Editorial Los Amigos del Libro. 4a. Edición. La Paz.
1992 El modelo integrador del estado prehispánico de Tiwanaku. En *Enfoques*. Revista cultural del matutino HOY. 29 de marzo, pp. 26-27. La Paz.
- Rossi, Ino
1984 **Antropología Política**. Editorial Espasa, Madrid.
- Stewart, Julian (Editor)
1955 **Las civilizaciones antiguas del viejo mundo y de América**. Symposium sobre las civilizaciones de regadío. Estudios Monográficos I. Washington.
- Tamayo Herrera, José
1992 **Historia general del Qosqo: una historia regional desde el período lítico hasta el año 2000**. Municipalidad del Qosqo. 3 Tomos. Cuzco.
- Wittfogel, Karl
1966 **Despotismo oriental: Estudio comparativo del poder totalitario**. Editorial Guadarrama. Lope de Rueda, 13. Madrid.

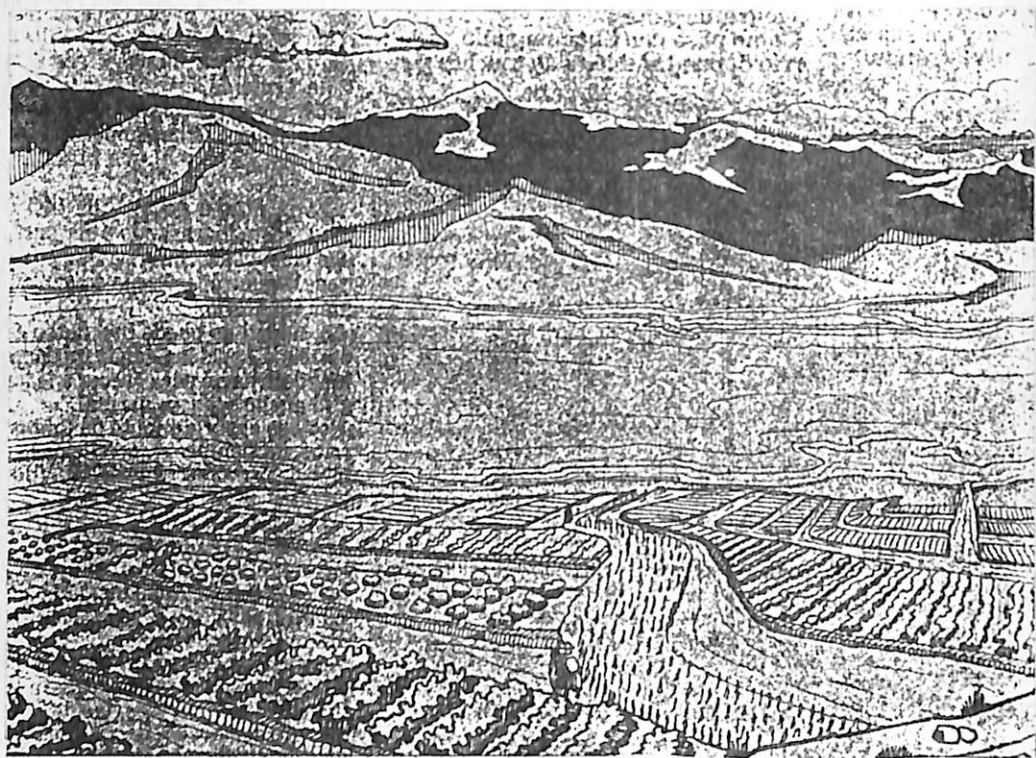


Grandes Cochas, sistemas hidráulicos a secano que fueron utilizadas por Tiwanaku durante su estadio formativo (Foto: Jorge Flores Ochoa)

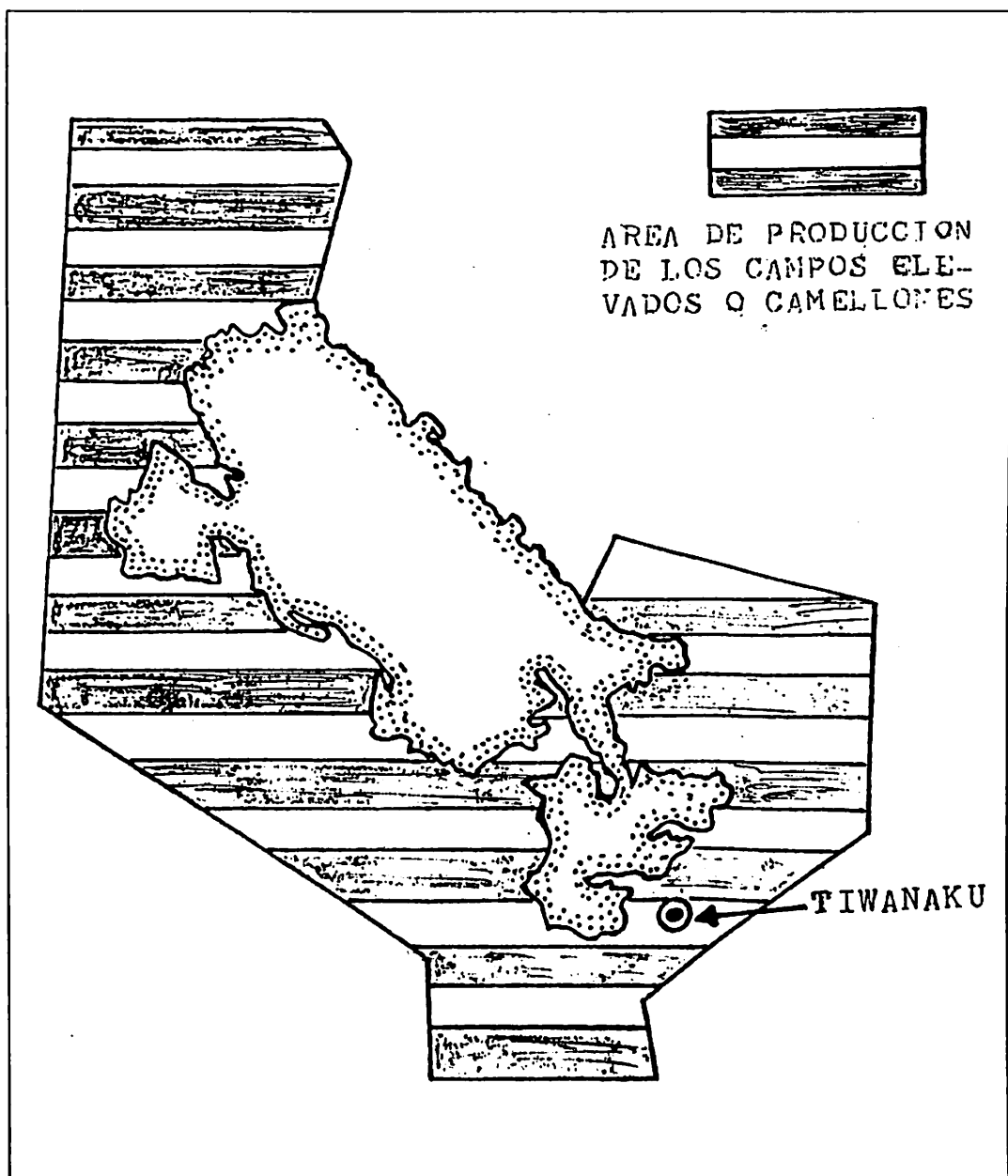


Con el descubrimiento del riego artificial aparecieron los calendarios y los grandes observatorios astronómicos como el de la foto ubicado en Copacabana (Foto: Willy Cortez).

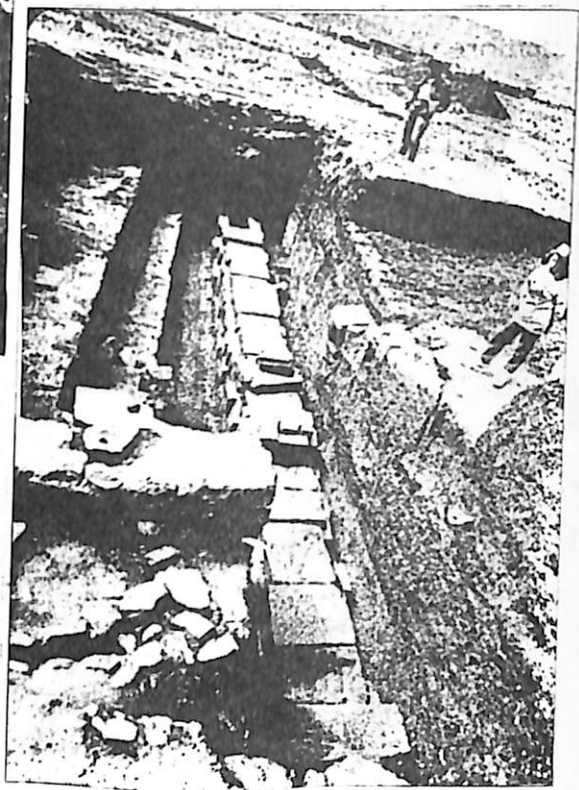
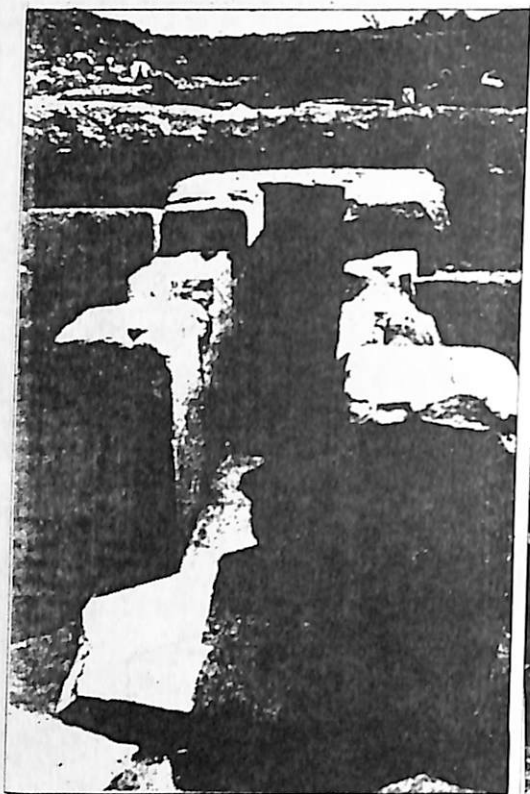
Foto 3 huidobro



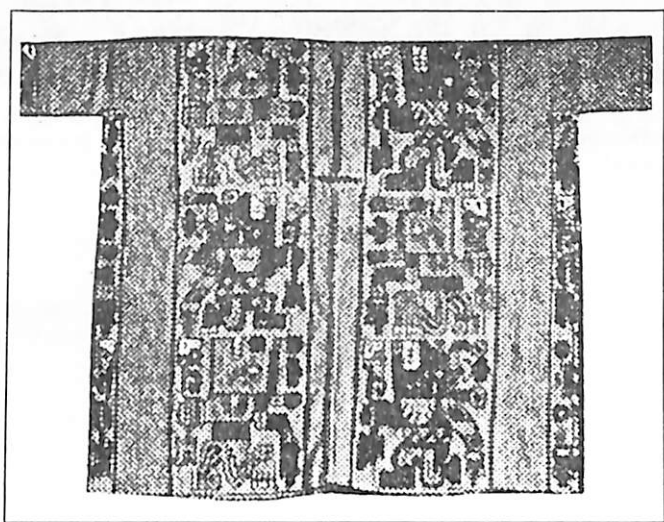
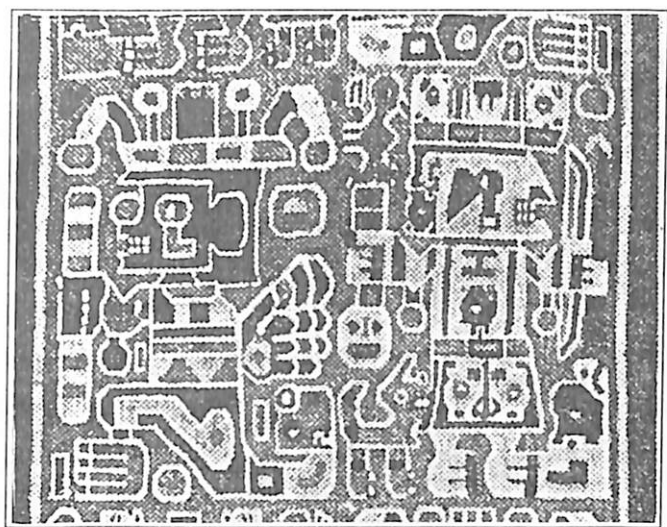
La erección de cientos de miles de camellones, andenerías y otros sistemas de riego hicieron que en Tiwanaku se produjera el salto cualitativo de aldea a ciudad (Foto: Proyecto Wilajawira)



Un 70% de las riberas de Lago Titikaka estuvieron ocupadas por sistemas de camellones (Gráfico realizado en base al publicado en la revista National Geographic)



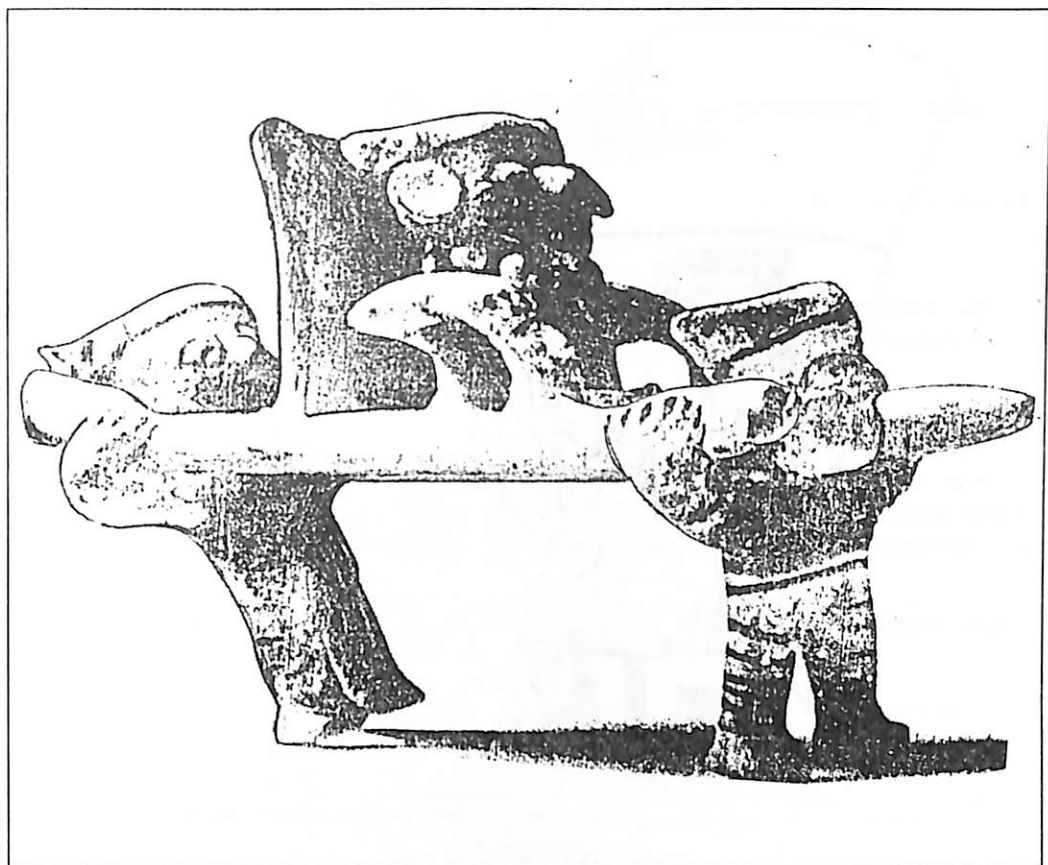
Canales y alcantarillas ubicadas en el interior de la ciudad de Tiwanaku, específicamente en Pumapunku y Putuni. La segunda es una alcantarilla maestra. Tiene bocas de ventilación, conexiones secundarias y cajas de inspección (Fotos: Última Hora).



Tiwanaku constituyó un poderoso estado que acrecentó y expandió una poderosa industria textil (Fotos: Suplemento Pumapunku)



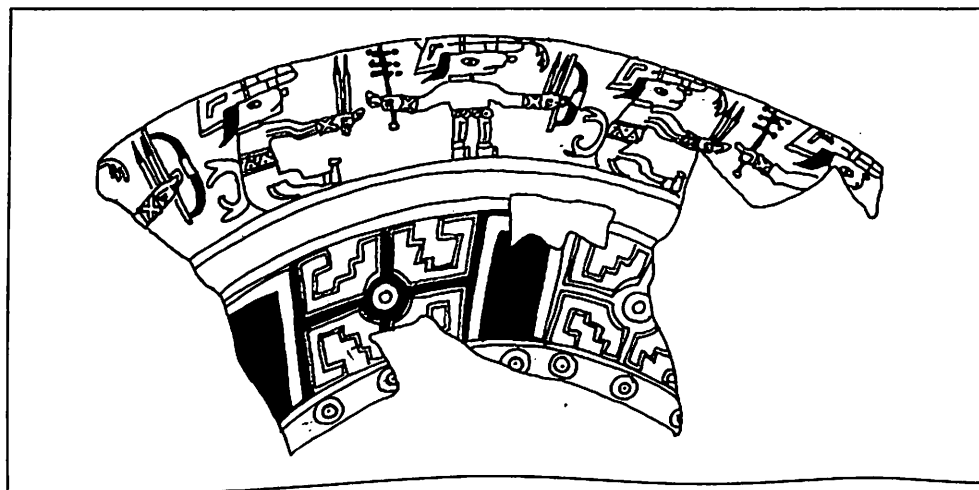
El Estado de Tiwanaku construyó una impresionante red vial que unía a todo el imperio. Los inkas reutilizaron toda esta impresionante red nerviosa de caminos. En la foto el camino de Takesi (Foto: Suplemento Pumapunku)



La burocracia agraria de Tiwanaku se trasladaba en literas, como topas las demás clases parasitarias del mundo andino. En el gráfico un alto dignatario de la cultura Chanca (Foto: Revista Caretas)



Los ejércitos imperiales de Tiwanaku poseían perros de presa (de ataque) que acompañaban a los cuadros bien organizados de flecheros.



LA CERAMICA DE LA PIRAMIDE DE AKAPANA Y SU CONTEXTO SOCIAL EN EL ESTADO DE TIWANAKU

Lic. Sonia Alconini Mujica

El presente resumen tiene el objetivo de sintetizar los aspectos básicos de la investigación "La Cerámica de la Pirámide de Akapana y su Contexto Social en el Estado de Tiwanaku".

I. PRESENTACION:

1. Mi hipótesis inicial de trabajo propuso que los cambios suscitados a fines del Tiwanaku IV e inicios del V en la política económica y administrativa de la capital, también afectaron tanto al cambio funcional de la estructura como a la cerámica asociada. Como podrá inferirse en las conclusiones, no solo corroboré esta hipótesis, sino que los resultados sobrepasaron mis expectativas.

2. Los objetivos específicos de mi investigación, que además constituyeron el soporte para el desarrollo de la tesis, son los siguientes:

- a) Identificar las diferentes áreas de actividad dentro de la estructura en un espacio de tiempo determinado,
- b) Correlacionar estos datos en una escala de tiempo, para obtener información sobre la manera en que estas áreas se mantienen, cambian o abandonan.
- c) Identificar los sectores sociales que participaron en las diversas actividades realizadas en Akapana, y la manera en que cambia su participación en relación a los cambios en la política administrativa de Tiwanaku.
- d) Evaluar el grado de participación de culturas foráneas en las actividades rituales de Akapana.
- e) Detectar los cambios tecnológicos, decorativos e iconográficos de la cerámica de Akapana en el tiempo, para de esta manera establecer una secuencia cronológica que también explique los cambios socio-políticos suscitados.

3. La pirámide de Akapana se encuentra ubicada en la ciudad prehispánica de Tiwanaku, capital de este estado andino. Tiwanaku se ubica en el altiplano boliviano, precisamente en el

LA CERAMICA DE LA PIRAMIDE DE AKAPANA Y SU CONTEXTO SOCIAL EN EL ESTADO DE TIWANAKU

Lic. Sonia Alconini Mujica

El presente resumen tiene el objetivo de sintetizar los aspectos básicos de la investigación "La Cerámica de la Pirámide de Akapana y su Contexto Social en el Estado de Tiwanaku".

I. PRESENTACION:

1. Mi hipótesis inicial de trabajo propuso que los cambios suscitados a fines del Tiwanaku IV e inicios del V en la política económica y administrativa de la capital, también afectaron tanto al cambio funcional de la estructura como a la cerámica asociada. Como podrá inferirse en las conclusiones, no solo corroboré esta hipótesis, sino que los resultados sobrepasaron mis expectativas.
2. Los objetivos específicos de mi investigación, que además constituyeron el soporte para el desarrollo de la tesis, son los siguientes:
 - a) Identificar las diferentes áreas de actividad dentro de la estructura en un espacio de tiempo determinado,
 - b) Correlacionar estos datos en una escala de tiempo, para obtener información sobre la manera en que estas áreas se mantienen, cambian o abandonan.
 - c) Identificar los sectores sociales que participaron en las diversas actividades realizadas en Akapana, y la manera en que cambia su participación en relación a los cambios en la política administrativa de Tiwanaku.
 - d) Evaluar el grado de participación de culturas foráneas en las actividades rituales de Akapana.
 - e) Detectar los cambios tecnológicos, decorativos e iconográficos de la cerámica de Akapana en el tiempo, para de esta manera establecer una secuencia cronológica que también explique los cambios socio-políticos suscitados.
3. La pirámide de Akapana se encuentra ubicada en la ciudad prehispánica de Tiwanaku, capital de este estado andino. Tiwanaku se ubica en el altiplano boliviano, precisamente en el

valle de Tiwanaku, aproximadamente a 17 kms al sureste del Lago Titicaca y en medio de las serranías Taraco y Quimsachata.

II. MARCO TEORICO:

En este punto es necesario discutir algunos modelos de interpretación referidos a cuatro aspectos básicos:

1. Para enmarcar a Tiwanaku dentro de su proceso histórico, sintetizo sus cambios sociales y económicos en el transcurso del tiempo, desde su etapa formativa hasta su expansión y caída. Además discuto las diferentes propuestas.

2. Considerando que mi interés se centra en los cambios sociales, políticos y económicos suscitados durante los periodos Tiwanaku IV y V, y su fase transicional, evalúo el nuevo cuerpo de datos obtenido en recientes investigaciones al respecto. Considero para esto, los cambios en el patrón de asentamiento del área periférica y rural de la capital. La dinámica y cambios sucedidos en el patrón residencial y doméstico dentro de la propia capital. Por último también considero las modificaciones en el mismo centro cívico ceremonial; para esto tomo como ejemplo Putuni con el objeto de evaluar sus cambios y reformas.

3. Discuto y sintetizo las excavaciones realizadas en la estructura de Akapana por Courty, Cordero Miranda y las últimas de la Dra. Manzanilla y Baoudoin. Considerando todos los cambios socio-políticos sucedidos entre las fases Tiwanaku IV y V en la capital, propongo que estos cambios también afectaron en la función y vigencia de la estructura.

4. Considerando que tomé a la cerámica como elemento diagnóstico para evaluar todos estos cambios socio- políticos sucedidos en estos periodos, justifico porqué me apoyo en información contextual, la construcción cronológica, el análisis funcional y la contrastación etnográfica y etnohistórica como medios para obtener este tipo de datos.

III. METODOLOGIA Y DISEÑO DE INVESTIGACION:

En este sector se explica y justifica el método de análisis desarrollado, específicamente considerando los objetivos y necesidades del estudio cerámico de Tiwanaku. Estos son los siguientes:

1. Considerando que un análisis cerámico debe propender a considerar a este artefacto como producto de una sociedad, y a la cronología como un instrumento para entender los procesos sociales de una cultura, evalúo los trabajos de estudios cerámicos importantes realizados en el área (Bennett, Ryden, Ponce y Wallace).

2. Describo los tres principios básicos de a) superposición, b) de asociación y c) de recurrencia que sirvieron para estructurar mis datos tanto en una dimensión espacial como temporal.

3. En el nivel empírico o inicial del estudio cerámico, a) defino los conceptos clasificación y clase, b) la interrelación forma-función de la cerámica, c) describo las categorías de análisis empleadas, d) y por último la manera en que determiné el Numero Aproximado de Vasijas.

4. En un segundo nivel de análisis de carácter más conceptual, propongo el modelo "El Tipo funcional y su Variabilidad" en el que además basé la sistematización de todos mis datos. En este modelo considero a) La tipologización y la definición del concepto "tipo", b) el tipo funcional, c) fuentes para la aproximación al concepto "función", d) Variabilidad y dinamicidad dentro de cada unidad funcional.

IV. RESULTADOS OBTENIDOS:

Sistematizo todos los resultados de mi investigación en lo que se refiere al análisis cerámico de la cerámica de Akapana:

1. Describo todos los tipos cerámicos con sus correspondientes variedades, identificadas en la estructura de Akapana: a) Tipo Ollas, b) Tipo Tinajas-Variedades, c) Tipo Fuentes-Variedades, d) Tipo Kerus-Variedades, e) Tipo Cuenco-Tazones-Variedades, f) Tipo Sahumadores-Variedades, g) Tipo Incensarios-Variedades, h) Tipo Vasijas-Variedades.

2. En base al modelo "El Tipo Funcional y su Variabilidad" (donde se considera a las variedades cerámicas como elementos dinámicos y permeables a las influencias socio-económicas), a los fechados radiocarbónicos obtenidos y a comparaciones con otros resultados, establezco una secuencia cronológica de la cerámica de Akapana desde el Tiwanaku IV Temprano, IV Medio, IV Tardío-V Temprano, hasta el V Tardío.

3. En base al análisis de la cerámica de cada uno de los contextos primarios de Akapana, establezco una relación cronológica de la cerámica. Con base en estos datos, propongo un conjunto de interpretaciones referidas a los cambios funcionales en el tiempo de las de las diferentes áreas de actividad.

4. En anteriores propuestas de investigación se concebía al estilo como un parámetro temporal y cronológico, siendo el Clásico el de representación más natural y policroma, y el Decadente de decoración más abstracta y geométrica. Con base en últimas excavaciones en Tiwanaku, propongo que la variabilidad en la decoración estilística también responde a connotaciones espaciales como diferencias regionales, locales e incluso de especialización funcional.

A partir de esta premisa identifico las particularidades estilísticas de la cerámica de Akapana tanto en un sentido temporal, como de su ámbito de interacción cultural. Considero los siguientes aspectos: a) Relación Morfología-Diseño, b) la coexistencia estilística del estilo Clásico y Decadente, pero en una correlación porcentual, c) El género ceremonial cerámico,

d) Identificación de los motivos e íconos típicos de Akapana, e) Dinámica de los motivos en el tiempo, f) Comparaciones con Chiji-Jawira.

V. CONCLUSIONES:

1. En base a la correlación cronológica de todos los eventos sucedidos en las diferentes áreas funcionales de Akapana, propongo que Akapana es ocupada desde inicios del Tiwanaku IV Temprano como un centro cívico y de vivienda /o almacenaje de la élite sacerdotal. Sin embargo a fines del Tiwanaku IV e inicios del V pierde vigencia el área residencial y/o de almacenaje, y en el Tiwanaku V Tardío se abandona físicamente la estructura. Sin embargo todavía Akapana es considerada como un sitio sagrado a manera de "Waq", donde aún se realizan ofrendas.

2. Todos estos sucesos en Akapana, parecen ser parte de los cambios socio-políticos ocurridos en la fase transicional del Tiwanaku IV e inicios del V. Dentro del mismo complejo cívico-ceremonial de la capital, se advierte una constante dinámica de construcción, auge y abandono pasivo de las diferentes monumentos cívicos y cúlticos. En este periodo en Putuni se construyen y amplifican diferentes estructuras asociadas a una ocupación de élite y a actividades rituales; Pumapunku por otro lado tiene vigencia ritual pasando por el Incanato, hasta el Inca-Pacajes.

Entonces la dinámica diferencial de estos monumentos parece reflejar reformas religiosas de la élite dirigencial de la capital, como parte de los propios cambios políticos y administrativos sucedidos en estos periodos. Tomando el ejemplo Inca, también es posible que esta dinámica en la construcción, auge y abandono físico de los monumentos, sea parte de los cambios en los linajes reales o "panacas" gobernantes. Estoy segura que con futuras investigaciones, se podrán contrastar estas hipótesis enunciadas.

3. Con respecto a Akapana y su ámbito de interacción social, pude identificar tres sectores sociales diferenciados: a) la presencia de un sector artesanal especializado en la producción de ceramios de un género nítidamente ceremonial, y al servicio de la élite religiosa gobernante de Tiwanaku; b) Una élite religiosa vinculada a la administración y redistribución de los tributos, pero con una participación diferencial en el tiempo; c) un grupo de humanos sacrificados a la estructura sagrada, como parte de la tradición religiosa de reciprocidad con las divinidades conocida como "Capacocha".

4. Es conocido que Tiwanaku mantuvo lazos políticos y económicos, con grupos étnicos asentados en los valles y costa. Con base en recientes investigaciones, incluso se sugiere que a nivel doméstico, determinadas zonas residenciales de Tiwanaku mantuvieron relaciones sociales y posibles lazos étnicos con diferentes culturas foráneas. En lo que se refiere a la cerámica, este fenómeno se refleja en la compleja influencia de estilos foráneos detectados,

y en el diferente acceso de cerámica importada a los diversos conjuntos residenciales (Janusek, en prensa).

Sin embargo es de importancia considerar que este no es absolutamente el caso de la Pirámide de Akapana. Por el contrario se percibe claramente que la cerámica empleada en las diferentes ofrendas rituales de Akapana, tiene un carácter exclusivo en lo que se refiere al uso restringido de ciertos íconos, al grado de especialización en su producción, y al empleo de determinadas formas siempre asociadas a íconos específicos.

El uso de este tipo de cerámica, que he denominado del "Género Ceremonial", en las ofrendas de Akapana, sugiere la existencia de una fuerte y homogénea ideología religiosa. La religión impartida por la élite sacerdotal en este sentido, seguramente tuvo el fin de homogeneizar una determinada ideología y de esta manera consolidar y legitimizar los mecanismos sociales de control y gobierno del estado.

5. Con referencia al impacto de los cambios sociales y políticos en la cerámica de Akapana, se advierten una serie de cambios cualitativos y cuantitativos. Inicialmente las ofrendas en el periodo Tiwanaku IV Temprano, aparte de ser a gran escala, son muy estandarizadas en lo que se refiere a sus formas y a su correspondiente interrelación iconográfica.

A partir de los cambios mencionados en la fase transicional, se van introduciendo paulatinamente nuevos íconos y unidades morfológicas. El uso de los kerus y sahumerios disminuye, se introduce el uso de cerámica de carácter más regional, y se usa en mayor escala los tazones y escudillas del género "civil".

6. Por último, propongo que la dinámica y diversidad de la cerámica debe ser explicada no solo como parte de los cambios temporales, sino dentro de su ámbito de interacción social.

En un sentido espacial y sincrónico propongo que a) Existe cerámica de un género ceremonial, muy bien ejecutado y que se caracteriza por la estandarización de sus íconos en relación a determinadas unidades morfológicas. b) Los íconos de este género son copiados o combinados de manera más simplificada, en formas más útiles y prácticas denominadas del género "civil" y que se encuentran preponderantemente en zonas residenciales. c) El acceso de cerámica del género ceremonial a nivel residencial, podría sugerir que también se lleva actividades rituales a nivel doméstico, o que esta cerámica es redistribuida por el estado con el fin de afianzar y fortalecer sus lazos. d) El acceso de cerámica del género "civil" en las ofrendas de Akapana en el Tiwanaku V, podría sugerir que esta cerámica es parte del tributo a las deidades, o que ya no hay un control tan fuerte de la élite religiosa como en el Tiwanaku IV.

En un sentido temporal y cronológico propongo que la coexistencia estilística y porcentual de los estilos IV y V, se podría deber: a) A que la cerámica del género "civil" está en mayor auge

en el Tiwanaku V, como parte del propio proceso de caída paulatina de Tiwanaku como entidad político estatal. b) Esto podría deberse también a la complejidad social; cada grupo emplearía diferentes estilos como una manera de reforzar esta diferenciación o fortalecer su propia identidad. c) Es posible también que esto sea parte de la propia dinámica representacional de los íconos. Inicialmente los íconos serían mas naturales y con todo el mensaje simbólico inherente, sin embargo con el transcurso del tiempo estos íconos tenderían a simplificarse; aunque todavía subyace y es entendido por todos el mensaje original.

Por otro lado el uso diferencial de las diversas unidades funcionales en el transcurso del tiempo, podría reflejar: a) cambios de orden económico manifiesto en el cambio de las costumbres alimenticias y ofrendarias, o b) cambios en los propios patrones de ofrenda.

En síntesis en base a las conclusiones arribadas, y a la constante contrastación de mi hipótesis de trabajo, he corroborado que efectivamente los cambios en la política administrativa de la capital a fines del Tiwanaku IV Tardío y V Temprano, afectaron en el cambio funcional tanto de Akapana como de su cerámica asociada.

Para mayor información, sugiero remitirse al lector interesado, a mi tesis de Licenciatura presentada a la Carrera de Arqueología de la Fac. de Ciencias Sociales de la UMSA.

Sintetiza la investigación en arqueología sobre la pirámide de Akapana en la ciudad religiosa Tiwanaku (periodo del IV Temprano al V Tardío de la cronología de Tiwanaku). Se establece marco teórico, metodología, diseño de investigación resultados obtenidos.

APUNTES PARA LA RECONSTRUCCION HIPOTETICA DE LAS RUINAS DE PILKOCAINA

Freddy Riveros Rueda

ANTECEDENTES

En la Península de Copacabana, hoy perteneciente a la Provincia Manco Kapac del departamento de La Paz, mucho antes de la presencia hispana, existía un importante centro ceremonial religioso que incluía a Copacabana, las islas Titikaka y Coati, hoy conocidas como del Sol y de la Luna respectivamente.

Formaban parte de un complejo religioso que en tiempo del incanato era uno de los tres más importantes, compartiendo esa categoría con el Coricancha en Cuzco, la capital del imperio y Pachacamac en la zona costera del Pacífico.

Así lo testifica el padre Cobo en su *"Historia del Nuevo Mundo"* (1635), refiriéndose al Palacio de Pilkocaina: "tenía ese santuario el tercer lugar en reputación y autoridad cerca de estos indios peruanos, el cual (dado que los consideraremos como si fuera uno solo) comprendía dos magníficos templos, puestos en dos islas distintas de la laguna Chucuito, y por estar ambas cerca del pueblo de Copacabana, le damos el nombre sobredicho.

La una destas islas se decía Titicaca y la otra Coata"

Cobo apunta que dicho santuario poseía reputación, mucho antes de la conquista inka, vale decir que era mucho más antigua. Asevera que "comoquiera que haya sido el principio y origen deste santuario, el tenía muy grande antigüedad y siempre fue muy venerado de las gentes del Collao, antes que fueran sujetadas por los Reyes Incas" (Ponce: 1969).

Para Roberto Santos (1993) recientes estudios dan cuenta que el origen y la presencia étnica de los Incas en el Cusco y su valle se relacionen con Tiwanaku, dado que eran más que "...una caravana de inmigrantes procedentes de Taypicala (Tiwanaku) que a fines del Siglo XII de la era cristiana lograron huir y buscar una región donde establecer un habitat primigenio "Espinoza Soriano (1987:36).

En la Isla del Sol aún se pueden apreciar los restos de lo que habría sido la importante arquitectura ceremonial incaica, destacándose la Chinkana, Challa, la Fuente del Inka, el Palacio del Inka y Pilkocaina. Según Teresa Gisbert, éste último correspondería al tiempo del Inca Tupac

Yupanqui, quien habría ordenado edificar su palacio.

MARCO GEOGRAFICO

La Isla del Sol, antiguamente conocida como Titikaka, es una de las pocas tierras insulares enclavadas en el Lago Mayor o superior. Constituye uno de los sitios arqueológicos más importantes de Bolivia. Está registrada en la Carta Nacional de Bolivia a 69 grados 10' de longitud oeste y 16 grados 01' de latitud sur, en escala 1:50.000 editada por el Instituto geográfico Militar en agosto de 1965. La isla está orientada NO-SE con una longitud máxima de 11,4 kilómetros y un ancho máximo de 4,7. La parte más elevada constituye el cerro Chequesani hallándose a 4.076 metros sobre el nivel del mar, mientras que el espejo lacustre se encuentra aproximadamente a unos 3.810 m.s.n.m. La isla esta separada de tierra firme por el estrecho de Yampupata que alcanza alrededor de un kilómetro.

ANALISIS E INTERPRETACION

De la arquitectura que existía en la isla, hoy apenas se distinguen restos dispersos, sin embargo Pilkocaina juntamente con la Chinkana y algunas terrazas agrícolas bien conservadas constituyen los testigos de lo que habría sido uno de los santuarios más importantes del Mundo Andino.

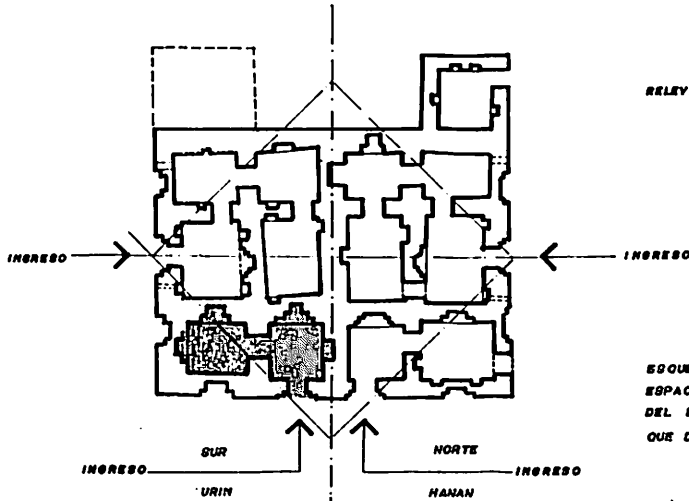
Pilkocaina es un edificio de dos pisos diferenciados con planta cuadrangular orientación casi cardinal, apreciándose una ligera variación NO-SE. Su principal fachada esta orientada al este con ligera variación hacia el norte. Pasa por el centro de esta fachada del eje de simetría Este-Oeste que divide al edificio en dos sectores bien diferenciados por la separación de espacios, al norte y al sur.

Se puede apreciar que los dos pisos no tuvieron comunicación interior pero mantuvieron una íntima relación de conjunto. Interiormente en planta baja se puede apreciar una cuatripartición del espacio dividido en cuatro grupos de habitaciones repartidas de la siguiente manera: en planta baja, dos grupos de ambientes conectados por una puerta y un solo ingreso exterior, situados ambos al este de la edificación; otros dos conjuntos de cuatro habitaciones con comunicaciones interiores y sin otra abertura que una de ingreso desde el exterior. A uno de estos se ingresa por el sector sur, mientras que al otro se accede por el norte. Para María Rostworowsky (1988:228) el constante elemento dual se convertía en una cuatripartición (gráfico No. 1); los ingresos estaban divididos hacia los puntos cardinales. Esta configuración espacial se ajusta perfectamente a otros centros de primer orden como es el caso de Tiwanaku. El sistema dividía al mundo en cuatro porciones bien definidas tal como resalta el investigador Carlos Ponce (Ponce 1992:124).

Realizando prolijos y detenidos exámenes de la arquitectura preincaica, debemos concluir que

PILKOGAINA

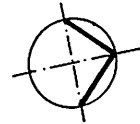
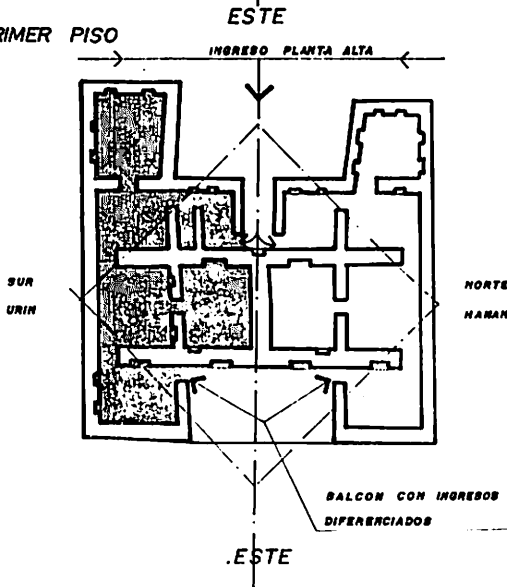
PLANTA BAJA



RELEV. ARO FREDDY RIVEROS R.
ARO GUILLERMO RODAS F.

ESQUEMA DUAL DE LA DIVISION DEL ESPACIO EN SUR Y NORTE RESPECTO DEL EJE DE SINETRIA ESTE-OESTE QUE DERIVA EN CUATRIPARTITO.

PRIMER PISO



LA FACHADA PRINCIPAL ES AL ESTE ES SINETRICA DUAL SU DISTRIBUCION Y TIENE RELACION CON LOS SOLSTI - CIOB.

PLANTA ALTA EN BASR AL PLANO DE S. SQUIER.

GRAFICO N°1

las edificaciones eran dispuestas y orientadas en función a sus deidades y ámbitos sagrados, manteniendo además una íntima relación con su culto y las manifestaciones astronómicas.

La planta superior es la que mayores daños sufrió apreciándose algunos restos de sus fundamentos ubicados sobre la estructura de bóveda por avance que cierra a los ambientes inferiores. Felizmente quedan los relevamientos que realizó G. Squier (1974) (gráfico No 2) así como la información rescatada por otros estudiosos como Carlos Ponce y trabajos como los de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Mayor de San Andrés.

Una constatación la encontraremos en la muy conocida pieza de alfarería denominada "la casa pito" que se encuentra en el Museo Regional de Tiwanaku (Gráfico No. 5). Esta pieza de cerámica que mostraría una edificación de esa cultura, presenta claramente la jamba en bajo relieve, el dintel en acodo y los nichos encima de esta, la cubierta a dos aguas, el faldón y la proporción de alturas, de la misma forma como se pueden encontrar en Pilkocaina hasta la nichos del piso superior que se aprecia en los grabados de Squier y Wiener. Y las cubiertas

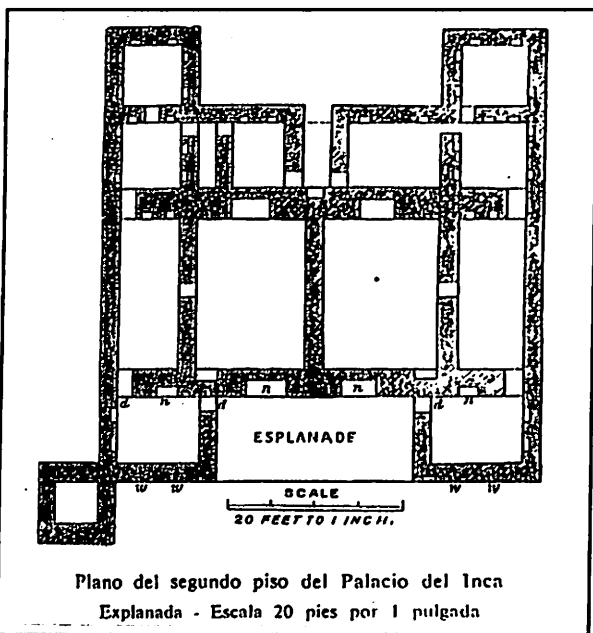


Fig. 2

tuvieron por lo menos otras construcciones incaicas en la Isla del Sol. Uno de los detalles que merece atención, es la proporcionalidad y relación de alturas 1:1 entre la cubierta o techumbre y la altura de las paredes, vale decir que ambas partes tienen similar altura. Si suponemos que esa misma relación tuvo el palacio de Pilkocaina, supondremos que la altura total de la enorme construcción habría alcanzado unos 21 metros de altura desde el nivel del piso hasta la parte dominante del techo.

En cuanto a la jerarquización de los ingresos y la orientación cardinal que tuvieron las fachadas así como el balcón que se hallaban emplazados en el piso superior, debemos puntualizar que el edificio estaba orientado hacia el Este en dirección al nevado Illampu y al Ajllahuasi de la Isla Coati, estrechamente vinculado con el solsticio de verano (cuando el sol tiene cierta inclinación hacia el Sur).

Asimismo, la indicada fachada tenía dos ingresos destacados conectados a dos habitaciones, existiendo en cada una pequeñas aberturas de 20 x 25 centímetros.

Un mejor análisis de la orientación requirió el estudio del asoleamiento para 16 grados 3' 1" de latitud sur, comprobándose que los rayos del sol bañaban de luz los citados nichos. Este aspecto debe merecer atención ya que estaría coincidiendo con el Capac Raymi, la fiesta principal que daba inicio al calendario y se iniciaba en Diciembre. De modo análogo, Ramos Gavilán (1962-1976:78) y Santa Cruz Pachacuti (1613:1927) al referirse al Coricancha, Cuzco indicaban: "tiene su orientación a la salida del sol". Por su parte el investigador peruano Agurto Calvo brinda otro detalle al respecto, manifestando que la necesidad de que la imagen áurea del padre sol, que se ubicaba en el muro de los templos que le eran dedicados, fueron bañados por los primeros rayos solares en los solsticios, obligando a que el eje mayor de dichos templos, tuviera una cierta orientación NE-SO que incidía consecuentemente en la traza urbana siguiendo esa dirección (Agurto Calvo 1987:64). Esta apreciación se hace más interesante cuando observamos que el eje principal de Pilkocaina coincide con el señalado, lo que se puede distinguir claramente en el gráfico adjunto correspondiente a la planta baja (Gráfico No.1).

Esta particularidad disposición que tenían los edificios y sus emplazamientos, propone la estrecha vinculación que tenían éstos con los eventos astronómicos, los mismos que habrían estado asociados a sus conmemoraciones, festividades y culto a sus deidades. En referencia a sus deidades y al nevado Illampu o Ancohuma "una leyenda la asume como a residencia de la deidad creadora Wiracocha" Diez de Medina (1974:148). Es coincidentemente notable que en el dibujo del altar del coricanxha que representa la cosmovisión incaica por Guaman Poma, ocupa lugar principal el denominativo de Viracocha Pachayachachic (sobre un óvalo alargado), como lo tiene la parte principal del edificio con vinculación al nevado o a Wiracocha?

De acuerdo a la información que dejaron los primeros viajeros que observaron Pilkocaina así como algunos grabados de la época (ver los grabados de Squier y Wiener. Gráficos No. 3 y No. 4), se puede deducir que la obra tenía dos pisos. Sus muros estaban revocados con barro y coloreados con pigmentos de coloración rojiza así como de color ocre (Teresa Gisbert: 1990). En la planta superior no había más abertura que la del ingreso por el oeste con un balcón orientado hacia el este donde se incluían cuatro pequeñas aberturas de ventilación para las habitaciones que estaban emplazadas a ambos lados del balconcillo.

Algo digno de resaltar es el hecho de que las habitaciones que flanqueaban el ingreso al piso de arriba son de hechura posterior a la construcción inicial, tal como se puede apreciar en el arquitrabe de las paredes de esos ambientes y el edificio principal notándose que las juntas de las piedras no están trabadas desde el principio de los cimientos (ver gráfico). En los grabados de Squier y Wiener así como en las fotografías tomadas por Posnansky, se puede verificar inclusive que una habitación con su puerta trapezoidal, tan típica de los Inkas, no

guarda simetría con la fachada ni con la tipología de las hornacinas que se observan en el muro norte de la planta baja.

Este singular hecho señalaría que la edificación fue refaccionada y tal vez modificada en su diseño original en tiempo de los inkas.

Sobre la cobertura que habría tenido el palacio, se puede discurrir que esta habría sido construida sobre una estructura de palo con una cobertura de paja u otro tipo de fibra vegetal, aglomerada con una torta de lodo, mostrándonos una similitud morfológica con la "casa pito", afiliada al Tiwanaku I por Ponce Sanginés.

En la Isla del Sol, hacia mediados del siglo XVIII, existían aún las cubiertas o techos de las edificaciones incaicas con mojinetes o astial. Una importante referencia al respecto la dio Pentland al describir el palacio del Sol y la relación comparativa con Pilkocaina manifestando: "...adornado de numerosas ventanas, puertas y nichos terminados en cada extremo por mojinetes de barro, todavía en pie, este edificio que tiene gran parecido con aquel descrito en el párrafo anterior..." (Informe sobre Bolivia, aspectos históricos, J.B. Pentland).

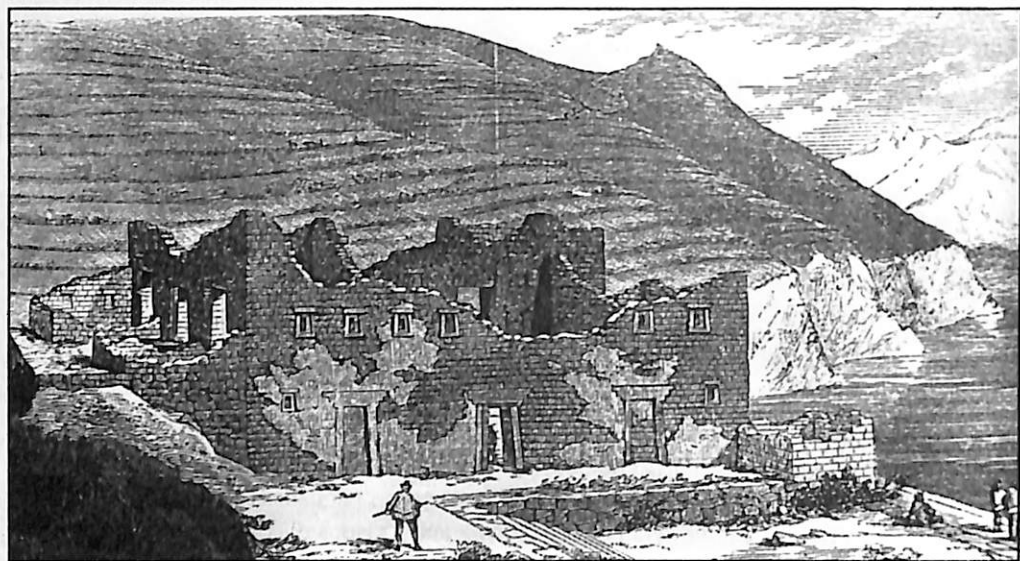
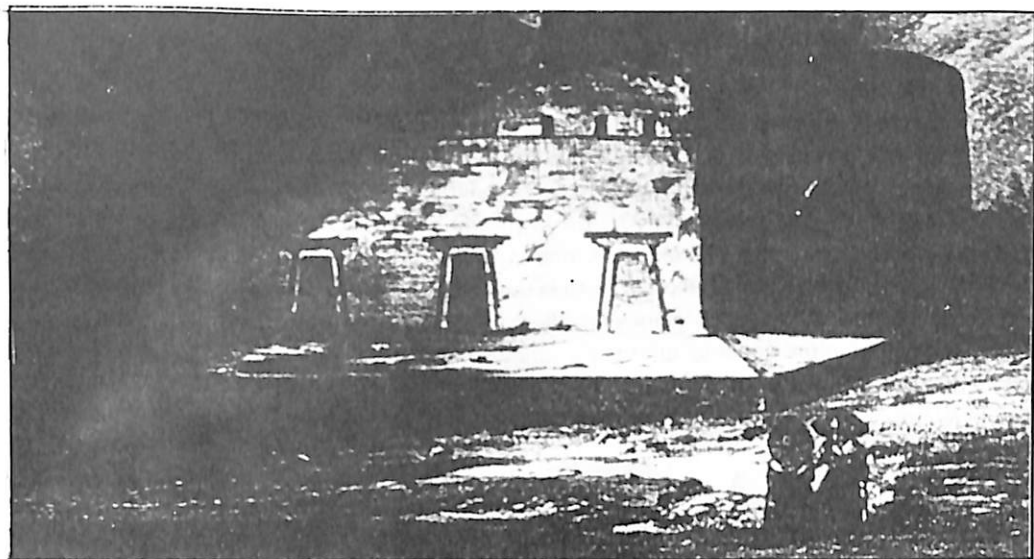


Gráfico 3.- Pilkocaina vista sur, tomada del libro. *Un viaje por tierras incaicas* - George Squier.

Sobre las cubiertas indica (1975: 1826:49): "Es una lástima que este edificio que ha resistido los efectos destructores de más de 150 años, que ha permanecido íntegro hasta mediados del siglo XVIII y que sirvió como habitación a algunos de los primitivos dueños de la Isla, haya sido privado de su techo, cuyos materiales fueron empleados en la construcción de la



Grabado del libro "Perou et Bolivie" de Charles Winner

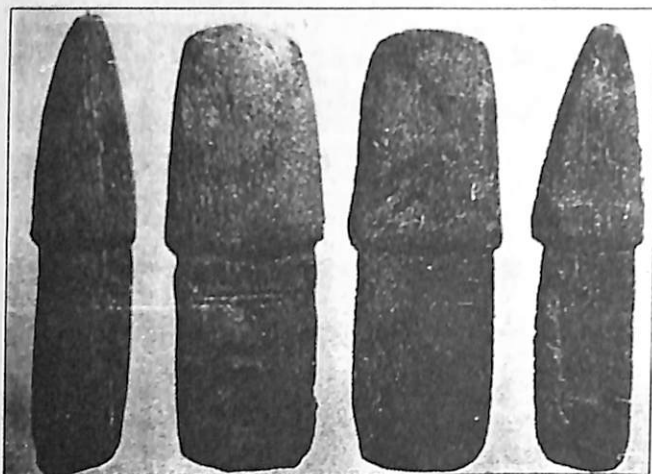
iglesia de un pueblo existente en las orillas orientales del lago, este bandalismo del último siglo, fue la obra de un monje debidamente sancionado (aprobado?) por su diocesano, el Obispo de Chucuito, quien justificó su conducta..."

Como se podrá apreciar, en la Isla del Sol, hacia mediados del siglo XVIII, vale decir aproximadamente hacia 1750, se hallaban edificios que aún exponían su cubierta de paja así como su estructura portante, mostrando hasta los mojinetes.

El investigador Augusto Calvo (1987:91), al analizar las cubiertas de las construcciones incaicas elaboró una tabla de comparación de las pendientes de los techos en función a la altura sobre el nivel del mar en que fueron levantadas las construcciones. Este investigador determina que para una arquitectura a 3800 m.s.n.m. las edificaciones habrían tenido un declive de 55 grados.

Todas estas referencias nos permiten plantear una reconstrucción hipotética ideal, para afrontar con los datos etnohistóricos, etnográficos, documentos de visitantes e investigaciones de estudiosos. Por ejemplo, Garcilazo en su crónica "Comentarios Reales de los Incas", refiere un sugestivo dato referente a las dimensiones de un tejado similar al que estamos analizando. Al respecto afirma: "Una cuadra alcance haber visto, en el valle de Yucay, labrada de la manera que hemos dicho, de mas de setenta pies en cuadrado, cubierta en forma de pirámide, las paredes eran de tres estados de alto y el techo tenía más de doce estados de alto...".

Esta particular observación hace patente que durante el incario existían construcciones monumentales con estructuras de grandes dimensiones soportando cubiertas. Las dimensiones de esa edificación transformadas a medidas actuales, indican que tuvo de lado 18,62 metros aproximadamente y una altura de muros de 5 metros con una altura de cubierta de 20 metros da una relación de alturas de 3:1. No debemos olvidar que el sitio de Yucay esta emplazado a una altura de 2863 m.s.n.m. correspondiéndole una pendiente de 61.5 grad. en la tabla elaborada por Agurto Calvo. De la misma manera, Pilkocaina, con una altura de fachada de 8 metros aproximadamente, habría tenido una altura de cubierta de 21,20 metros aproximadamente desde el piso hasta la cumbrera, lográndose de esta manera una inclinación de 55 grad. Estas proporciones manifiestan que la construcción del Palacio de Pilkocaina debió tener una impresionante apariencia equivalente a una construcción actual de unos 8 pisos de altura.

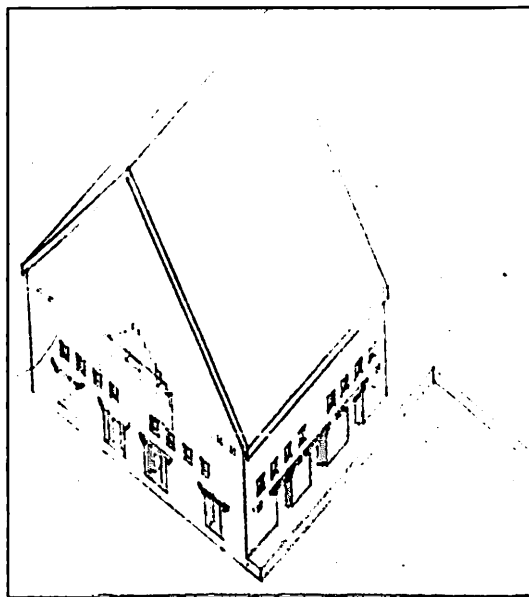


La Casa Pito.- Cultura Tiwanaku. Epoca I. Tomando de Ponce Sanginés

Reuniendo todos los datos obtenidos de documentos y planos hechos por Squier, Wiener, Ponce y otros, además de la ayuda del análisis de las cubiertas incas así como los restos que descansan en el sitio, hicimos una reconstrucción hipotética ideal del Palacio del Inca o Pilkocaina. (Gráfico No. 6). Como se podrá determinar, el trabajo de recopilación se realizó sobre todo, en base a la planta alta, es decir, empleando los planos de Squier (1974) quien vio en pie parte de los muros del segundo nivel, preparando un plano de estos. Se puede ver que se ingresaba a esa planta por el oeste y, a partir de ese lugar, el acceso se bifurcaba para comunicar las habitaciones internas que estaban separadas en dos grupos, divididos uno al sur y otro al norte, para luego reunirse nuevamente en el balcón en el sector opuesto. También se puede apreciar que no existían aberturas en la superficie de los muros sur y norte; ambos eran idénticos en el número de hornacinas y nichos tal como se reconoce en el gráfico.

En la planta baja existía un ingreso con jamba doble y en bajo relieve, con dintel en acodo. A ambos lados de este ingreso se hallaban dos hornacinas muy semejantes en su forma y entre éstas y la puerta se encontraban pequeños nichos, probablemente para ventilación, todo dispuesto de una manera simétrica. Por encima de esto, estaban ocho nichos con jamba y en

bajo relieve ubicados de modo que cuatro de ellos se hallaban sobre una de las hornacinas y las otras, dispuestas de igual forma a una distancia regular entre sí y espaciadas simetricamente. Es importante resaltar la simetria de los elementos respecto al eje vertical ordenador de la fachada, sucediendo lo mismo en la fachada sur. De esta manera, todo el conjunto volumétrico es simétrico respecto a los lados norte y sur. El manejo espacial manifiesta que consideraban dos ejes perpendiculares entre sí, uno Norte-Sur y el otro Este-Oeste, en torno a los cuales se organizaban los espacios de las plantas así como también las fachadas que respondían simétricamente a su eje de composición.



Restauración ideal según el autor

En la fachada este, la que se advierte desde el lago, se hallaba la “explanada”, tal como la denomina Squier (1974). Se trataba de un balcón con vista hacia el Illampu y hacia el Ajllahuasi de Koati. En este sector, en la planta baja, se encontraban los dos ingresos que tienen doble jamba en bajo relieve y dintel en acodo, que permiten el acceso a los dos grupos de habitaciones. A los lados de los ingresos se hallaban hornacinas tal como en las fachadas laterales. Por encima de estas cavidades ornamentales, más precisamente, entre ellas y las puertas, se hallaban cuatro nichos a la altura del coronamiento de la planta baja y el nivel del primer piso.

En el primer piso se encontraba el balcón de 6,2 metros de largo por 2 de ancho aproximadamente, con dos ingresos diferenciados para los dos grupos de habitaciones. Esta diferenciación manifiesta la existencia de dualidad en el uso del espacio en la construcción incaica

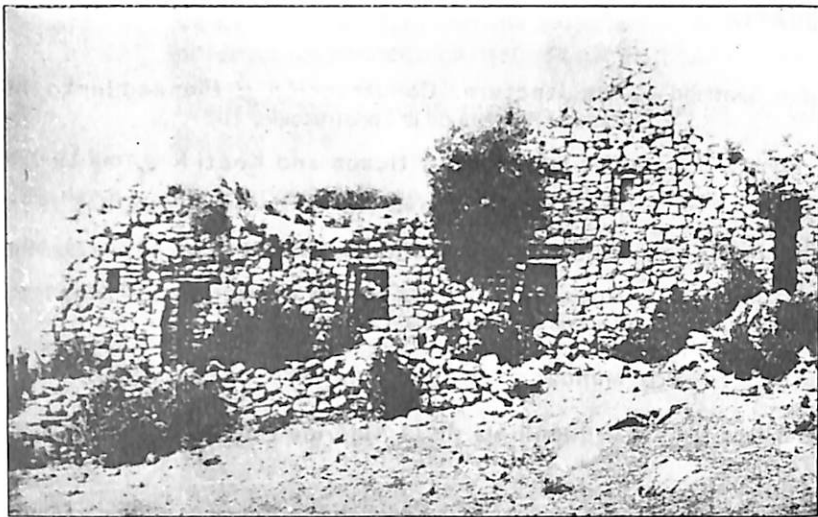
proveniente de la dualidad en el culto y la organización política en una diarquía. Así por ejemplo relata Molina almagrista "En ciertas ceremonias el Inca acompañado de tres señores subía a una estructura que por su descripción parece ser un ushnu, lo que confirma la cuatripartición" Rowstorowsky (1988:229).

En el Tahuantinsuyo cada curacazgo se dividía en dos mitades que correspondían a la visión indígena de hanan y hurin (Anan y Lurin) o de ichoq y allauca (izquierda y derecha)"(Ibid:190). Esta organización dual no solamente se representaba con un curaca principal en cada mitad o parcialidad sino que había otro de menor categoría social como subalterno del principal en cada mitad denominado yanapac o "ayudador" (Ibid: 191).

Esta característica tiene su demostración en el manejo del espacio que, como se dijo antes, el este estaba ligado al solsticio de verano y la fiesta del Capac Raymi. Dio principio a su calendario el mes de diciembre, al cual pusieron por nombre Capac Rayme (que es como dijera fiesta rica y principal) porque en este mes hacían grandes sacrificios en honra del sol, del rayo y trueno" (Ramos Gavilan 1976/1621:78). Por esta razón, las habitaciones localizadas hacia este aldo estaban separadas con su propio ingreso, uno al sur y otro al norte (izquierda y derecha) lo mismo que sucediera en el piso de arriba con dos ingresos diferenciados al balcón, pertenecientes a cada grupo de habitaciones, unos al sur y otros al norte.

Así también, en el balcón hay dos nichos grandes que al igual que las entradas de planta baja, por este lado miran hacia el Illampu y el Ajllahuasi de Koati. Esto se puede apreciar en el grabado de Squier (Gráfico No. 1).

Esta explanada tiene en su dintel una especie de frontón en forma escalonada. Esto fue realizado así porque creemos que existe una evidencia fundamental al estar aún en pie parte del Ajllahuasi de Koati, donde se puede ver esta solución tanto constructiva como formalmente, en habitaciones ubicadas y orientadas de manera similar relacionadas al este y los nevados. Se trata de piedras transplantadas para formar diferentes planos y motivos escalonados con revoque de barro y paja, y la totora que tenía la cubierta alcanzaba cerca de un metro de espesor. Así, Garcilazo nos dice que estas tortas de barro y paja eran de gran espesor, al referirse al Coricancha que se hallaba en el Hurin Cuszo. "La techumbre era muy alta toda de madera cubierta de paja muy bien dispuesta" Garcilazo de la Vega (1944/1609: Cap. 20). Los techos estaban muy extrañamente colocados y sobresalían una braza de la pared, su espesor era tal que en tiempos de las luchas entre Pizarro y Almagro, los techos del palacio de Cassana tardaron varios días en quemarse (Pedro Pizarro 1979: 161) (Rostworowsky 1988: 76). Así, también se cubrían las construcciones, palacios y templos con tejidos finos y coloridos con sentido religioso. "El aspecto más bien pobre de estas coberturas se mejoraban durante las fiestas y acontecimientos, recubriendo la paja con vistosas mantas confeccionadas con plumerías de múltiples colores (Santa Cruz Pachacuti 1927/1613: 205).



Fotografía de Arthur Posnansky de principios de siglo

El edificio, en principio y originalmente, no tenía las habitaciones que flanqueaban el ingreso a la planta de arriba, ni el cuarto adosado a la esquina nor-este, que son posteriores, esto se puede apreciar en la fotografía tomada por Posnansky y en el grabado de Squier, donde se aprecia que las piedras de estas habitaciones no se traban con las del edificio original (Gráfico No. 7).

Así también los muros tienen ligera inclinación hacia el interior, lo que estaría manifestando la intención de dar forma troncocónica pero imperceptible para contrarrestar los empujes verticales de la cubierta y las fuerzas de compresión ejercidas por el peso del techo.

CONCLUSION

Es importante destacar que para elaborar este trabajo, se recurrió a escritos que toman en cuenta de una manera muy general, la investigación planteada (Pilkocaina), pero al hacer una recopilación como la presente contaremos con un documento que sirva de aporte para una conservación y posible restauración a cargo de especialistas en la materia. Al elaborar este documento pretendemos mostrar que se debe interpretar hipotéticamente todo el desenvolvimiento cultural, histórico y social del elemento a investigar, apoyado principalmente con información de reconocida veracidad, que a la postre nos sirva de base para elaborar una hipótesis formal, tecnológica y funcional.

BIBLIOGRAFIA

- Agurto Calvo, Santiago. **Arquitectura. Construcción y Planeamiento Inkas.** Lima, Cámara Peruana de la Construcción, 1987.
- Bandelier, Adolf. **The Islands of Titicaca and Koati** New York 1910.
- Cobo, Bernabé **Historia del Nuevo Mundo** Madrid. Ed. Atlas BAE 1956/1653
- Garcilazo de la Vega. **Comentarios Reales de los Inkas.** Buenos Aires, 1944 (1609)
- Gasparini Graziano y Margolies Luisa **Arquitectura Inka** Fac. de Arquitectura y Urbanismo. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1977.
- Kauffmann Doig, Federico **Manual de Arqueología Peruana** Lima, 1969.
- Lumbreras G., Luis **Arqueología de la América Andina**, Lima Ed. Milla Batres 1981.
- Mesa José de y Gisbert Teresa **Arquitectura Andina** La Paz, Colección Arzana y Vela, 1983.
- Pentland Joseph **Informes sobre Bolivia 1826**, Potosí 1975
- Poma de Ayala, Guaman **Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno** Publicada y anotada por el Ing. Arthur Posnansky, La Paz, 1944.
- Ponce Sanginés Carlos. **Tunupa y Ekako** La Paz, Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, Publ. 19, 1969
- Posnansky Arthur. **Tihuanacu Cuna del Hombre Americano.** La Paz, Vol. I y II, 1914
- Ramos Gavilán Alonso **Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco.** La Paz. Ed. Universo, 1976 (1621).
- Rivero J. Diego y Tschudi **Atlas de antigüedades peruanas.** Viena 1851.
- Riveros Freddy y Rodas Guillermo **Complejo Turístico en la Isla del Sol.** Proyecto de Grado facultad de Arquitectura y Artes 1989 UMSA.
- Rostowrowsky María. **Historia del Tahuantinsuyo.** Lima, IEP Ediciones, 1988.
- Santa Cruz Pachacuti, Yamqui Joan de **Relación de antigüedades deste reyno del Perú.** Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Tomo IX, 2da serie, Lima, 1927 (1613).

- Santos Roberto. **La presencia Inca...en los bolivianos en el tiempo**, suplemento del periódico La Razón Fascículo 3 La Paz 1993.
- Squier George. **Un viaje por tierras incaicas**. Cochabamba, Ed. Los amigos del libro, 1974.
- Urteaga, Horacio H. **El Imperio Incaico** Lima 1931.
- Wiener, Charles **Perou et Bolivie, recit de voyage** Paris, 1880

EXPLORANDO BOLIVIA EL ITALIANO BALZAN EN EL ORIENTE BOLIVIANO (1890-1892)

Clara López Beltrán

Las tierras bajas del norte y este de Bolivia, mejor conocidas como la región oriental, son hoy los departamentos de Santa Cruz, Beni y Pando. Esta región o conjunto de regiones por la diversidad de características geográficas¹ se la ha concebido desde la organización de las colonias españolas como periféricas desintegradas, sin dueño, no territorializadas y sobre todo vacías.

Lo primero puede tener su parte de verdad, aunque lo último definitivamente no. Sólo en los últimos años se han hecho esfuerzos para invertir esta tendencia y creo el esfuerzo valió la pena por sus positivos resultados. Es aún un proceso inacabado y con un largo camino por delante.

La población local en épocas prehispánicas perteneció a pueblos o tribus de diferente índole que utilizaron ese espacio territorial integrándolo por la guerra o por la paz. La estructura colonial lo consideró siempre "territorio de frontera", por la distancia que los separaba de los centros administrativos, por su difícil acceso y poco atractivo para la economía mercantilista vigente en la época. Estos factores generaron espacios territoriales relativamente independientes, con un ritmo de vida mas lento y una dinámica diferente.

El problema inicial de la región fue su clima y su naturaleza exuberante, acompañada de una población poco uniforme y sedentaria, por lo tanto, poco útil para utilizarla como fuerza de trabajo. La administración española intentó colonizar la región desde muy temprano pero sus esfuerzos no prosperaron² y solo a fines del siglo XVII se organizaron las exitosas misiones jesuitas en Mojos y en Chiquitos³. Ya en la vigencia el Estado boliviano, hubo evidente descuido en el gobierno de esas zonas que continuó desenvolviéndose con bastante autonomía aunque también con ritmo propio, pero con reglas de juego incorporadas por la metrópoli conquistadora: el mercantilismo y la religión católica.

Precisamente por su lejanía y exotismo, durante el siglo XIX ha llamado la atención de curiosos viajeros, atentos científicos o misioneros altruistas, quienes emprendieron exploraciones de reconocimiento, y en el peor de los casos "expediciones civilizadoras". Este artículo fija su atención en uno de estos personajes, el italiano Luigi Balzan, y quiere reflexionar, en muchos

casos de manera preliminar, a partir de la información y las impresiones del viajero sobre la situación y las condiciones de vida en que se encontraba la región a fines del siglo XIX.

LOS EXPLORADORES

Siguiendo el sistema de viajes científicos o exploraciones de reconocimiento, muy en boga durante el siglo XIX, por la falta de avanzados métodos audio-visuales con que hoy se cuenta y con excelentes resultados para la antropología, zoología y botánica, fue visitado el norte y el noroeste de Bolivia a lo largo de ese siglo o algo más, por unas 23 expediciones bolivianas y extranjeras: inglesas, francesas, alemanas, españolas e italianas-⁴. Por lo menos son las que nos señala la biografía.⁵

EL AUTOR

Luigi Balzan fue un joven científico italiano que, con la promoción de la Sociedad Geográfica Italiana recorre parte del territorio boliviano durante un poco más de dos años, entre 1890 y 1892, con el fin aparente de conocer presencialmente el territorio y la geografía, conseguir información y dar noticias sobre la realidad social y cultural del territorio recorrido. También se lee entre líneas que Italia estaba interesada en llegar a lugares potencialmente aptos para grupos migrantes.⁶

El viajero vivió durante 5 años en Paraguay antes de iniciar un viaje circular iniciado y terminado en Asunción; por lo tanto, estaba familiarizado con sociedades multi-étnicas. Su circuito lo llevó por el norte argentino hasta Santiago de Chile y Valparaíso, desde donde se embarcó hacia Mollendo, tocando los puertos de Antofagasta y Arica. De Mollendo subió hacia la Cordillera de los Andes para llegar hasta La Paz atravesando el lago Titicaca. De La Paz se dirigió a las tierras bajas entrando por Yungas, Coroico, Irupana hasta Covendo, y este es el punto donde en esta ocasión iniciaremos el análisis.

De Covendo remontó el río Beni, siguiendo la ruta de lo que fueron las misiones jesuitas. Por allí encuentra algunos cauchales y se detiene con gran interés a observar la explotación de la goma de gran auge mundial precisamente en esos años.

Siempre navegando por el río Beni llega hasta Villa Bella, la ciudad más nordestina del actual departamento del Beni situada en la confluencia de los ríos Beni y Mamoré. Vuelve por el Mamoré, atravesando fatigosamente los rápidos para llegar a Trinidad. Continúa por tierra, a mula, seguido por carretón, hacia Santa Cruz de la Sierra, con la esperanza de visitar detenidamente las misiones de los indios Guarayos por las que expresa gran curiosidad. Ya cansado, desde Santa Cruz se encamina hacia Corumbá en plena época lluviosa (enero y febrero) siguiendo el trazado de la actual vía férrea que pasa por San José de Chiquitos, cruza el río Grande y el río Cayucava -de triste recuerdo para Balzan pues allí perdió todas sus placas fotográficas al romperse la pelota⁷ en que atravesaban sus baules⁸. Luego Piedra Blanca o

Puerto Suárez y una vez en Corumbá toma un vapor para continuar en modo mas cómodo o "civilizado" hasta Asunción, su meta y punto de partida.

LA FUENTE

El resultado inmediato de la misión exploratoria del profesor Balzan, son los informes, que él escribe mientras viaja y envía periódicamente (cada vez que se puede) a la **Società Geografica Italiana**, entidad que lo financia y que publica en Roma, casi inmediatamente, en su boletín bimensual.

Estos 7 informes ⁹ escritos en idioma italiano a manera de cartas fueron publicados entre junio de 1891 y abril de 1894 en el **Bolletino della Società Geografica Italiana** sin ningún comentario adicional ni del autor ni de los editores. Además aún se desconocen las repercusiones que estos pudieron haber generado en su momento dentro de la sociedad italiana, en el ambiente científico, de migración o en la prensa. Sin embargo, este **corpus** documental fue reunido en un solo volumen y publicado de nuevo con intereses de difusión literaria durante el régimen facista de Mussolini, en 1931 ¹⁰

En Bolivia, los primeros informes, el de los viajes **De Irupana a Covendo** y el **De Covendo a Reyes** fueron publicados en La Paz en 1893, traducidos por el Obispo Nicolás Armentia, un misionero español estudioso de la zona, quien tuvo contacto con Balzan en Bolivia ¹¹; el folleto se ha convertido en un "raro" y ubicarlo no fue tarea fácil.

Un tercer informe, **De Reyes a Villabella**, según informaciones indirectas, fue también traducido y publicado por Armentia, aunque hasta el momento no he podido encontrarlo. En 1894 Manuel Vicente Ballivián, amigo del viajero Balzan hace una excelente traducción de la última parte del viaje. **De Villabella a Asunción**, y la publica en el Boletín de la Oficina de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica. ¹² Es, por lo tanto una obra que, por la poca accesibilidad, no es aún conocida por la bibliografía latinoamericana ¹³

EL VIAJE POR BENI Y SANTA CRUZ

Balzan tiene la fortuna o desgracia de llegar a Chililaya, hoy Puerto Perez en el Lago Titicaca, y a la ciudad de La Paz en plenos festejos carnavaleros ¹⁴. Hace una buena descripción de lo que resultaba ser esta fiesta en la época, aunque el recién llegado no hubiera comprendido ni el placer del "jugar con agua" por ejemplo.

Sin embargo, queda sumamente impresionado por el masivo consumo de bebidas alcohólicas y la generalizada borrachera, impresión que lo acompañará durante todo el viaje declarando a Reyes "la gran ciudad de la continua borrachera" ¹⁵. Vuelve repetidas veces y en diferentes ocasiones sobre temas de la ebriedad, por ejemplo en la Fiesta de la Candelaria pasada en la barraca San Antonio en el río Beni, propiedad del cruceño Antonio Roca ¹⁶. Describe dos o tres modos de confeccionar chicha dependiendo del lugar donde se encuentre. Subraya por otro

lado, cómo los patrones y peones de las barracas explotadoras de caucho, gastan un increíble porcentaje de sus salarios, consumiendo "líquidos infames a los cuales les dan el nombre de **"Bordeaux, Chambertin, Medoc, Champagne, Cognac, Vermouth"** y que los comerciantes que suben en batelones están seguros de vender a abultados precios pagados en bolachas de goma. "La borrachera y el juego -dice-, pero sobretodo el primero de estos dos vicios, absorbe una gran parte de los beneficios de la goma" ¹⁷

Se evidencia que uno de los grandes intereses del viaje es conocer la explotación de la goma, de tanta importancia en el período en que se realiza el viaje. Avista los primeros gomales sobre el río Beni, ya en Peña Guarayos, hoy en el departamento de La Paz, perteneciente a Nicanor Alcazar; mas, en realidad, iba en busca de aquellos que pertenecen a la compañía Mouton, ubicados en una zona llamada Cayubaba pero que iban extendiéndose por el río Madidi, ambos cerca de la ex-misión jesuita de Cavinás fundada en 1700 ¹⁸

Queda sumamente complacido y agradecido cuando Antonio Roca lo invita a conocer su gomal. Nada en la relación del viaje es descrito con tanto detalle como el sistema explotación de la goma por **estradas**, su recolección en **tichelas** y la confección de **bolachas** en el **desfumadero**. También hace conocer las tres variedades de árbol de goma: la blanca, la colorada y la morada, dando la capacidad de producción de cada una de ellas por **fabrico** o producción por año de trabajo.¹⁹

Aunque sostiene que el trabajo del **peon** no es pesado porque puede despachar su quehacer de herir los árboles o recoger los baldes con goma en medio día para luego dedicarse a la caza o pesca, no deja de alertar sobre el peligro que este trabajo conlleva especialmente para la salud por la cantidad de humo a que el siriguero está expuesto al confeccionar las bolachas. También sabe que es un trabajo muy aislado ya que los peones llevan el producto a la barraca una vez cada 15 días, y que por la escasez de mano de obra éstos son enganchados compulsivamente, endeudados con el reparto de mercaderías de primera necesidad y vigilados constantemente para evitar su huida. Los Tacanas de Tumupasa tenían la fama de ser los huidizos y que vuelven a su pueblo aún desde lugares muy alejados. ²⁰

La huida, o cualquier otro delito o alteración del orden se castiga con azotes o la **guasca**. Se dan hasta cientos de azotes en las nalgas publicamente para que sirvan de castigo ejemplarizador, generalmente entre los indios ²¹ No es raro oír que **mozos** huidos terminaron muertos en los bosques por orden del patrón, o ladrones de goma, como el catalán, el chileno, y el arequipeño, encontrados por Balzan en su viaje a la prisión, fueran azotados a muerte. La autoridad judicial no tiene vigencia, ya que habría que enviar a los acusados hasta la cabeza de provincia, invirtiendo tiempo y con la gran duda si se les hará justicia. "La justicia en el Beni es inexistente, el derecho es el del mas fuerte" dice Balzan; es por ello que la justicia por mano propia es la que mejor funciona y no es raro que los litigantes se ofrezcan a dirimir sus diferencias "a balas" de Winchester, que era el arma favorita en esos ríos.²²

LA POBLACION

La población del Beni y de Santa Cruz en el siglo XIX estaba distribuida irregularmente en el territorio. La población blanca y mestiza se había establecido principalmente a lo largo de los principales ríos, en forma de estancias consiguiendo su sustento y beneficios con la producción agrícola y ganadera.

Estas estancias, al parecer, producían lo suficiente como para que sus propietarios tuvieran una vida holgada, fueran los poderosos del lugar y hasta pudieran conocer otros lugares. Los comerciantes de los poblados también tenían el poder económico y social, como es el caso de los señores Oyola de Trinidad, quienes habían viajado por Europa e hicieron un préstamo grande en contante (1600 liras) a nuestros viajeros hasta que logren encontrar cómo cambiar los giros enviados desde Italia y recibidos con muchos meses de atraso.²³

En realidad, Balzan encontró siempre la colaboración de los habitantes; "...la hospitalidad en este país es verdaderamente afectuosa gracias al hecho que hay muy poca inmigración, y todavía se tiene confianza en el extranjero"²⁴, en cambio, algunos extranjeros -generalmente los más privilegiados- no trataban tan bien a los locales, en particular a los nativos de los que se obtenía fuerza de trabajo y asistencia personal casi por nada. También esto se puede notar en sus escritos de viaje. Los nativos, sin embargo, sabían distinguirlos, así cuando Balzan navegaba por el río Beni, cerca del río Bopi, el *mandón* (una autoridad) de una de las misiones le preguntó: Vos Gringo?²⁵

Más tampoco hay que olvidar que llegaban a la región extranjeros menos privilegiados en busca de fortuna o una fuente de trabajo. Delincuentes, vividores y matones merodeaban por allí como en cualquier otra región de pioneros. Brasileños y peruanos llamaban la atención por su malograda salud: oftalmías purulentas, disenteria y llagas muy comunes en las barracas gomeras.²⁶

El difícil clima fomentaba el surgimiento y expansión de enfermedades. La fiebre amarilla o tercianas estaban presentes aunque nuestro explorador llevaba consigo pastillas de quinina para combatirlas y ayudar a sanar. También refiere que entre los nativos estaba muy difundida una enfermedad dérmica que provoca manchas negras y blancas en la piel de brazos y piernas; podría ser la lepra blanca, de triste recuerdo pues diezmo enteras poblaciones. Había todavía poca defensa para las epidemias normales; por ejemplo, la tos ferina hacía estragos entre los jóvenes de las misiones, y poblaciones enteras, fueron atacadas mortalmente por una fuerte epidemia de viruela, entre 1887 y 1889.²⁷

Los mosquitos fueron el constante tormento del italiano. Conoció casi todos los tipos: moscos, mosquitos, jejenes, marihuis. Sostiene algo que es muy cierto, el mosquitero es el objeto imprescindible del equipaje, más allá de la cama o la actual bolsa de dormir. Alguna vez se vio obligado a utilizarlo durante el día, por la abundancia de insectos que invadían el rostro y las

partes descubiertas; sin embargo, no se hizo ningún problema cuando tuvo que comer monos, culebras y tortugas para variar el diario menú de arroz con carne seca del cual estaba verdaderamente hastiado. Admiró y alabó los sistemas de pesca con flecha, de cazar liebres y quitarles la piel, y la enorme capacidad de los indios de recoger frutos silvestres para la alimentación.

Fue un atento observador de flora y fauna. Describió con cierto detalle las especies que creía ver con particular atención las palmeras, dando el nombre nativo y precisa descripción de cada una y refiere hasta vainilla aromática. Describe la fauna y colecciona algunos ejemplares vistosos de insectos y murciélagos; sin embargo su mayor entusiasmo está dedicado a los delfines de río, que eran bastante comunes en la época. ²⁸

LOS INDIOS

En su viaje encuentra y hace referencia a los diferentes pueblos que sobrevivían en poblados organizados como misiones, primero los jesuitas y luego los franciscanos.

Encuentra y describe a los Mosetenes de piel bronceada, Maropas de Reyes, Tacanas de Tumupasa, Cavinás, originarios del Madre de Dios pero dispersos por las epidemias, Itomanas, delgados y débiles junto a los robustos Cayubabas que eran los mejores remeros de la región, los Sinabos o gritones, en el Mamoré, Movimas, que le parecen "mas bellos", los Mojeños, corpulentos y dulces en oposición a los temidos guerreros Sirionós, dueños del Monte Grande, y sus enemigos los Guarayos quienes servían de escolta a los viajeros blancos, aunque tenían la fama de "bárbaros irreductibles", y finalmente los muy integrados Chiquitanos.

Presta atención a la ropa de los indios que solo eran variantes del tipoy, a sus métodos de construcción con hojas de palmera de diferente especie, a sus canoas y sobre todo a sus idiomas. Eran lenguas vivas ya que "misioneros no se ocupaban de enseñar el castellano". Escribe en sus informes la traducción de algunas palabras base en los varios idiomas. Quiero llamar la atención sobre el hecho de que algunas de ellas tienen vocablos tomados del aymara, como los números, de acuerdo a la información de Balzan ²⁹

Por otro lado, entre los Mosetenes, Maropas y Tacanas se hallan bailes andinos o de influencia andina prehispánica como la danza de los callawayas ³⁰ En la Chiquitania encuentra ya influencia del idioma guaraní pero sin poder reconocerlo.

LA NAVEGACION

El viaje por río resultaba ser bastante bonancible pero lento, debido a los interminables meandros de los ríos, que a la vez servían de puntos de referencia geográficos. En los rápidos o quizás cachuelas (aunque no las llama así) del Mamoré, cerca de Villa Bella. El transporte fluvial se hace pesado y fatigoso porque se ven obligados a descargar la barca o batelón en el varadero de abajo para cargarla de nuevo en el varadero de arriba, haciendo pasar al

barca arrastrada con cuerdas ³¹. Remontar el río era fatigoso porque se avanzaba con el sistema de **gancho** ³²

En cambio, el viaje por tierra es más penoso; en la época seca por el insoportable polvo, y en época de lluvias, por los aguaceros y el agua que se queda detenida, ocasionando verdaderas inundaciones que forman barro. Ello obligaba a los animales a avanzar penosamente, sumergidos en el fango hasta el pecho, sin contar con los accidentes que los carretes sufren a cada momento. ³³

Para Balzan, estas tierras no eran aptas para recibir migrantes italianos ni ninguna otra población, a causa de la enorme diferencia del lugar y de la calidad de vida con las costumbres europeas o mediterráneas, pero en ningún momento afirma que fuera no productiva. Se lamenta la continuación del maltrato a los nativos y su falta de independencia, aunque, influenciado por el darwinismo social de la época, sostiene que son pueblos inferiores con necesidad de "civilizarlos".

CONCLUSIONES

Pienso que este testimonio revela noticias inmediatas de las condiciones geográficas, económicas productivas y de vida de un momento de la Bolivia republicana en regiones donde la presencia estatal era tan débil que se percibía como inexistente por la población.

Los intereses económicos del país no coincidían con la productividad de la región, aunque en ese momento y por razones coyunturales ofrecía dos productos altamente requeridos en el mercado internacional: la quina y la goma. Hubiera sido muy beneficioso, también para el estado, el interesarse en comercializarlos.

Luigi Balzan, como testigo presencial, brinda rica y consistente información sobre el entorno geográfico y la realidad cotidiana del Beni y Santa Cruz, información que es preciso estudiar y analizar. Junto a él, hay otros valiosos exploradores y viajeros cuya obra espera ser estudiada, para sacar datos invalorable que ayuden a completar nuestro conocimiento sobre esas sociedades de las cuales todavía desconocemos, no solo su desenvolvimiento histórico sino su sabiduría cultural acumulada a través de los siglos y aplicada al espacio de acción.

NOTAS

- ¹ Constituirían los Orientes Bolivianos las siguientes regiones: las llanuras de Mojos, la región alto Amazónica de Pando y Beni, la cuenca del Iténez, los valles de Apolobamba o Caupolicán, la Chiquitania y el Chaco Boreal.
- ² Las primeras expediciones que llegaron a las tierras bajas llegaron por el río de la Plata (el nombre responde al anhelo de encontrar la ruta a las regiones productoras de plata): son las entradas de Juan de Ayolas y más tarde Alvar Nuñez Cabeza de Vaca que llega hasta el Paraguay con Ñuflo de Chaves quién continúa hasta la Chiquitania. Piénsese también en las epopeyas de la Conquista y

la búsqueda de El Dorado que generaron expediciones como la de Orellana, que atravesó el continente por el río Amazonas.

- 3 La penetración de los misioneros fue lenta y penosa por lo inhóspito y alejado de esos territorios selváticos que aún no estaban, de hecho, bajo el dominio hispánico. También fue difícil acercarse a las tribus nativas nómadas dispersas en la zona, por el recelo que tenían hacia los agresivos hombres blancos.

El jesuita Juan de Soto hizo su primer contacto misional en la región de Mojos, actual departamento del Beni, en 1667, pero sólo en 1675 se inician intentos serios para establecer reducciones con los padres Marban y Berace, con la lógica resistencia de los nativos. La primera misión fue Santa María de Loreto (1682), luego Trinidad (1686), San Ignacio de Moxos (1689), San Borja (1693) y Exaltación (1700).

La Chiquitania sufría con mayor rigor los ataques de las bandas portuguesas en busca de mano de obra, por ello los grupos chiquitanos y guarayos se acogieron con mayor facilidad a la protección de los misioneros. Su principal fundador fue el padre José de Arce, y se fundan San José de Chiquitos (1691), San Rafael (1696), San Miguel (1721) y Concepción (1722).

- 4 Las expediciones registradas son: Cnl. Anselmo Rivas, Ing. José A. Palacios, Isidro Aguirre y Juan Antonio Galvez (español), Lucio Pérez Velasco, Antonio Vaca Díez, Timoteo Mariaca, José Manuel Pando, Marius del Castillo, Hermanos Monteros, Manuel Luis Oliden, Fermin Rivero, Juan Antonio Rojas, Miguel Suárez Arana. Además de Tadeo Hanke, Alcides D'Orbigny, Máximo Henicke, Nicolás Armentia Ugarte, José Cardus, Ciro Bayo, William Chanless, James Orthon, Edwin Heath y Luigi Balzan. Sin duda, hay otras mas por registrarse incluyendo las misiones oficiales enviadas por el propio gobierno de Bolivia.

- 5 Ver: Cnel. Julio DIAZ ARGUEDAS. *Expedicionarios y exploradores del suelo boliviano* 2v. La Paz, Camarlinghi, 1971 y 1972 y Manuel FRONTAURA ARGANDOÑA *Descubridores y exploradores de Bolivia Cochabamba*, Los amigos del libro, 1971.

- 6 El gobierno italiano había promocionado desde mediados del siglo XIX, corrientes migratorias de sus ciudadanos hacia diversos países de América Latina en especial Brasil, Perú y Argentina.

- 7 PELOTAS. Sistema para trasladar carga de una orilla a la otra de un río. Son cueros de res curtidos sobre los que se coloca la carga y levantando las cuatro puntas se cierra y se moviliza tirando de ellas en la superficie del agua (8/700).

- 8 "...trasladamos el equipaje al río y preparamos las pelotas. Pero al tirar al agua una de ellas, el cuero se rompe sin que nos demos cuenta, hasta que, en medio del río se llena de agua y también mis baules. Imagínense mi humor cuando las abrí y encontré todo en mal estado. Era ya de noche, hice encender fuego y comenzamos a secar las cosas, operación que duro hasta las 2 a.m., pero algunos insectos, las planchas fotográficas y otras cositas estaban irremediablemente perdidas!" Balzan Da Trinidad a Santa Cruz de la Sierra e Corumbá...p. 707.

- 9 Los informes publicados en el *Bolletino della Società Geografica Italiana* son:

"Da Asunción a La Paz" San Gertrudis (Coroico, Yungas) 26 de marzo de 1891. Publicado en dos partes, giugno 1891 pp. 452-472 y pp. 561-580.

- "Da la Paz a Irupana" Irupana, 21 de mayo de 1891 Settembre 1891 pp. 725-737.

- "Da Irupana a Covendo" Reyes, 10. de agosto de 1891. Novembre de 1891 pp. 911-929.

- "Da Covendo a Reyes" Reyes 15 de agosto de 1891, giugnoluglio 1892, pp. 232-261.
- "Da Reyes a Villa Bella" (continuación) luglio 1892, pp. 570-594.
- "Da Villa Bella a Trinidad". Gennaio-febbraio 1894 pp. 61-74.
- "Da Trinidad a Santa Cruz de la Sierra e Corumbá e ritorno al Paraguay." ottobre-novembre 1894. pp. 695-710.

¹⁰ El viaje de Balzan fue publicado con el título **Viaggio di esplorazioni nelle regioni centrali del Sud America** (Viaje de exploración en las regiones centrales de Sud America), Milano, Alpes, 1931.

¹¹ Ver: Profesor Luis Balzan **De Irupana a Covendo De Covendo a Reyes** Informes presentados a la Sociedad Geográfica Italiana. Traducción del R.P. Fray Nicolás Armentia. La Paz, Imprenta de "La Revolución", 1893.

¹² Ver: Luis Balzan "De Villa Bella a la Asunción. Relación original del viaje por —"Traducción e introducción de M.V. Ballivián. **Boletín de la Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica** Nos. 34, 35 y 36 (1904) pp.588-625.

¹³ Se esta trabajando en la traducción al castellano de todos los informes enviados a Italia por Balzan relativos a este viaje, además de una publicación anotada y en estudios de su obra desde las diferentes disciplinas. Agradezco al Dr. Jean Claude Roux, de la misión ORSTOM, el haberme puesto en contacto con la obra, y el haberme hecho partícipe del hallazgo de estos folletos en castellano y haberme facilitado una copia.

¹⁴ Ver Balzan **Da Asunción a La Paz** p. 567-568.

¹⁵ Balzan **Da Covendo a Reyes** p. 261.

¹⁶ Balzan **Da Reyes a Villabella** p.580 y 594.

¹⁷ Balza, **Da Reyes a Villabella** p. 590

¹⁸ Balzan **Da Reyes a Villabella** p. 573-575 y 580.

¹⁹ Balzan **Da Reyes a Villabella** pp.583-590.

²⁰ "La alimentación que se suministra a los **mozos** es el arroz, mandioca, maíz, bananas que se comen verdes, hervidas o cocidas a la brasa cuando es la estación, y **charqui** o carne seca cuando hay. El indio es menos exigente en esta última parte, conociendo el bosque como lo conoce, toma el fusil y va a cazar. Pero, precismanete porque conoce la selva, es peligroso si decide huir, ya que, solamente sus compañeros pueden seguir sus huellas para encontrarlo -cosa también muy difícil de conseguirlo-. Cuando una embarcación parte para un viaje, especialmente hacia Salinas, y si es necesario llevar a algún indio poco seguro, hacen que la mujer y los hijos se queden en la **barraca**... En las **barracas** se encuentran indios de varias razas: Maropas de Reyes. Tacanas de Tumupasa e Ixiamas (éstos últimos son los más propensos a huir aún de lugares muy lejanos de sus pueblos), etc., etc. Por otro lado, la buena fe de los patrones de las **barracas** no es proverbial, y, en general estan satisfechos si logran sustraer uno o dos **mozos** de sus vecinos." Balzan **Da Reyes a Villa Bella** p. 579.

²¹ "...es necesario tener un temperamento especial para trabajar con gente así, incluidos los indígenas. El hombre esta valorado como una máquina, y mas se aprecia cuanto mas joven es, porque se calcula que tiene menos posibilidad de morir. Así, un hombre que gana 10 a 15 **pesos**

máximo al mes (unos 25 a 37 francos al mes), además del mantenimiento se le dan mensualmente 100 o más francos en mercaderías, por lo que las cuentas aumentan y aumentan. Por un lado el mozo se convierte en un esclavo, pero por el otro, el patron esta expuesto a perder su dinero por la muerte del mozo o por su fuga, situación que es frecuente. Si se lo captura, es la fusta la que actúa en las partes carnosas del trasero y la ración no es inferior a 100 o 200 golpes y se llega a menudo a 300. He dicho varias veces fusta, pero este no es el instrumento que se usa en el Beni, es una cuerda de cuero que se llama guasca, que se hace usar a los indígenas poniendo al sujeto en el suelo y agarrándolo de los hombros y de los pies.

Mas, si los indios son poco difíciles para los alimentos en general, para la mercancías en cambio son muy exigentes. Los que mas deben, más exigen porque para ellos el precio es cosa secundaria si obtienen todo lo que ven.

Para los indios, es necesario estar siempre provistos de aguardiente o por lo menos de maiz para poder fabricar la chicha para las fiestas. Entonces bailan acompañados de sus inseparables tambores y flautas.

Balzan Da Reyes a Villa Bella p. 579.

²² "La ley es nula en el Beni. El derecho es el del mas fuerte, y cuando sucede alguna cosa por ocupación de un gomal u otro, no es raro que los litigantes quieran resolverlo a balas es decir a golpe de Winchester que es el arma preferida en el rio. Por suerte, a menudo falta el licor y estas explosiones criminales se evaporan junto con los vapores alcohólicos que los han producido.

No son raros los casos de mozos fugados y encontrados muertos en las orillas de los rios o en los bosques; eran asesinados por orden de sus patrones. También ha ocurrido el asesinato de algún dueño de barraca, y si los asesinos son hallados los matan en la guasca". Balzan Da Reyes a Villa Bella p. 590.

²³ "Por suerte encontré una buena familia, los señores Oyola, que habían viajado a Europa y que me dieron los medios necesarios para mantenerme y continuar el viaje. Cuando llegaron los giros en octubre no pude negociarlos en el pueblo. Y, ya los dije, la hospitalidad en este país es verdaderamente afectuosa y, gracias a que hay poca inmigración se tiene todavia confianza en el extranjero. De hecho, no sería posible encontrar entre nosotros (en Italia) quien confiara 1.600 liras a un desconocido diciéndole "Las pagaré a 800 Kms., a un mes de viaje". Balzan Da Villa Bella a Trinidad p. 74.

²⁴ Balzan Da Villa Bella a TRinidad p. 74.

²⁵ "Mientras estaba levantando la carpa que me habia prestado un misionero, los neófitos iban y venian en busca de charos...se me acercó el mandon del callapo y de pregunta con aire cándido: Vos gringo?" Balzan Da Covendo a reyes p. 248.

²⁶ "Las enfermedades que vi dominar en la barraca son las oftalmias purulentas, las disenterias y las llagas, estas dos últimas fomentadas por la suciedad y el descuido de los mozos peruanos de la empresa. Es inútil recomendar a esta gente lavarse, no comer maíz crudo. Lo hacen siempre, aun cuando estan enfermos y entonces la disenteria se prolonga durante meses y puede terminar en muerte." Balzan Da Reyes a Villa Bella p. 579.

- ²⁷ "(Los Cavinas) En 1887 una epidemia de viruela diezmo la población, y poco después los habitantes que quedaban, cerca de 20 familias, por miedo a los salvajes guarayos fueron a establecerse cerca de la barraca Guanat..." Balzan Da Reyes a Villa Bella p.581
- ²⁸ Balzán Da Villabella a Trinidad p. 66
- ²⁹ Hablando del idioma Tacana, Balzan Da Reyes a Villa Bella p. 592.
- ³⁰ "Vi varias de sus danzas entre las que recuerdo la **callawaya** una curiosa danza a pasos saltados y con varias figuras, es una especie de cuadrilla" Balzan Da Reyes a Villa Bella p. 579
- ³¹ "Subíamos entonces por las aguas del Mamoré. A las 4:30 p.m. empezamos a encontrar los primeros vestigios de los rápidos del río, seguimos, naturalmente, la orilla izquierda cuando encontramos una fuerte corriente ocasionada por algunas piedras sobresalientes en el río. Uno de los **punteros** (remero de proa) se echó al agua y logro llevar una cuerda hasta un árbol fuera de la corriente, pero todo fue inútil, no pudimos pasar de modo que atravesamos el río entrando en un laberinto de islotes entre los que se veían pequeños rápidos". Balzan Da Villa Bella a Trinidad p. 62
- ³² "El remontar el río en **batelón** es muy cansador para la tripulación, sin contar que es necesario hacer fuerza con los remos siempre, a veces se encuentra lugares donde hay un árbol caído, así que se tiene que abandonar la orilla y no se puede pasar a remo; entonces es necesario agarrarse de los árboles o de la hierba, usando el **gancho**, o sea una especie de gancho de madera atado a una pértiga larga y flexible con la cual los remeros se enganchan a las ramas, tiran y después se enganchan en otra, y así sucesivamente". Balzan Da Villa Bella a Trinidad p.62.
- ³³ "El 18 partimos para concluir el viaje. Nos quedaba el peor tramo (de Santiago de Chiquitos a Puerto Suarez) y tuvimos casi malas noticias de los carros que encontramos por el camino. Los carros emplean 3 meses o más desde Corumbá a Santa Cruz". Balzan Da Trinidad a Santa Cruz de la Sierra e Corumbá...p. 706.

MUSEF
Museo Nacional de Etnografía y Folklore
BIBLIOTECA
La Paz – Bolivia

VENTANANI "¿UN SITIO CEREMONIAL EN LA CUENCA DE PARIA?"

(Avance de Investigación)

Carlos Condarco Santillán
Carola Condarco Castellón

LA RELIGION DEL PUEBLO URU

El culto al agua y a la luna fueron las manifestaciones prístinas de los primitivos Urus. El origen oceánico de este pueblo, explica, suficientemente, el carácter de su remota religión.

Considerando la religión como una estructura coherente de pensamiento explicativo de las relaciones entre el hombre y su contorno, debemos aceptar que las primitivas religiones hacían y se desarrollaban pro hijadas por la actividad económica de los hombres y por el entorno físico donde se desarrollaba su actividad vital. Economía y **habitat** ejercieron un evidente influjo en el primitivo pensamiento religioso.

Entre los pueblos oceánicos o marítimos, principalmente, el culto a la luna va frecuentemente acompañado del culto al agua. En esto debemos ver la influencia lunar sobre las mareas. El culto a la luna, también está presente, acompañado de ritos de fecundidad, en las culturas agrícolas.

Cuando los Urus domesticaron a la llama, la introdujeron en su panteón. Existe un interesante testimonio artístico sobre este sincretismo religioso.

Del culto a la llama entre los pueblos interandinos, se han ocupado investigadores como Leó Pucher, Eduardo López Rivas y Luis Guerra G. Sobre la más remota religión Uru, Leónidas Bernedo Málaga, expuso lo siguiente:

"En un principio rendían culto al puma, al cóndor, a la serpiente, al huarivilca, dioses que adoptaron por suyos los Collas, pero su diosa principal fue la Luna" (ver Murillo 1987:28).

Sabido es que los Urus prefirieron, en la práctica de su primigenia economía de pescadores, recolectores y cazadores, poblar las riberas de lagos, lagunas, ríos y bañados del altiplano. Es notable, sin embargo, la preferencia que mostraron por frecuentar -acaso ritualmente-, o asentarse en la vecindad de las fuentes termales. Testimonia lo anterior, los **mounds** de Obrajes, Capachos, Poopó, Pazña y Challapata. Otro hecho que reafirma la existencia del

culto al agua en esta cultura es que los manantiales, aún sin ser termales, fueron objeto de culto. Refiriéndose a la serranía de Oruro, como centro ceremonial, Murillo Vacarrezza afirma:

"El centro religioso principal de los Urus estaba en las serranías de Oruro: es posible que se hubiera hecho una ceremonia de adoración al mito cosmogónico derivado sobre todo de su orografía, que era lo que más acendró reverencia, misterio y religioso respeto. Los Urus, por su remoto origen marítimo, además de ser navegantes y haberse establecido en el Lago Titicaca y diseminado después a lo largo del río Desaguadero, en el lago Poopó, en el lago Coipasa y en otras zonas lacustres, obedeciendo a su ancestro, hacían culto al agua, y la Luna era la diosa que regía ese elemento" (Murillo, 1987: 34)(Ver Fig.No.1).

Dejamos constancia, en este punto, que el crestón de Ventatani, nuestro presunto sitio ceremonial, se yergue a un kilómetro y medio, más o menos, en dirección Sud-Sudeste de las termas de Obrajes.

La constelación de la Cruz del Sur, es de mucha importancia en la cosmología sudamericana autóctona. Esta constelación, se ahinca, profundamente, en el pensamiento religioso panandino. Lennard Bickel, citado por Carlos Milla Villena, dice de ella:

"En todo el esplendor del firmamento austral, ninguna constelación podría competir con el sortilegio rutilante de la Cruz del Sur.

A principios del año, en el Hemisferio Austral, la Cruz brilla en el crepúsculo al sureste, descansando sobre su costado; en mayo ya está erguida en el firmamento vespertino; en agosto parece inclinada al sur-oeste...

Pero si pudiéramos observar a simple vista durante el día y luego en el curso de toda una noche, todavía nos desconcertaría otro de sus movimientos, nos parecería que su eje principal barre el cielo como un gigantesco puntero sobre la carátula de un reloj.

Y eso es en realidad la Cruz del Sur, un enorme reloj celeste en cualquier mes y en cualquier año.

La línea trazada desde la estrella superior y que pasa por el pie de la Cruz, señala eternamente al Polo Sur celeste austral, exactamente como la estrella polar indica el norte verdadero en el Hemisferio Boreal" (ver Milla, 1983: 30-31).

Milla Villena, a su turno, enuncia una teoría muy sugestiva, según la cual el hombre andino "halló en las proporciones de los brazos de la Cruz, la proporción sagrada que le sirvió de base matemática y religiosa" (Milla, 1983:31). En el dibujo que nos legara el cronista aymara Yanqui Pachacuti Salcamaygua, la constelación ocupa el lugar central, en el Altar de Coricancha,

(ver Fig. No 2). Añadamos a esto, para comprender más cabalmente la importancia de esta constelación, que la orientación de los templos andinos estuvo regida astronómicamente, considerando la presencia hegemónica de la Cruz del Sur (ver Fig. No. 3).

La existencia del culto a la llama, tiene en abono suyo la multitud de cabezas de llama, esculpidas en piedra, que se desenterraron en los mounds orureños. El arqueólogo Luis Guerra ha escrito una pequeña monografía sobre la evolución de los conceptos estéticos en esta peculiar manifestación escultórica. A nosotros nos importa este asunto porque en el desarrollo de esta escultura creemos encontrar el testimonio y, a la vez, la prueba de los cambios económico-culturales del pueblo Uru.

Tenemos la certidumbre de que el culto a la luna y al agua fue anterior al culto a la llama. Convenimos en que el culto a la Cruz del Sur (**Chakana**) fue generalizado en los Andes. Configurando el sincretismo religioso de los Urus, aparece, posteriormente, el culto a la llama, cuando los Urus se hicieron pastores, por propia evolución o como resultado de fenómenos transculturales. El proceso que referimos, está cabalmente ilustrado, desde el punto de vista de la evolución estética, en las conclusiones a que arribó Luis Guerra G. en su precitada monografía:

“1o. Fué la llama una deidad y un símbolo, esto lo demuestra la infinidad de veces que fue representada en esculturas de piedra como en figuras de arcilla, además de pinturas rupestres y petroglifos.

2o. La veneración del puma, fue aceptada por estos pueblos, como en otros muchos de nuestro pasado.

3o. Para no abandonar su símbolo primitivo, combinaron sus formas con las del nuevo, creando el ídolo llapuma” (Guerra, 1975: 238).

Nos preguntamos: ¿Por qué iban ellos a “abandonar su símbolo primitivo”? ¿Qué podía impelerlos a ello? Guerra no lo explica. Nosotros hacemos la siguiente interpretación: La llama indica, con toda verosimilitud, la actividad pastoril que adoptaron los Urus. El puma fue considerado como símbolo del agua entre los más remotos pobladores andinos. Es posible que este felino hubiera sido un “símbolo primitivo” anterior a la llama. Con referencia a esta época alboreal de nuestras culturas, un destacado intérprete de la cosmología del ande, nos ilustra:

“En ese entonces vivían ‘los seres puma’. Ellos se caracterizaban por corresponder al elemento primogénito agua. Su divinidad principal fué la luna. Los seres de esa época se caracterizaban por tener poca experiencia y así fácilmente se dejaban ilusionar; pero esa es también la causa por la cual esos seres se encuentran siempre en la búsqueda y fácilmente cambian de lugar” (Miranda-Luizaga, 1991: 40).

Este período inicial fue pre-sedentario. El símbolo integrado, que Guerra Gutiérrez denomina "ídolo llamapuma", es una representación objetivada, cuyo origen estuvo en los cambios económicos y, consecuentemente, culturales, que experimentó el Pueblo Uru en alguna etapa de su historia.

"VENTANANI": UBICACION Y DESCRIPCION DEL LUGAR

El crestón basáltico de **Ventanani**, se levanta a un kilómetro y medio del balneario de Obrajes, en dirección sud-sudeste. El horado (1) que perfora la roca transversalmente, en relación al eje longitudinal del crestón, sirve de referencia para establecer el lindero meridional de la ex-hacienda Obrajes, con el límite septentrional de la ex-hacienda Umutiri. Esta información nos fué proporcionada por los lugareños de Obrajes, quienes nos manifestaron que el lindero pasaba, exactamente, por la misma "ventana".

El monumento (2) que estudiamos está ubicado a media vertiente de la serranía nor-oriental del cañadón por el que discurre el río **Chiaraque** (contracción del aymara **chiar-jaqi**: hombre negro), que es, en realidad, un riachuelo de escaso caudal.

En las mencionadas serranías se disemina una gran cantidad de escorias de origen volcánico. Al pie del crestón de **Ventanani**, existe la vivienda de una familia de agricultores, que realizan sus faenas en las pequeñas superficies de tierra que se extienden entre la serranía y las márgenes del río.

Hacia el Noroeste de **Ventanani** el cañadón se va ensanchando hasta llegar a los edificios del balneario de Obrajes.

Desde el balneario hasta el crestón hay un camino carretero en regular estado de conservación, lo que posibilita que se pueda llegar hasta el monumento en pocos minutos.

Las ex-haciendas Obrajes y Umutiri, están comprendidas en la jurisdicción del cantón Paria, de la provincia Cercado del departamento de Oruro.

DESCRIPCION DEL MONUMENTO

El crestón (ver Fig. Nos. 5, 6 y 12) de **Ventanani** tiene una longitud de 55 metros y una dirección oblicua con relación a la serranía en cuya vertiente se sitúa, emplazándose en dirección de Este a Oeste. El horado, atraviesa la formación rocosa de Norte a Sur. No existe ningún curso de agua, ni permanente, ni tradicional, que pudiera haber perforado, de manera natural, la roca basáltica. La perforación se debió, indudablemente, al trabajo humano: es cultural. En el lado Norte de **Ventanani**, encontramos una roca con la impresión de una aparente "huella", como, igualmente, una terraza circular. En el lado Sur, hacia el Este de la abertura de la "ventana", existe una cueva, a la que hemos bautizado como "la cueva inferior". A más o menos 150 metros del extremo occidental del crestón, se sitúa un **samiri**,

circundado por piedras. Trataremos en forma particular y en detalle cada una de las secciones ennumeradas.

LA VENTANA

(Ver Fig. No. 7). Este horado, reiteremoslo, atraviesa el crestón de Norte a Sur. Al lado Norte, está el nivel de tierra, en su parte inferior; hacia el Sur, se halla a bastante altura en el crestón que, por este lado, cae a pico.

En el lugar del horado, tiene la roca un espesor promedio de 3.50 metros. La "ventana", en su parte media, tiene un ancho de 2.50 metros. Su mayor altura es de 1.30 metros. La orientación de la abertura, si nos situamos en la parte Norte del crestón a la altura del horado, nos muestra, a través del agujero, el Sur. Esto nos hace pensar que los ritos realizados por los Urus, en tiempos pretéritos, estuvieron relacionados, de alguna manera, con la contemplación, a través del horado de Ventanani, de la Cruz del Sur.

LA HUELLA EN LA PIEDRA

(Ver Figs. No. 6 y 8). Próxima a la "ventana", nos encontramos con una piedra de forma amigdaloides y regulares proporciones, constitutivamente diferente a la roca del crestón. Es una piedra menos dura que el basalto y de tono más claro. En esta piedra se encuentran tres oquedades, dos de ellas, próximas una de la otra, forman lo que tiene toda la apariencia de la huella de un gran pie izquierdo calzado. Esta huella tiene un largo de 44 ctms. y un ancho mayor de 21 ctms. Su profundidad promedio es de unos 5 ctms.

En diferentes partes de Sudamérica se han encontrado lo que tiene toda la apariencia de ser improntas de pies humanos en piedra. Estas huellas han sido asociadas a las peregrinaciones de Santo Tomás, llamado entre los indios paraguayos Pay Zumé. La figura del santo es, en algunos casos, asimilada y confundida con la del mítico Tunupa. Incluimos la fotografía de una "huella" encontrada en el Paraguay.

LA TERRAZA CIRCULAR

Siempre hacia el lado Norte del crestón, junto a su extremo oriental, está una terraza, rodeada de piedras que le dan una configuración aproximadamente circular (Ver Fig. Nº.9). Hipotéticamente, conjeturamos que dicha terraza pudo haber servido de observatorio, ya que, de igual manera que el samiri del que luego nos ocuparemos, no debe ser confundida con un corral para ganado. También es posible que las piedras delimiten antiguas tumbas, como las encontradas por el arqueólogo Gregorio Cordero en Sepulturani

LA CUEVA INFERIOR

(Ver Figs. 12, 13 y 14). Veamos ahora el crestón de Ventanani desde el lado sud. Desde

esta perspectiva, hacia el este de la "ventana", en un nivel inferior a ella, vemos una cueva. El acceso a la cueva presenta un contorno casi triangular. Un andén poco perceptible ya por el tiempo, nos conduce hacia el ingreso a la cueva. Un pequeño muro de piedras, simplemente puestas las unas encima de las otras, resguarda, precariamente, la parte derecha de la entrada.

La entrada tiene una altura de 7 metros; la parte más ancha es de 4 metros; la parte media de 2.30 metros. El fondo de la cueva es de 4.50 metros y su altura interior de 9 metros.

La cueva tiene toda la apariencia de haber tenido orígenes naturales; tal vez por la acción de gases volcánicos. En su interior parece que se hubieran socavado tres senos: uno al lado derecho, otro al izquierdo y, por último, un tercero hacia el fondo. Las partes socavadas, presentan una coloración más clara, en algunos casos amarilla blancuzca, con relación al resto, que es de basalto oscuro. La planta de la cueva, cuyo piso está cubierto por tierra y deyecciones de aves y animales, tiene, como promedio, 9 metros de ancho por 4 de fondo.

El techo es bastante irregular, proyectándose a manera de una mitra. Hacia el lado de la "ventana", se abre una suerte de chimenea, que -arriesgamos la suposición- quizás comunique con la "ventana". La única manera de saberlo sería excavar en la parte inferior de la ventana, cubierta, actualmente, por tierra sedimentada.

La cueva queda, como sucede con la "ventana", también orientada hacia el Sur.

EL SAMIRI

(Ver Fig. No. 15). Esta voz, si la derivamos del q'iswa, significa: "lugar de descanso". "Samay", en la misma lengua, nos dice: "Alentar. Descansar. Echar vaho" (3). en aymara **samiri** significa: "alguien que respira" (4). Más que un lugar de descanso, **samiri** indica un sitio que irradia cierta forma de energía. Rigoberto Paredes, nos dice sobre el tema:

"**Samiri**, descansadero, es el sitio señalado como morada, originaria de los antepasados, sea de los hombres o de los animales y que por esta circunstancia ha quedado localizado en el lugar una extraña fuerza vital que toda vez, que el descendiente va allí recibe un hálito purificador y regresa alentado" (Paredes, 1963: 51-52).

El **samiri** próximo a Ventanani, es una piedra de forma redondeada, con un ancho de 1.50 metros y una altura de 1.20 metros. Esta piedra está rodeada por otras de menor tamaño, distribuidas en forma intencionadamente circular, como si hubieran sido dispuestas para proteger al **samiri**. En una de las faces del **samiri**, hay un asiento toscamente tallado en la piedra. Al sentarse en él, el observador queda mirando hacia el sur.

Este hecho nos recuerda nuevamente, la presencia cosmológica de la Cruz del Sur.

OTROS SITIOS POSIBLEMENTE RELACIONADOS

Considerada la cuenca de Paria como una localidad arqueológica, dentro de ella podemos indicar diferentes sitios. Tenemos así: (ver Fig. No. 4: Croquis).

"MOUNDS" Son muchos los existentes. Encontramos **mounds** en Obrajes, Cotochullpa, Iruma, Jachuma, Pisaqueri, Condorchinoca y Anocariri. Es decir, en los cuatro puntos cardinales de la cuenca de Paria.

El **mound** de Uspa Uspa, que fue estudiado por Guerra y Wassosn, esta, en línea recta, a un kilómetro y medio de **Ventanani**.

TUMBAS Y RESTOS HUMANOS (Ver Fig. No. 4: Croquis). Numerosos son los restos de tumbas, encontramos los conocidos "chullpares" en el lindero entre Cotochullpa y Jachuma; en terrenos de la hacienda Cotochullpa Baja. En la serranía que se extiende paralelamente a la línea del ferrocarril, hacia el este de la actual población de Paria, encontramos gran cantidad de huesos humanos, totalmente al descubierto. De la misma manera, un esqueleto visible en un pequeño barranco del río Jachuma, en terrenos de los campesinos de Obrajes, a unos 100 metros de la línea férrea, frente a tierras de la hacienda Cotochullpa-Alta.

LAS "KOTAÑAS"

(Ver Croquis y Fig. Nos. 16 - 17). Hacia el Norte de la Cuenca de Paria, hay una sucesión de serranías bajas y pedregosas, allí encuentran los límites de sus tierras las ex-haciendas Cotocullpa y Conchiri. Pues bien, en esta parte existen tres grandes círculos, el mayor de los cuales tiene cerca a 200 metros de diámetro, que han sido formados limpiando de piedras la superficie de los mismos. Recordamos que el mencionado lugar es notoriamente pedregoso. En época de lluvias, los círculos quedan convertidos en tres charcas circulares, por lo que recibieron, seguramente desde hace muchísimo tiempo, el nombre de "kotañas".

No tienen estas lagunas mucho fondo, en relación a su espejo, lo que nos hace dudar sobre que hubiesen sido, principal e intencionadamente, hechas para abreviar ganado. Creemos, más bien, que están asociadas con las antiguas prácticas y ritos del culto al agua y la luna: constituyendo, quizás, una especie de espejos astronómicos (ver Milla: 1983: Segunda Parte).

CONCLUSIONES

Como corolario de todo lo expuesto, en este avance de investigación, enunciaremos, preliminarmente, algunas conclusiones:

El crestón de **Ventanani**, tuvo que ser un sitio ceremonial. Esta afirmación se encuentra refrendada por la misma apertura del horado. La ardua tarea de perforar la durísima roca de

basalto, solo pudo ser emprendida por fuertes estímulos de carácter espiritual; en otros términos, por imperio religioso. A éste singular hecho, se suma la talla de la "huella" en la piedra. Esta piedra, a pesar de su considerable peso, fue llevada y situada en el lugar alto donde está.

El samiri, cuya ubicación próxima al crestón fue también deliberada, es un argumento más a favor de nuestra hipótesis.

La presencia de los numerosos sitios arqueológicos en la cuenca de Paria, sugieren la densa y ancestral población de ésta. Un pueblo no puede prescindir, en estados de superior desarrollo, particularmente, de la religión, que contribuye a situar al hombre en el Universo, como inferimos de los siguientes conceptos:

"La palabra **religión**, **religio** en latín (relacionada con **diligere**, que significa, respetar, tener en gran estima, valorar, y que procede de **religere**: 'ligar', 'atar'), representa que el hombre 'esta ligado' a las fuerzas imperantes.

El afán por averiguar el por qué de estas fuerzas produce el fenómeno de la religión. Quien pregunta por el sentido de las cosas, pregunta por la religión" Seeberger, 1972:91).

Concluimos pues, sosteniendo que **Ventanani** fue un sitio ceremonial donde ejercitaban sus prácticas religiosas los **Urus** de Paria, una de las más ancestrales y vigorosas culturas de la altiplanicie boliviana.

NOTAS

- (1) Horado: Empleamos el término de acuerdo a la primera acepción de **Diccionario de la Real Academia de la Lengua**, que, a la letra, expresa: "Agujero que atraviesa de parte a parte una cosa". Dicci, R.A.E. 18na. ed., 1970, p. 718, 3era. Col.
- (2) Monumento: Utilizamos esta palabra con el significado de la tercera acepción que le asigna el **Dicc. R.A.E.**, ed, cit., p.894, 1era. Col.
- (3) Samay: Ver: Jesús Lara, **Diccionario Castellano-Queshwa, Queshwa-Castellano**, 2da. ed. Editorial Los Amigos del Libro, la Paz, 1978, P. 214.
- (4) Información proporcionada por el antropólogo Lic. Tomás Huanca Laura.

FUENTES DE LA DOCUMENTACION GRAFICA NO PERTENECIENTE
A LOS AUTORES

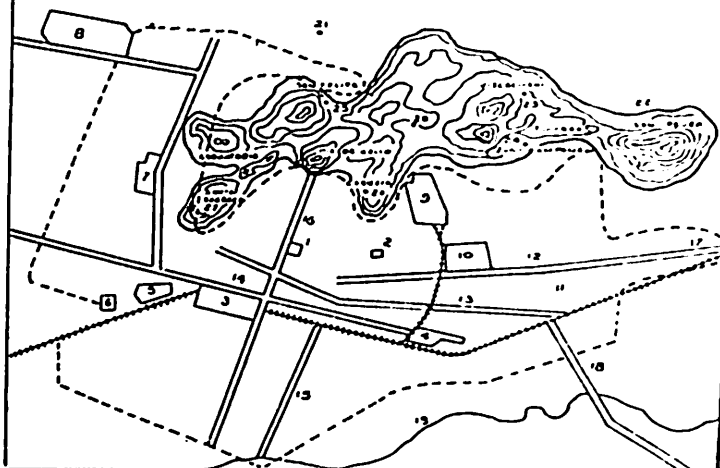
Fig. No. 1: Josermo Murillo V., op. cit.

Fig. No. 2, No. 3, No. 16 y No. 17: Carlos Milla V.: **Génesis**

BIBLIOGRAFIA

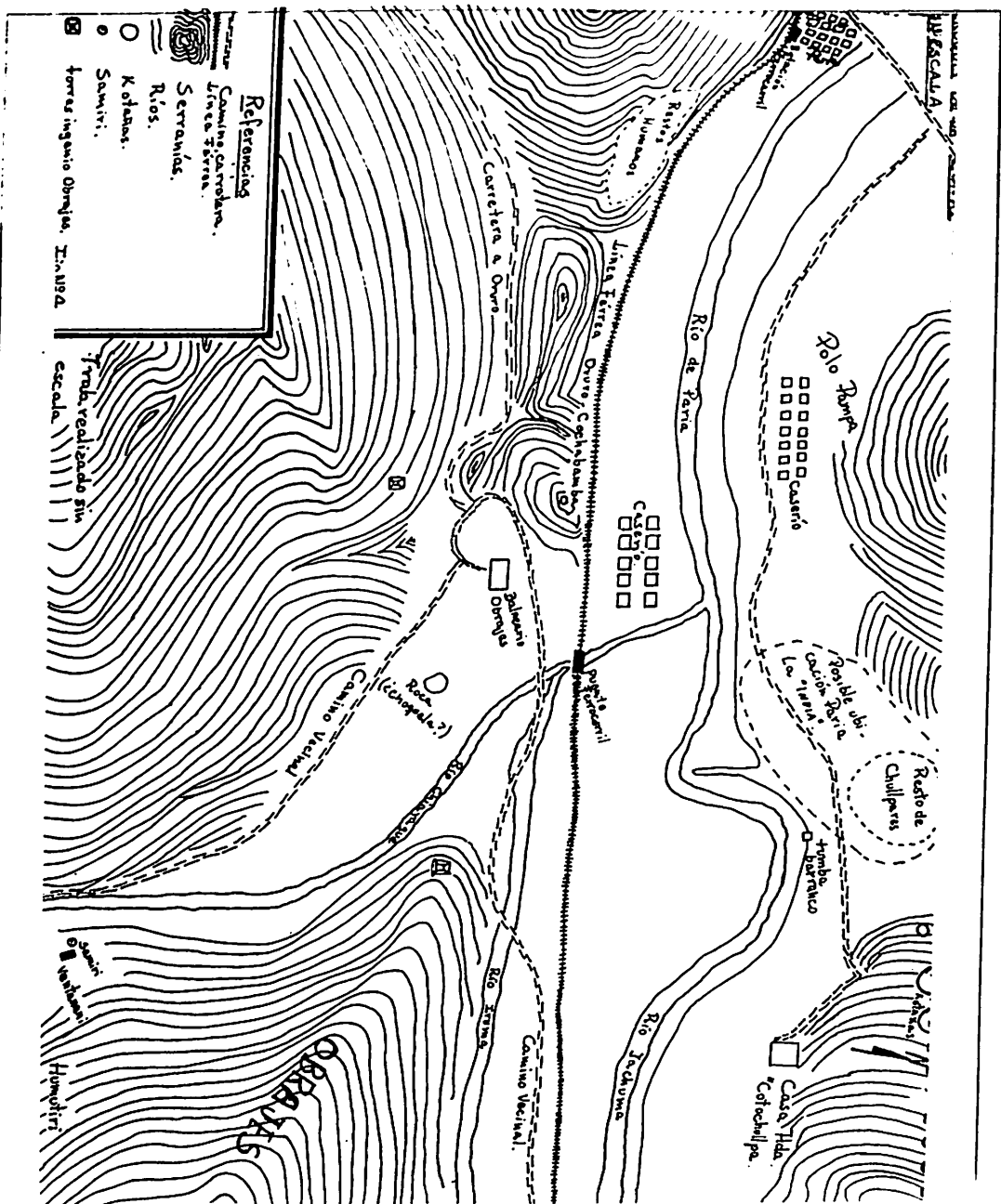
- GUERRA, Luis **"Arqueología" Monografía de Bolivia Tomo III (Oruro-Santa Cruz)**
Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz. 1975
- MILLA, Carlos **Génesis de la Cultura Andina.** Editado por Fondo Editorial C.A.P.,
Lima. 1983
- MIRANDA, Jorge **La Puerta del Sol (cosmología y simbolismo andino).** Edi-
torial "Garza Azul", La Paz. 1991
- MURILLO, **Oruro. Estudio Sociológico de la Ciudad y su Población**
Altiplánica. Editorial Lilial, Oruro. 1987
- PAREDES, Rigoberto **Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bo-**
livia. Ediciones "Isla", La Paz. 1963
- SEEBERGER, Kurt **Mil dioses y un cielo.** Traducción del alemán por Herminia Hauer.
Editorial Bruguera, Barcelona. 1972

TEORIA SOBRE EL CENTRO CULTURAL Y LUGARES SAGRADOS DE LOS URUS

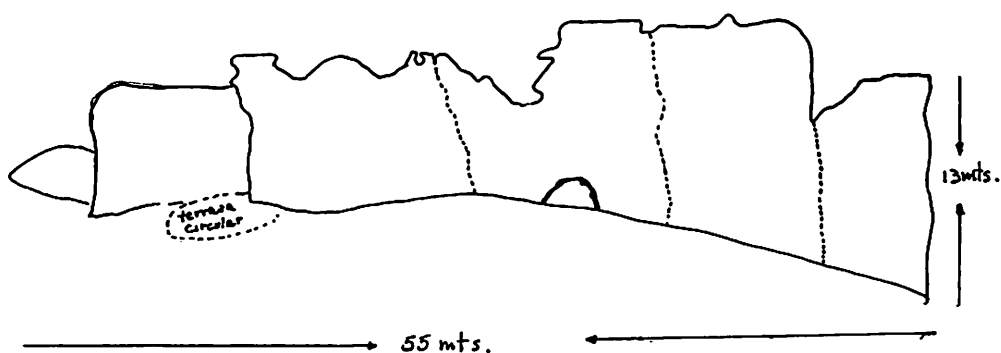


REFERENCIAS:

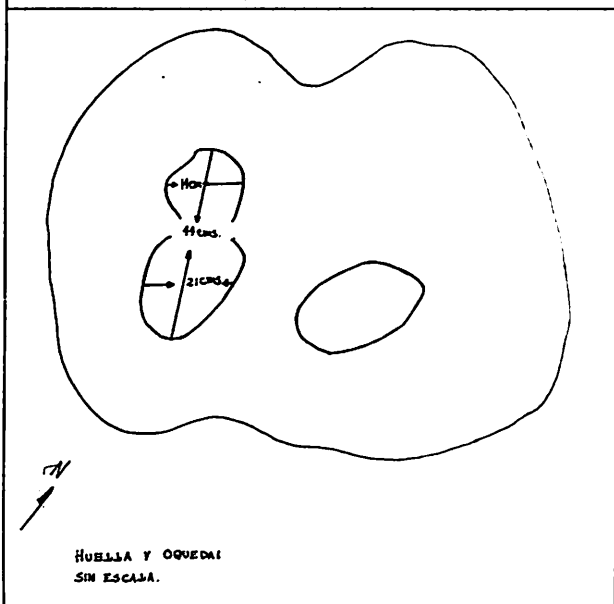
- | | |
|----------------------------|--------------------------------|
| 1. Plaza "10 de Febrero" | 15. Avenida Cochabamba |
| 2. Plaza Ranchería | 16. Calle Bolívar |
| 3. Estación Sud de F.C. | 17. Camino a La Paz |
| 4. Estación Norte | 18. Camino a Cochabamba |
| 5. Cementerio | 19. Río Tagarete |
| 6. Metabol | 20. Mina San José |
| 7. Fundición Perú | 21. Mina Itos |
| 8. Ciudad Universitaria | 22. Cerro San Pedro |
| 9. Almacenes Comibol | 23. Cerro Vizcachani |
| 10. Cuartel Modelo | 24. Rumi Campana |
| 11. Estadio Dptal. | 25. Cerro San Felipe |
| 12. Calle La Paz | 26. Corazón de Jesús |
| 13. Avenida 6 de Octubre | 27. Cerro Santa Bárbara |
| 14. Avda. Velasco Galvarro | Alcance de edificaciones - - - |



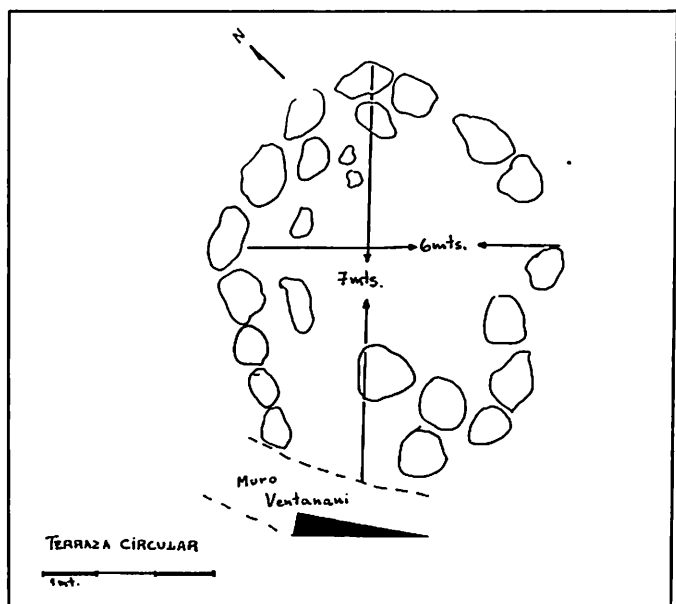
Creston de Ventanani Visto del Norte



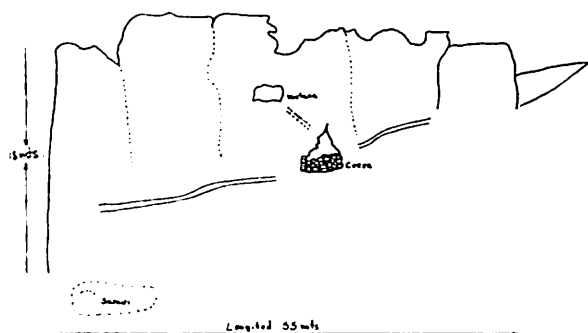
Croquis huella



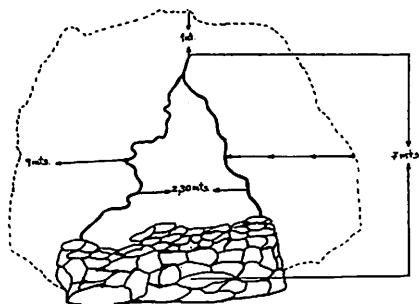
Croquis terraza



Croquis Crestón



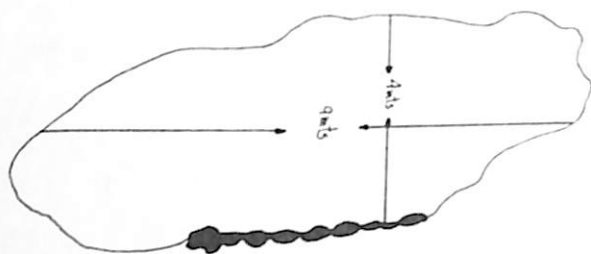
Croquis entrada cueva



ACCESO A LA CUEVA, CONTORNO
INTERIOR A LÍNEA SEGMENTADA.

Int.

Croquis planta de la Cueva

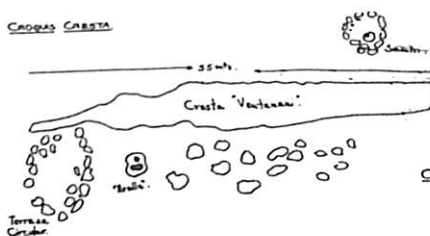


PLANTA DE LA CUEVA



Croquis Samiri

Croquis CABOTA



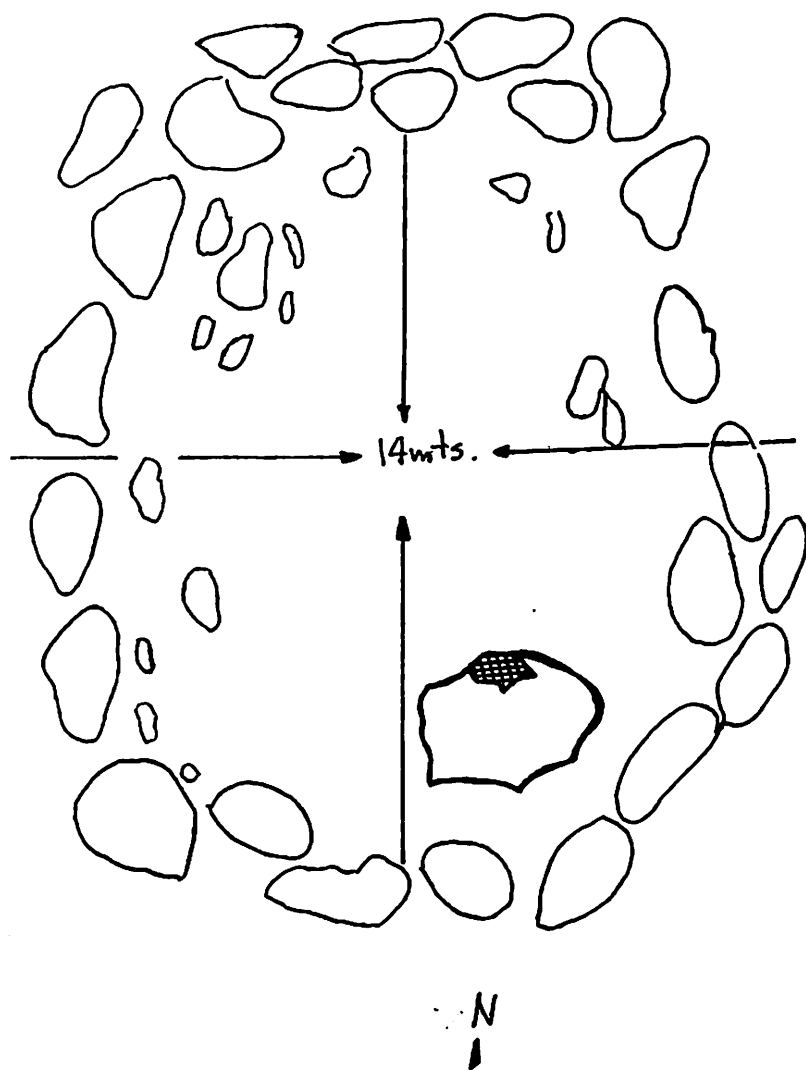
Croquis VENTANA

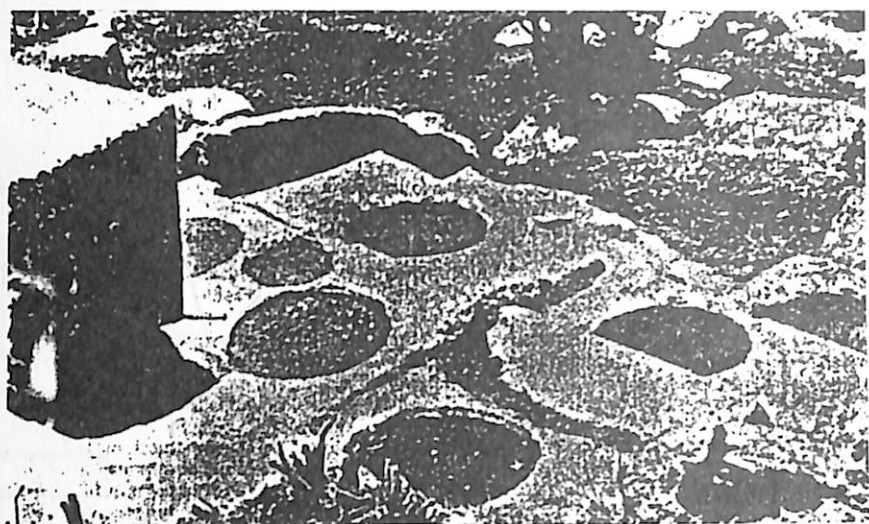


VISTA VENTANARI DESDE
ARRIBA. SIN ESCALA.

APERTURA VENTANA
NORTE A SUR.
SIN ESCALA.

Croquis Samiri





Espejos astronómicos del Templo de Uduña.

APUNTES SOBRE LA TEORIA EN EL METODO DE LA ARQUEOLOGIA

Gustavo Suñavi L.

INTRODUCCION

El presente trabajo pretende dar a conocer las diferencias teórico-metodológicas de dos corrientes que reconocen a la arqueología como una Ciencia Social y que además tienen importante presencia en la práctica arqueológica en toda América.

La primera corriente es la "adaptada" por Lewis R. Binford conocida como método Hipotético-Deductivo, que fué postulado por Karl Hempel, un connotado filósofo de la ciencia.

La segunda, es la "adoptada" por varios arqueólogos latinoamericanos: el Materialismo Histórico, como respuesta al surgimiento del neo-positivismo implícito en la primera corriente.

Es posible que las conclusiones a las que lleguemos sean apenas un inicio de la discusión sobre este tema, ya que aspectos mucho más puntuales llevarán constantemente a lanzar nuevas observaciones en el futuro.

A MANERA DE ANTECEDENTES

El término "Nueva Arqueología" que identifica a la corriente neo-positivista, es empleado por Binford el año 1968 como respuesta a la crisis que la arqueología tradicional norteamericana no llegaba a superar.

La arqueología fue considerada parte de la antropología y se suponía que ambas compartían una base teórica común. Es así que metodológicamente se siguió con énfasis la posición de Franz Boas, llegando a una estrategia "inductiva estrecha" donde se desconfiaba de la teoría y se daba prioridad a la recopilación de datos en el campo. La arqueología tradicional construyó su propia versión de lo que Marvin Harris llamó el "particularismo histórico", mezclando elementos de la "Escuela de Círculos" de Boas y la Historia Cultural. En el plano retórico no abandonaron el evolucionismo ya que el arqueólogo trabaja con un registro de cambios, por lo que no negaban los procesos evolutivos.

Ante esta concepción de la arqueología, Binford planteó una nueva caracterización de lo que

debe ser la práctica arqueológica. Es prácticamente el desarrollo de la nueva arqueología, al menos hasta el principio de la década de los 70's, década en que la "escuela binfordiana" había crecido, consolidado y exploraba nuevos caminos.

Los postulados que fueron desarrollados para definir a la nueva arqueología son básicamente:

1. La adopción del modelo hempeliano de la explicación y del método hipotético-deductivo.
2. Considerar a la arqueología como parte de la antropología a partir de un objeto de estudio común, la cultura concebida como sistema y con un objeto común: la descripción y explicación de la variabilidad cultural.
3. La naturaleza organizada del registro arqueológico (estructura arqueológica), el rechazo de limitaciones a priori del material arqueológico; y el papel de la analogía como fuente de hipótesis.
4. La necesidad de controlar la representatividad, certeza y significado de observaciones hechas en el registro arqueológico.

Es necesario puntualizar que estos postulados fueron introducidos no de una manera simultánea, sino a través de sucesivas experiencias. Nuestro análisis se centrará en el primer postulado de la llamada Nueva Arqueología.

EL MODELO HEMPELIANO DE LA EXPLICACION Y EL METODO HIPOTETICO DEDUCTIVO EN LA ARQUEOLOGIA

En la producción de Binford, el interés por el modelo hempeliano de la explicación y el método aparece en 1968 (1). Bajo este postulado, según Manuel Gándara:

"La arqueología es concebida como ciencia social; como tal comparte el objetivo general de la ciencia de proporcionar una explicación de los fenómenos que se consideran su objeto de estudio. La 'explicación' se construye en la nueva arqueología de acuerdo al modelo inicialmente presentado por Hempel y Oppenheim (1948) y desarrollada por Hempel (1965). Las leyes que requieren del modelo hempeliano se lograrán mediante la aplicación del método hipotético-deductivo, tal como lo describe Hempel (1966). Esto implica la adopción de estrategias y diseños de investigación en los que las hipótesis son el punto de partida, y su contrastación el objetivo conciente del trabajo a diferencia del trabajo tradicional, en que las 'interpretaciones' son el resultado final y generalmente no son sometidas a contrastación"

(2)

Para Binford, lo nuevo en la nueva arqueología no es simplemente en cuanto a nuevos métodos y teorías se refiere, sino, en que éstos son desarrollados en el contexto de una nueva perspectiva epistemológica sobre puntos como la naturaleza de los procedimientos científicos adecuados a la investigación del pasado (3).

El método hipotético deductivo de Hempel intenta resolver un problema explicativo, proponiendo una hipótesis de la cual se deducen luego implicaciones de prueba que indican las condiciones que serán observadas en la realidad, si la hipótesis no es falsa.

Así se seleccionan datos relevantes a la hipótesis, si ésta no es falseada por las observaciones realizadas; entonces aumenta el grado de confianza en ella, y la relación entre variables que implica la hipótesis tenderá a ser confirmada como ley.

Para Binford, una hipótesis se confirma con proposiciones de alta probabilidad, capaces de cubrir un rango amplio de fenómenos; ésta es la meta de la ciencia y no las generalizaciones empíricas. Las proposiciones pueden ser evaluadas mediante la deducción de hipótesis que deben ser contrastadas contra datos independientes.

Como vemos, va de acuerdo a lo propuesto por Hempel cuando afirma que existen dos requisitos básicos de las explicaciones científicas:

- El requisito de reelevancia explicativa, donde la información proporciona una base para creer que el fenómeno que se trata de explicar tuvo o tiene lugar, y
- El requisito de contrastabilidad, donde los enunciados que constituyen una explicación científica deben ser susceptibles de contrastación empírica (4).

Esta es la base substancial que Binford toma del modelo hempeliano para poder aplicarla en la práctica arqueológica.

CRITICAS AL MODELO HEMPELIANO

Durante los años 70 se produjo una especialización y dispersión de los nuevos arqueólogos, teniendo como resultado la creación de tendencias distintas al interior de la posición. La insatisfacción sobre los intentos de producir leyes, llevaron a muchos a retirar su apoyo al método hempeliano.

Kent V. Flannery en su artículo "La arqueología con 's' mayúscula" -'s' del inglés science- presentado en 1971, denomina como trivializadores a los arqueólogos que buscan leyes y los llama: los arqueólogos "de-la-ley-y-el orden", también inventa el término "Leyes Mickey Mouse" para describir la banalidad de algunas de las leyes encontradas, dando a conocer los motivos por los que el modelo hempeliano es "posiblemente" inadecuado para la arqueología.

Para Flannery no se pueden obtener leyes mediante el rechazo o aceptación de hipótesis sobre la base de correlaciones estadísticas. Confundieron ley con correlación y lo único que han logrado son leyes triviales e irrelevantes.

Un otro filósofo de la ciencia C.G. Morgan cayó en cuenta de que el modelo de explicación mediante leyes cobertoras de Hempel tiene cuatro variantes:

- La explicación nomológica-deductiva de eventos particulares.
- La explicación nomológica-deductiva de generalidades y leyes.
- La explicación deductiva-estadística.
- La explicación inductiva-estadística.

Ante esto, ni Binford ni los arqueólogos de-la-ley-y-el-orden pensaron que existe más de una forma de explicación de la Ley cobertora, por lo tanto equiparar explicación mediante leyes cobertoras al modelo nomológico-deductivo es inadecuado, ocurre que sólo lo toman como un paradigma.

Para Morgan, el modelo de Hempel no nos permite distinguir entre explicaciones genuinas y pseudo-explicaciones, el modelo ley cobertora no es una condición suficiente para lograr explicaciones adecuadas (5). Concluye en que el modelo ha sido desacreditado en forma generalizada por su limitada aplicabilidad, y que la arqueología no requiere de leyes cobertoras para poder ser ciencia, es ya una ciencia porque:

- reporta sus datos.
- reconstruye la historia cultural.
- usa técnicas cuantitativas y de fechamiento, y
- usa tipologías.

Binford, en 1977, indicó que sus correligionarios han "distorsionado la naturaleza del método científico". Para él, el método tiene que ver con "la evaluación de las ideas y no con sus fuentes", "...con la evaluación de la teoría", por eso el científico asigna relevancia a sus observaciones en términos de las variables que le interesen y así las definiciones son convenciones y no hipótesis; el contrastar definiciones es un ejercicio vano de metodología, no todas las proposiciones son hipótesis.

De esta manera Binford elude las críticas que surgieron por la adopción del modelo hempeliano en la arqueología.

EL MATERIALISMO HISTORICO EN LA INVESTIGACION ARQUEOLOGICA

Es a finales de la década de los 60' que surge el interés por adscribir a la arqueología la necesidad de un cuerpo teórico que permita no solo explicar los fenómenos sino también, el desarrollo general de la humanidad, estableciendo la existencia de leyes o regularidades universales.

Los primeros intentos se deben a Vere Gordon Childe que consideraba a la arqueología no

como una disciplina antropológica sino histórica y que era parte de la Ciencia Social. Como consecuencia utilizaba en sus análisis el método dialéctico y una teoría social definida: el materialismo histórico.

La actual caracterización de la arqueología para algunos marxistas consiste en que ésta se preocupa del conocimiento del fenómeno social y desarrollo histórico en su totalidad. Buscando el conocimiento de sociedades pretéritas, obteniendo información de los vestigios que muestran la transformación material efectuada en el pasado.

Para esta corriente, el conocimiento es un proceso histórico cuyo desarrollo va de lo desconocido hacia lo conocido, del conocimiento limitado, aproximado e imperfecto de la realidad hasta un acercamiento a lo preciso. El conocimiento científico está compuesto por hechos (materiales empíricos), hipótesis, leyes y teorías, diferenciables entre sí, con contenido y funciones propias en el proceso de conocimiento, pero ligadas dialécticamente.

Tomando en cuenta lo anterior, la corriente marxista intento un replanteamiento de la antropología pero en realidad es más aplicable a la ciencia arqueológica y se caracteriza por:

- a) Recoger información y conocimientos objetivos, así como técnicas aportadas por la antropología tradicional, en la medida que se entiendan y emplean congruentemente con la comprensión de las leyes fundamentales que rigen el desarrollo y cambio de la sociedad.
- b) No acepta la división positivista de las ciencias sociales ya que cultura y formación económico-social son aspectos inseparables del fenómeno histórico de la sociedad.

Ante este replanteamiento, Luis Felipe Bate intentó explicar el término cultura para su aplicabilidad en la arqueología:

“Es un conjunto de formas singulares que presentan los fenómenos correspondientes al enfrentamiento de una sociedad a condiciones específicas en la solución histórica de sus problemas generales de desarrollo. Estos problemas generales constituyen el contenido esencial a que corresponden las formas de la cultura” (6).

Esta conceptualización de la categoría de cultura para los arqueólogos marxistas tiene importancia:

- En cuanto a la investigación científica: su clasificación es base de una definición epistemológica que permite la implementación de una metodología congruente para la arqueología.
- En cuanto a la instrumentalización del conocimiento, se posibilita la consideración de particularidades de los procesos sociales en su transformación.

Con estas premisas, esta corriente busca resolver problemas reales y específicos, criterio básico para el estudio de los aspectos de la sociedad que se necesitan conocer, tanto del proceso en desarrollo que busca entender, como sus antecedentes históricos.

Luego de estas consideraciones teóricas y tomando en cuenta al materialismo histórico como interpretación del materialismo dialéctico de los fenómenos sociales en desarrollo histórico, distintos arqueólogos latinoamericanos propugnaron que para obtener un buen registro arqueológico y además utilizar éste método se debe:

- Aplicar las categorías específicas para la comprensión de las formaciones sociales,
- aprovechar las posibilidades que ofrece el análisis sistemático de tales fenómenos a través de las leyes y categorías generales de la dialéctica materialista,
- además, de la comprensión dialéctica del fenómeno mismo del conocimiento científico.

La dialéctica en la investigación arqueológica implica el desarrollo de una doble relación entre el conocimiento de una realidad y la realidad misma, cuya observación está mediatizada por el conjunto de datos arqueológicos, a partir de éstos se llega a una serie de procesos de inferencias condicionadas por las características específicas de la información arqueológica.

Partiendo del conocimiento inferido de los datos, se debe plantear hipótesis o teorías y se formularán leyes que describan nuevas cualidades de los fenómenos, estableciendo relaciones entre ellos, además se pondrán en evidencia los vacíos de información (7).

Esta corriente concluye que para seguir metodológicamente la investigación, se requiere de una vuelta a la realidad para poner a prueba, comprobando, modificando o rechazando parcial o totalmente la veracidad del conocimiento formulado como resultado de los procesos de inferencia; esta vuelta es planificada y orientada por una hipótesis o teoría que constituye una interpretación general del conocimiento de la sociedad.

CONCLUSIONES

Del análisis del primer postulado de la nueva arqueología -también llamada arqueología procesual- y su comparación, en lo referente a lo teórico-metodológico con el materialismo histórico, podemos llegar a las siguientes conclusiones:

- La nueva arqueología denota una posición incongruente en su parte teórica. Si bien en lo retórico indica que la arqueología es una Ciencia Social, en sus postulados no incluye objetivos específicos para su aplicación como tal. En su concepción ideológica mimetiza su trasfondo neo-positivista.
- La nueva arqueología al adoptar el modelo hempeliano, no llegó a comprender las cuatro

explicaciones que ésta contiene. Esta corriente cree que logrará leyes aplicables a un solo caso.

Pero no sólo la corriente neo-positivista comete errores en función a su sustentación teórica, sino que existen arqueólogos marxistas que denotan un conocimiento mecanicista de las categorías del materialismo histórico ya que sólo afirman el carácter esencial de la base económica y su papel "determinante" de las relaciones sociales, institucionales e ideológicas.

Junto a lo anterior se observa un reduccionismo a un simple sistema terminológico descriptivo de regularidades empíricas, hecho que los sitúa de lleno en la corriente positivista.

Para nosotros el objeto de estudio de la arqueología, es la sociedad en todas las formas y aspectos de su organización y desarrollo, no sólo las actividades que el hombre realizó y sus productos resultantes, sino también, su propia historia con toda su multiplicidad.

La arqueología se convierte en ciencia cuando sobrepasa el nivel de la descripción y ordenación de formas culturales, penetrando en su contenido y dando una explicación de esos fenómenos. La explicación debe descubrir las relaciones casuales esenciales del fenómeno, aquellas que motivan la dinámica de los procesos históricos de las sociedades.

NOTAS

- (1) Binford, en Gándara, M. 1982: pg 63.
- (2) Gándara, M. 1982: pg. 63.
- (3) ibid. pg. 83.
- (4) Hempel, K. 1978: pg. 78-79
- (5) Gándara, M. 1982: pg. 103.
- (6) Bate, L.F. 1978: pg. 25
- (7) ibid pg. 21

BIBLIOGRAFIA

BATE, Luis F.:

- 1977 ARQUEOLOGIA Y MATERIALISMO HISTORICO. Ediciones de Cultura Popular, México D.F.
- 1978 SOCIEDAD, FORMACION ECONOMICO SOCIAL Y CULTURAL. Ediciones de Cultura Popular, México D.F.

BINFORD, Lewis R.:

s.f. **UNA CONSIDERACION SOBRE EL DISEÑO DE INVESTIGACION ARQUEOLOGICA.** Mimeografiado.

GANDARRA, Manuel:

1982 "Teorías, métodos y técnicas en arqueología" en **BOLETIN DE ANTROPOLOGIA AMERICANA.**
Instituto Panamericano de Geografía e Historia; México D.F.

HEMPEL, CARL G.:

1978 **FILOSOFIA DE LA CIENCIA NATURAL.** Editorial Alianza Universidad, Madrid.

SEMINARIO 2
ETNOLOGIA CONTEMPORANEA

¿ES POSIBLE UN BOQUETE KATARISTA EN EL GOBIERNO MNR-MRTKL?

Xabier Albo

1. INTRODUCCION

La llegada a la Vicepresidencia de un aymara ha sido objeto de muchos gestos simbólicos de todos conocidos. En unos ha creado grandes expectativas, en otros, mayores escepticismos.

La antigua propuesta de este líder katarista de crear un Estado Plurinacional es bien conocida. Ahora, como vicepresidente, inauguró su mandato con un discurso, que no parecía el de un simple colaborador cercano del presidente, sino el de quien traía su propia propuesta:

"Después de 500 años de silencio colonial y después de 168 años de exclusión republicana, tomamos la palabra para decir nuestra verdad. Hemos vivido una historia de permanente lucha por la libertad y la justicia, por la democracia pluricultural y mutiétnica¹. Hoy arribamos al tiempo de un nuevo PACHAKUTI [énfasis en el original], de un cambio fundamental. Los bolivianos unidos comenzamos a transformar esos 500 años de exclusión y marginamiento."

Partes del breve discurso fueron en quechua, en aymara y en guaraní, con mensajes específicos -no retraducidos- para cada una de esas naciones originarias, recordando sus héroes, sus creencias y sus sueños y, con palabras que parecían un eco de las de Martin Luther King, concluía con su propio sueño:

"Sueño con una Bolivia, con un continente americano y con un mundo donde haya respeto entre pueblos y culturas diferentes y también reconocimiento entre diferentes. Podemos y debemos cambiar profundamente pero este cambio será sin dejar de ser lo que somos, sin perder nuestras identidades históricas y culturales."

El presente trabajo analiza las posibilidades y limitaciones para poder llevar adelante esta propuesta a partir de dos análisis: el rastreo de temas kataristas en el actual plan de gobierno y los pasos reales dados hasta ahora al nivel de decisiones, en los tres primeros meses de gobierno del MNR-MRTKL.

1. INJERTOS KATARISTAS EN EL PLAN DE TODOS

No corresponde aquí resumir todos los elementos del plan del nuevo gobierno, sino sólo

señalar algunos aspectos más pertinentes para nuestro tema específico: la posible participación katarista en la propuesta global.

- El documento llamado **El plan de todos**, publicado en mayo de 1993, describe los lineamientos principales de la estrategia que el nuevo gobierno desea implementar. En él predomina por mucho toda la propuesta económica, que podríamos caracterizar como un neoliberalismo con cara social, en el que se vuelve a enfatizar cierto rol del Estado². Pero analizar toda la propuesta exigiría otro trabajo.

Limitándonos a nuestro tema, hay, en efecto, dentro del Plan algunas referencias y puntos de énfasis, que nos permiten rastrear la tímida influencia del katarismo y podrían apuntar hacia un futuro proyecto de Estado plurinacional, como el que siempre ha soñado el partido de Víctor Hugo Cárdenas. Ocasionalmente, además de las citas de este texto oficial del Plan, añadiremos otras glosas recientes del propio Cárdenas, que pueden ayudarnos a comprender sus propias intenciones.

- 0 Siguiendo la vieja metáfora katarista de ver la realidad con los “dos ojos” -de naciones oprimidas y clases explotadas-, organizaremos nuestro análisis en torno a dos grandes ejes, uno más cercano a la problemática pluricultural y otro más cercano a las reivindicaciones clasistas de tipo socio-económico.

1.1 EL EJE PLURICULTURAL

El **Plan de todos** -mucho más centrado en el MNR, desde el mismo color rosado de sus tapas- dedica un sólo párrafo para caracterizar el aporte específico del otro aliado, el MRTKL. Lo hace en los siguientes términos:

“El MRTKL es un partido joven que trae la gran demanda de reconocimiento del carácter multicultural y rica diversidad de la nación boliviana. Es importante ver que en las reivindicaciones del MRTKL hay un exigencia de participación activa y organizada de los numerosos bolivianos que hasta ahora han sido víctimas de la exclusión y el olvido.” (p. 15).

Lo que más resalta es que ya no se incluye, en la caracterización del MRTKL, su interés específico por la problemática social y económica de la clase explotada. El partido katarista queda redefinido por sólo uno de sus dos ojos³.

Más adelante, dentro de los “principios y valores fundamentales que dan sentido a la propuesta” conjunta del MNR-MRTKL, se incluyen el “nacionalismo revolucionario” y el “pluralismo político, económico y social”⁴, pero con las siguientes precisiones, que difícilmente se hubieran considerado necesarias unos pocos años antes:

“La presencia de nuevos actores sociales, el nuevo orden económico internacional, el

proceso de universalización de las relaciones políticas en el mundo, nos convocan a enriquecer nuestra concepción nacionalista, dando paso a un nacionalismo integrador, abierto y popular, sustentado en la pluralidad de identidades culturales y necesidades de todos los actores sociales." (...)

"Reconocemos también el pluralismo social y cultural. La sociedad boliviana está integrada por diversos actores con iguales derechos y la riqueza de aquella radica, precisamente, en esa diversidad. Este pluralismo debe ser encausado [sic] hacia la construcción de un Estado unitario, fuerte e integrador." (p. 17).

Naturalmente, la alianza exige evitar de manera sistemática hablar de "naciones originarias" y de un "estado plurinacional", expresiones que siempre habían sido muy queridas por Victor Hugo Cárdenas y su katarismo, pero que el MNR difícilmente aceptaría. Pero, por otra parte, el hecho de que ahora el MNR reconozca que su "nacionalismo" pasa por el reconocimiento de la diversidad, muestra la influencia tanto del katarismo y otras corrientes afines, al nivel local, como la de la nueva situación internacional, como explícita la cita precedente.

Bajando de los principios a lo operativo del plan, los aspectos que, de forma reiterativa, más apuntan hacia esta dirección son (a) el énfasis en la comunidad, como organización originaria, (b) la subsiguiente profundización de la democracia pluralista y (c) la generalización de una educación intercultural y bilingüe.

(a) LA ORGANIZACION COMUNAL ORIGINARIA

El nuevo énfasis en la comunidad rural contrasta con lo que el propio MNR había propuesto durante su gobierno anterior (1985-89) en su proyecto de Ley de Desarrollo Agropecuario⁵. Ahora se reconoce incluso el derecho a "la dotación de territorios... para comunidades, tentas y grupos étnicos... en forma gratuita" (p. 40) y su rol fundamental como el interlocutor fundamental para cualquier propuesta:

"Las comunidades, ayllus, tentas y otras organizaciones originarias serán las encargadas de identificar las necesidades y acordar los mecanismos de ejecución de las obras con los organismos pertinentes." (p. 39)⁶

"Todas las obras y servicios serán manejados por los comités especializados y apoyados por el gobierno local, por una organización originaria (si tiene el tamaño adecuado para ser eficaz) o, en su defecto, por una mancomunidad de organizaciones originarias." (p. 41).

"Otorgaremos créditos comunales, con libertad para su uso y con la garantía de la comunidad en su conjunto." (p. 40).

Dentro del tema comunal, lo que más se enfatiza es la necesidad de potenciarla como **organización originaria**, al igual que otras organizaciones de base:

“Propiciaremos la conformación de organizaciones de base allá donde éstas no existan y apoyaremos el fortalecimiento de las ya existentes. En el marco de una reglamentación que será oportunamente elaborada, estas organizaciones de base -llámense comités especializados, comités populares, juntas de vecinos, organizaciones originarias- serán las encargadas de expresar los intereses ciudadanos y fiscalizar las obras y servicios comunitarios tanto en las ciudades como en el campo.” (p. 51)⁷.

Ello forma parte de una propuesta más global de descentralización en virtud del “principio de subsidiariedad, según el cual una instancia superior no debe hacer lo que bien puede realizar eficazmente una instancia inferior.” (p.19).

Por ese camino, en que kataristas y neoliberales muestran una gran coincidencia, el Plan afirma su voluntad de fortalecer la “participación popular”.

La figura con que más se insiste en esa descentralización es la del municipio. Se propone una nueva ley de municipalización de todo el país, con municipios autónomos y jurídicamente iguales, y se insiste en la devolución de funciones y decisiones al municipio o, si su reducido tamaño así lo requiere, a “mancomunidades de municipios” (p. 48). Esta figura no resulta tan nueva y refleja una ya conocida receta del modelo neoliberal, que el ex-presidente Paz Zamora caracterizaba como “achicar el Estado para agrandar la nación”.

Lo novedoso es que, dentro de esa propuesta, ya no se busque la uniformización. Ya no se exige “municipalizar” las comunidades, como habían propuesto algunos políticos y abogados de avanzada en un pasado muy cercano. Simplemente se reconoce a la “comunidad campesina”, las “organizaciones originarias” o a sus “mancomunidades”, como interlocutores y ejecutores igualmente válidos, al menos “en algunas áreas del territorio nacional” (p. 43). Queda, con todo, sin precisar cuáles y cuántas serán esas “algunas áreas del territorio nacional” y qué se entenderá por “organizaciones originarias”: ¿también los llamados “sindicatos campesinos” y sus mancomunidades actuales -las “subcentrales” y “centrales campesinas”- en torno a una microregión?

(b) LA PROFUNDIZACION DE LA DEMOCRACIA PLURALISTA

El documento oficial del Plan es relativamente sobrio en este punto. Casi se limita a subrayar, en sus principios generales, “la necesidad de pasar de una democracia formal a una democracia eminentemente participativa y solidaria a través de una mayor intervención ciudadana en la elección, ejercicio y el control del poder.” (p. 18).

De esta manera, más allá de la democracia “formal”, simplemente electoral, se quiere fomentar la “democracia participativa” para, de esta manera, asegurar

“una devolución del poder de decisión al ciudadano en sus organizaciones de base, en sus comunidades, su gobierno local urbano o rural, y su gobierno departamental.” (p.21).

Esta democracia participativa pasa ante todo por el fortalecimiento de las organizaciones comunales, al que ya nos hemos referido en la sección precedente. Pero incluye también una reforma del sistema electoral, por el que sólo la mitad de los elegidos provendrán del nivel nacional y la otra mitad corresponderá a cada jurisdicción local.

Aunque en este punto el documento no explicita la dimensión pluricultural, es claro que todo el enfoque conduce a crecientes pluralismos, que inevitablemente incorporarán también el cultural.

Es el propio Victor Hugo Cárdenas quien se encarga de precisar los alcances que, en su opinión, tiene este punto de cara a un proyecto alternativo:

“Hay que pasar de ese reduccionismo democrático y político [actual] a una democracia étnica, cultural, política y de género. Es decir, profundizar la democracia... Nuestra propuesta consiste en que para descolonizar nuestra sociedad y el Estado, hay que democratizarlos profundamente. Esta democracia debe tener como protagonistas a las naciones originarias, a las naciones oprimidas, a los sectores marginados, a los aymaras, quechuas, mojeños, chiquitanos, guaraní y también, necesariamente, a los criollos.” (Cárdenas 1993a).

“Con la alianza [MNR-MRTKL] y nuestro acceso a la vicepresidencia de alguna manera se abre un boquete. Lo que se busca ahora es que ese boquete vaya ampliándose para que la democracia boliviana sea auténticamente democrática; y en Bolivia eso quiere decir tener una democracia no sólo política sino económica, cultural, étnica, lingüística, de género y generación.” (Cárdenas 1993e).

No se trataría de algo simplemente externo, sino también orgánico, tal vez comparable a lo que las organizaciones de base ya han llamado la “Asamblea de Nacionalidades”:

“Para nosotros lo esencial es el aspecto plural de las organizaciones que configuran Bolivia. Más allá de lo económico, de lo cultural, musical o ecológico, la esencia social es la organización. Y eso es pluriétnico en Bolivia, eso es pluricultural y plurilingüe. Por tanto, la organización política debe expresar esa naturaleza plural.” (Cárdenas 1993e).

Glosando las declaraciones de Cárdenas, el periodista José L. Exeni (1993), en un artículo publicado el día de la asunción de mando bajo el sugerente título “Katarismo viable, abriendo boquetes. La democracia pluricultural como acto imprescindible”, precisa:

“En Bolivia existen por lo menos dos formas de democracia: la representativa y la comunal... La interrogante básica es si se puede, y en qué medida, rescatar elementos de la

democracia comunal, los mismos que pueden ser aprehendidos por la democracia representativa... Lo que está claro, en todo caso, es que para que haya una verdadera democracia a nivel estatal, nacional, tiene que tomarse en cuenta los elementos democráticos de los pueblos originarios y sus prácticas tradicionales de autoridad y poder."

"Pueden haber instancias de poder donde se combine el poder político de las naciones originarias sin entrar en contradicción con el sistema político del Estado. Esta combinación, ligada a la representación de las naciones originarias en el Parlamento, cambiaría el carácter del Estado."

"Como principio de solución a este problema de sobreposición de autoridades estatales y tradicionales, sería preciso acoger la diversidad a partir de una nueva Ley de Municipalidades, basada en el concepto de comuna, de raíz cultural andina, guaraní o amazónica. Avanzar hacia la comunalización del país, eliminando las estructuras de autoridad política estatal que son netamente coloniales como el corregimiento y sus agencias."

La intencionalidad hacia un proyecto alternativo pluricultural (¿plurinacional?) es clara en uno de los dos componentes del binomio, aunque en otra entrevista Cárdenas (1993b) confiesa que, de momento, "lo más que se espera es abrir el debate". ¿Será esta también la perspectiva de su contraparte?

(c) LA EDUCACION INTERCULTURAL BILINGUE

El Plan de todos explicita que

"la presencia de Victor Hugo Cárdenas, que tiene gran experiencia y riqueza intelectual en la educación... tiene la finalidad de subrayar la importancia que damos a la educación". (p. 35).

Es, pues, aquí mucho más evidente la influencia del candidato vicepresidencial en la formulación de la propuesta educativa. Por otra parte, ésta se alimenta de muchos aspectos que, con un fuerte apoyo del Banco Mundial, ya venían elaborándose desde el régimen anterior a través de ETARE (Equipo Técnico de Apoyo a la Reforma Educativa), del que el propio Cárdenas formaba parte desde un principio.

La alta prioridad dada a la educación tiene que ver, por una parte, con la constatación de la gravedad de la situación nacional y, por otra, con la creciente conciencia de que en el mundo actual la capacitación de los recursos humanos es cada vez más determinante que el acceso a materias primas (p. 58). No viene al caso detallar aquí los rasgos técnicos de la propuesta educativa, más explicitada en un reciente documento suprapartidario de ETARE (1993), que apuntan sobre todo a esta mejora global en la cobertura y calidad de la educación boliviana para responder a esos desafíos.

Pero, dentro de este diagnóstico y prioridad, se enfatiza igualmente algo que hasta hace relativamente poco el Estado -y el propio MNR- ignoraba premeditadamente, dentro de su propuesta de uniformización de una nación castellanizada:

"El contenido de la enseñanza es completamente anticuado y se ignora la riqueza de las culturas nacionales bolivianas. La enseñanza es monolingüe, sólo en castellano, causando profundo daño a los escolares cuya lengua materna es una lengua originaria." (p. 73).

Ya de cara a la propuesta, se explicita que, para el "desarrollo del campo y las provincias",

"estableceremos una educación integral intercultural y bilingüe que comprenda la educación básica y oficios que mejoren la capacidad de producir alimentos y artesanías." (p. 41; ver p. 74).

No se trata de una simple técnica inicial para buscar una transición más expedita a sólo el castellano, como fueron las viejas experiencias, ya superadas, de educación bilingüe. A partir de su larga experiencia y reflexión en el tema, Cárdenas (1993d) explicita las siguientes cualidades esenciales de esta forma alternativa de educación:

"Los rasgos principales del nuevo currículo orientado al logro de un perfil intercultural y bilingüe son los siguientes: bilingüe, intercultural, integrado, productivo, comunitario y flexible."

Si bien en el texto del Plan la especificidad de educación bilingüe parece limitarse a aquellas regiones rurales en que los niños tienen una lengua materna originaria, se busca crear un nuevo imaginario (Anderson 1991) de lo que es Bolivia:

"La interculturalidad abarcará a todo el sistema educativo." (p. 74).

"Las manifestaciones culturales recibirán nuestro apoyo, especialmente aquellas que provienen de las comunidades locales... Alentaremos muy especialmente las producciones en lenguas originarias o que recojan las tradiciones populares." (p. 77).

De nuevo, Cárdenas (1993d) es mucho más audaz en lo que espera de este nuevo enfoque de la educación:

"Se debería adoptar la educación intercultural y bilingüe, a nivel de postulado general para toda la educación boliviana. No tomarla sólo como una modalidad de la educación rural ni como una educación 'especial', sino como el eje articulador de toda la educación formal y no formal y, como acostumbra decir el lingüista Luis Enrique López, 'de doble vía', es decir, una relación desde las lenguas y culturas nativas hacia el castellano y viceversa."

Descubrimos aquí, al menos en la perspectiva katarista del Vicepresidente, un paso estratégico de largo alcance hacia una nueva forma de concebir y diseñar el país. Si llega a implementarse de una manera suficientemente masiva y eficaz, se preparará el terreno para que las generaciones futuras puedan realmente concebir el país boliviano, y al Estado que lo aglutina, como aquél en que todos son respetados en sus diferencias culturales y que genera su propia identidad, riqueza y fuerza en esa misma diversidad.

1.2 EL EJE SOCIO- ECONOMICO

→ El eje socio-económico está también presente en diversos puntos del documento. Sin embargo, resulta difícil caracterizarlo como "eje clasista", porque en el documento no hay ninguna alusión a las clases sociales salvo para recordar el carácter policlasista del MNR (p. 14). Por otra parte, en este eje son muchas menos las aclaraciones de Víctor Hugo Cárdenas, que nos ayuden a reinterpretar el texto del documento.

Como punto de partida, ya al señalar los principios generales de la propuesta (pp. 16-19), tres de ellos se explican desde esta óptica. El principio del "nacionalismo revolucionario" implicaría "eliminar las injusticias y desigualdades en la sociedad boliviana"; y en el principio de una "sociedad libre", se añade una ulterior precisión:

"En el campo económico no debe entenderse libertad como la posibilidad de mayor acumulación de riqueza de los fuertes a costa de los débiles. Las grandes desigualdades imponen la necesidad de adoptar principios reguladores basados en una moralidad social. Por ello, postulamos la necesidad de la gestión estatal en la satisfacción de las necesidades básicas de los más necesitados, así como el logro de empleos estables con salarios dignos." (p. 17-18).

Esta reivindicación de un rol regulador del Estado, supone cierto viraje -sólo parcial- frente al dogma casi absoluto del libre mercado, que había presidido las reformas de Goni en el anterior período del MNR.

En esta misma onda, al postular la vigencia del principio de la "economía de mercado", ahora se le añade de inmediato una salvedad: "enmarcada en la práctica de la solidaridad"; salvedad que se explica en los siguientes términos:

"Sostenemos que el mercado es un mecanismo adecuado y eficiente para ordenar las relaciones económicas, pero lo consideramos insuficiente para el logro de la equidad social. Por tanto, no debe ser el mercado el único criterio para la asignación de recursos: el Estado tiene aquí también un rol que cumplir." (pp. 18-19).

La principal concreción de la nueva dimensión social de estos principios generales es el capítulo dedicado al "desarrollo del campo y las provincias" (pp. 37-43), área por la que

el Plan "opta preferentemente" (p. 59), porque su "crítica situación... constituye una ofensa a la dignidad nacional" (p. 37).

Pese a esa opción preferencial y a la evidente y creciente desigualdad en la tenencia de tierra, sobre todo en el agro oriental⁸, es significativo que el **Plan de todos** no propone una nueva Reforma Agraria. Puede comprenderse desde la perspectiva del MNR, que ya había propiciado la de 1953, como nos recuerda el documento (p. 13). Pero Víctor Hugo Cárdenas había sido uno de los más entusiastas gestores de un nuevo proyecto de Ley Agraria Fundamental de la CSUTCB, en 1984, por considerar insuficiente la que había hecho el MNR treinta años antes. El propio MBL, que durante años hizo bandera de una nueva Reforma Agraria, ha empezado a callarse sobre este punto desde que ha pasado a formar parte de la coalición gobernante (ver 5.2, infra).

Interrogado sobre este punto, Cárdenas (1993e) da su propia versión:

"La reforma agraria del 53 ha tenido virtudes, pero también profundas limitaciones. La mayor virtud ha sido haber superado esas relaciones de abuso que había entre el patrón y el colono... Sin embargo la reforma agraria se redujo a un anárquico y desordenado reparto de tierras, sin ningún criterio técnico; fue exclusivamente una medida política, no una medida global.

...En esas condiciones no podemos hablar de otra reforma agraria en el mismo estilo. Hay que cambiar de óptica y hablar de una verdadera reforma agraria o de un plan de desarrollo rural y agrario. La temática de lo rural tiene que ver con la tenencia de la tierra, pero también con infraestructura, caminos, riego, agua, salud, educación, capacitación."

Su juicio es válido y coherente con varios aspectos que intentó promover la CSUTCB en su proyecto de 1984. Pero, ¿cuánto de ello es recogido ahora por el nuevo gobierno? En su capítulo dedicado al campo y las provincias, es decir, a los pequeños productores campesinos, dice el Plan:

"La Alianza MNR-MRTKL se propone concentrar recursos y atención en siete áreas fundamentales: Tierra, Agua, Crédito, Caminos, Tecnología, Educación, Salud." (p. 40).

En cuanto a la tierra, el Plan menciona la "legalización de la propiedad de la tierra" y la "dotación de territorios". Pero deja totalmente abierta la puerta a la compraventa de tierras "a precio de mercado y con mecanismos transparentes" y no hace ninguna referencia al problema las desigualdades crecientes en la tenencia de la tierra (p.40).

Se mencionan también otros aspectos productivos, como el crédito y la tecnología (p. 40). Pero en el momento de asignar recursos, el énfasis se pone en los otros servicios básicos. Se promete dedicar al campo y a las provincias un total estimado de 3.000

millones de dólares, de los que al menos un 68% se dedicaría a los servicios básicos de educación, salud, saneamiento básico y caminos vecinales (p. 42). ¿Qué queda para la costosa dinamización del aparato productivo rural, propiamente dicho?

Parecería que, de una manera no tan distinta de lo que ocurre con las reservas indígenas de Norteamérica, se descarta el potencial productivo de estos pequeños campesinos e indígenas (que en nuestro caso son la inmensa mayoría de productores rurales) y el énfasis de la propuesta se pone en la dotación de servicios sociales básicos. En cambio la consolidación del aparato productivo agropecuario sería una tarea reservada a las grandes empresas exportadoras⁹.

Todo esta propuesta programática ya muestra el techo máximo al que puede llegar la nueva preocupación social del gobierno MNR-MRTKL, al seguir enmarcado dentro de un modelo neoliberal y moverse dentro de la tradición policlasista del MNR. El Plan es bien explícito en su enfoque cuando, al explicar el sentido de lo que llama "democracia solidaria", precisa:

"...debiendo ella ser entendida como una responsabilidad de tipo moral de los fuertes a intervenir en favor de los débiles, y a [sic] todos en favor del bien común." (p. 18).

¿Bastará esa conversión "moral" de los fuertes? ¿Es previsible? Si ellos controlan el aparato estatal y los recursos son escasos, ¿renunciarán a sus propios intereses en nombre de esta soldaridad? Si las organizaciones de base -a las que el Plan cuidadosamente evita llamar "sindicatos" o COB- realmente se fortalecen tal como se postula en otras partes del documento, ¿cómo reaccionarán los fuertes?

En conclusión, del análisis precedente parece concluirse que, efectivamente, en la actual versión "neokatarista" de Victor Hugo Cárdenas, como aliado del MNR, ha ocurrido una notable evolución dentro de su primera teoría de los "dos ojos". Ahora analiza la realidad más con el ojo de nación oprimida que con el de clase explotada: el segundo ojo percibe ahora más bien la visión de una burguesía modernizante, que recién empieza a hablar de solidaridad para pagar su deuda social, sobre todo en la forma de servicios asistenciales.

2. DEL SUEÑO UTOPICO A LA PROSAICA PUGNA POLITICA

En el momento de escribir estas líneas (noviembre 1993) han pasado ya tres meses desde la toma de posesión de nuevo gobierno. Aunque el tiempo transcurrido es poco para hacer un balance, sí nos permite detectar problemas, tendencias y desafíos, siempre desde la perspectiva de las relaciones entre la propuesta global y la específica del katarismo.

Los dos principales pasos estructurales realizados hasta ahora con miras a la futura realización del plan de gobierno son la consolidación de una alianza interpartidaria más amplia y la reestructuración del Poder Ejecutivo.

En cuanto a la ampliación de alianzas, la victoria electoral por un 35% implicó, dentro de los mecanismos legales de representación parlamentaria, una abrumadora mayoría en el Senado, pero en la Cámara de Diputados era indispensable establecer pactos con otros grupos minoritarios, para hacer más expedita la gobernabilidad y para implementar la propuesta legislativa.

Sin entrar en detalles, el resultado de estas negociaciones, incluso desde antes de la asunción del poder, ha sido una alianza del frente gobernante MNR-MRTKL primero con la UCS, de Max Fernández (que, con el 13% de los votos, había logrado 21 parlamentarios), y después también con el MBL (Movimiento Bolivia Libre), que dirige Antonio "Toño" Aranibar y que representaba el ala más votada (5%, con OJO 7 parlamentarios) y más centrista de la antigua izquierda. De esta forma, se ha llegado a cierta concertación que facilita la gobernabilidad, pero cuyas contradicciones internas ya se han manifestado en varios incidentes debidos a los intereses contrapuestos de estos grupos co-gobernantes e incluso dentro de cada partido, incluido el propio MNR¹⁰.

Para Toranzo (1993a) esa "conexión entre empresarios -oligárquicos y cholos- clases medias, indios y cholos diversos" ¹¹ sería un avance positivo, por cuanto testifica la diversidad del país y, así, puede facilitar la necesaria concertación en esa amalgama nacional que él mismo ha bautizado como lo "pluri-multi"¹².

Pero nos preguntamos: ¿Será mucho el margen de maniobra del katarismo para poder ir abriendo su "boquete" dentro de esta coalición más amplia? La presencia de UCS más parece un obstáculo. La del MBL podría resultar algo más favorable, pero sólo en la medida que logren limarse viejas asperezas entre este partido y el katarismo.

El segundo gran desafío y fuente de otras contradicciones y ambigüedades ha sido la reestructuración de los ministerios dentro del Poder Ejecutivo.

Su innovación principal es la conformación de tres grandes "superministerios", para buscar una mayor coherencia de políticas dentro de cada sector. Nos referimos a los superministerios de Desarrollo Sostenible (que incluye planificación, medioambiente, dotación de tierras, etc.), de Desarrollo Económico (que incluye minería, energía, agricultura, etc.) y de Desarrollo Humano (que incluye los principales servicios básicos y la atención a los sectores empobrecidos).

Los dos primeros son los que realmente se responsabilizan de las principales decisiones sobre toda la estructura económica y productiva del país, incluida la ardua tarea de capitalización de todo el sistema. En cambio, el "pago de la deuda social", de que tanto se habló durante la campaña electoral, queda confiados sobre todo al tercer superministerio, de Desarrollo Humano, que agrupa en diversas "secretarías nacionales" todo el sector social (Salud, Educa-

ción, Vivienda, Campesinado, etc.). Su modelo de funcionamiento es el Fondo Social de Emergencia, con que en la dura época inicial de los ajustes neoliberales (1985-1989) se intentó paliar el costo social de las medidas. Significativamente, el nuevo ministro es el antiguo director de aquel Fondo. Pero la misma opción por este modelo ratifica el temor de que todo el enfoque se ponga en un eficiente asistencialismo, más que en la incorporación de los sectores empobrecidos en el esquema productivo.

Al menos por el momento, parece que toda esta área del desarrollo humano deberá ser atendida con fondos propios generados en gran medida por convenios internacionales, más que por transferencias de fondos generados por la capitalización en el sector económico.

La manera en que se han asignado personas a cada "superministerio" echa nuevas sombras sobre el conjunto. En efecto, aunque dentro del superministerio de Desarrollo Humano se encuentran figuras comprometidas con el cambio y el ministro demostró en el pasado gran eficiencia como director del Fondo Social de Emergencia, los dos superministerios que en realidad tomarán las decisiones estructurales fundamentales -Desarrollo Sostenible y Desarrollo Económico- han sido confiados a personajes muy ligados con la gran empresa privada. Si tenemos además en cuenta el origen empresarial de Goni y Max Fernández- es claro que el poder real del país está en manos de los sectores más ricos, que son a su vez los más decididos seguidores del llamado "modelo neoliberal". ¿Lo serán también para el cambio y el pago de la deuda social?

Por todo lo dicho, se ha comentado, con cierto escepticismo, que en realidad se habría establecido una división entre los dos superministerios "de los ricos", por un lado, y este superministerio "para los pobres". El gran desafío consistirá en lograr que el cambio llegue a generar un desarrollo genuino, global y competitivo, sin limitarse a canalizar limosnas sociales a los sectores no priorizados por el actual modelo neoliberal.

Después de largas e inconclusas discusiones -que probablemente seguirán sobre el tapete hasta la aprobación del presupuesto para 1994- sigue habiendo más interrogantes que soluciones en la forma de operativizar (y financiar) esta nueva estructura¹³.

El perfil de organigrama y flujograma con que se vislumbra que será tratada la cuestión rural (que incluye a los sectores más desfavorecidos del sector indígena), ilustra los desafíos, cuando no contradicciones, de la reestructuración. Este sector rural era cubierto en el pasado por el único Ministerio de Agricultura y Asuntos Campesinos (MACA), que debía atender al mismo tiempo a las grandes empresas agroindustriales y ganaderas del Oriente y Norte de Bolivia y a los pequeños productores campesinos-indígenas de todo el país. Dotado de un bajísimo presupuesto de operación, este ministerio cumplía muy mal su función, sobre todo con relación a los pequeños productores, que en la práctica quedaban cada vez más a cargo de las iniciativas de numerosas ONG, con los subsiguientes problemas de discontinuidad o insuficiente coordinación. Pero ¿será más eficiente la nueva estructura?

Con el nuevo arreglo, las grandes empresas agroindustriales y ganaderas pasan a depender directamente de la Secretaría Nacional de Agricultura, dentro del "superministerio" de Desarrollo Económico, la cual controla también las antiguas dependencias de investigación agrícola (IBTA y CIAT, con sus correspondientes estaciones experimentales). A su vez, las antiguas oficinas de Reforma Agraria (actualmente cerrada) y de Colonización, pasan a depender del "superministerio" de Desarrollo Sostenible. En cambio, queda en manos del "superministerio" de Desarrollo Humano la atención de los pequeños productores campesinos-indígenas.

Dentro de éste último, no ha quedado aún bien definido cómo se distribuyen funciones las diversas secretarías nacionales que la componen. Es claro que asuntos específicos, como salud o educación, quedan en manos de las correspondientes secretarías nacionales (hasta 1993, ministerios). Pero, para su problemática global, los pequeños productores deberán recurrir o a la secretaría de Desarrollo Rural o a otra nueva, de Asuntos Indígenas, rebautizada posteriormente como secretaría "de Etnias, Género y Generación", es decir, la secretaría del respeto a las diferencias originadas en esos tres factores. Por otra parte, los pequeños productores seguirán dependiendo de los otros dos superministerios para asuntos tan vitales como la investigación agrícola o la consolidación de sus títulos sobre la tierra.

Dentro de todo este conjunto el gran cuello de botella es la capitalización de toda la propuesta, dependiente en gran medida de apoyos, convenios y coyunturas internacionales. Si esta capitalización no llega o es insuficiente, ¿no serán el desarrollo humano y los sectores o regiones más marginados los que deberán pagar, una vez más, los platos rotos? La cantidad de despidos y "relocalizaciones" con que ha empezado a implementarse la promesa de nuevos puestos de trabajo, muestra que no se trata de una simple cuestión teórica.

Un tercer desafío proviene de la debilidad orgánica del propio MRTKL, para ir abriendo su "boquete" dentro del Gobierno. Pese a ser en teoría la mitad de la yunta, apenas tiene cuotas de poder dentro del nuevo esquema. Incluidos los simpatizantes, podríamos llegar a contabilizarle hasta quizás seis representantes en el Parlamento. Dentro de la esfera de decisiones del Ejecutivo, la presencia katarista es aún más limitada. Sólo un q'ara simpatizante llega al nivel de "secretario nacional" y ninguno al de ministro, aunque en otras varias secretarías hay personas relativamente abiertas a sus propuestas. Sólo en torno a la Vicepresidencia, caricaturizada con frecuencia como "la quinta rueda del carro"¹⁴, se ha conformado un equipo más coherente, pero de momento sólo temporal, de allegados más inmediatos.

Llama la atención que en todo este círculo más cercano son aún muy pocos los que proceden realmente de las naciones originarias. El cargo ejecutivo más alto de un katarista aymara -un economista que "de yapa" resulta ser el hermano del Vicepresidente- es la dirección del Fondo de Desarrollo Campesino, con rango inferior al de subsecretaría. La razón fundamental de este vacío es que el katarismo, como organización partidaria, sigue siendo muy débil y sus cuadros ya preparados son muy pocos¹⁵. Por lo mismo, el poder real de negociación frente a

los afanes de otras fuerzas políticas, es poco. Para los kataristas la mejor opción a corto plazo parece ser ir colocando a su gente en cargos inferiores, desde los cuales vayan adquiriendo más experiencia en el difícil arte de gobernar.

A la luz de esta prosaica realidad política, queda mucho más clara la cautelosa frase de Carlos Toranzo, desde antes de la llegada de este gobierno al poder: "Un indio en la Vicepresidencia o una chola en el Parlamento no hacen primavera" (en Exeni 1993). Silvia Rivera, que estuvo entre los primeros que saludaron con entusiasmo la formación del binomio MNR-MRTKL, ha sido también una de las primeras en desilusionarse, porque "no hay nada nuevo bajo el sol":

"Lo que está ocurriendo es eso que Zavaleta llamaba la recomposición de la casta señorial en el poder... Los acontecimientos nos muestran al MRTKL convertido en un espacio meramente simbólico y al conjunto del aparato estatal convertido nuevamente en botín de la misma gente que, desde hace siglos, se ocupa con exclusividad de las cosas estatales.

"Si están haciendo una serie de concesiones políticas a los sectores nacionales, esto se debe más a una postura y a un cálculo, que a una reorientación fundamental de sus intereses... No pasa de ser un hábil acto de viveza criolla, cálculo político y moderna tecnología de manejo de la opinión pública. Ofertaron la vicepresidencia a Victor Hugo Cárdenas, como un espacio simbólico... El pacto ofertado por la oligarquía al indio consiste en reconocer a una única y solitaria voz indígena... Por el momento, Victor Hugo es una especie de informante clave del nuevo poder. La oligarquía quiere, además, convertirlo en un 'felipillo' obsecuente y sumiso." (Rivera 1993c).

La pregunta es si ésta es la única salida posible del proceso. La misma Silvia Rivera, dentro de su realismo pesimista, deja entrever que todas estas limitaciones las debía percibir el propio Victor Hugo Cárdenas desde que aceptó el reto de la vicepresidencia y que podría haber un rayo de luz al final del túnel:

"[Victor Hugo] seguramente realizó un análisis lúcido de sus propias posibilidades y aceptó semejante riesgo con la expectativa de crecer y a la larga independizarse de esta suerte de tutela. Tarde o temprano, tendrá que enfrentar la disyuntiva entre su propio proyecto y este rol simbólico, ornamental y recortado que le han ofrecido, en lugar de un auténtico co-gobierno." (Rivera 1993c).

3. EL FUTURO: RIESGOS Y DESAFIOS

Es siempre difícil prever el futuro, pero, a la luz de lo analizado hasta aquí, nos animamos a resumir los principales obstáculos a los que deberá hacerse frente y también algunos de los puntos en los que parece más viable empezar a ampliar el "boquete".

3.1 RIESGOS

a) Reducción a símbolo

Este riesgo, que nos acaba de señalar Silvia Rivera, es el más evidente. Fue señalado ya por otros observadores tan pronto como se supieron los resultados electorales:

“Existe la posibilidad de que Cárdenas sea seducido por el gonismo, por tanto, que pierda su identidad, de tal modo que quede como un símbolo efímero de la plasmación real de la diversidad... Si no demuestran ser más ejecutivos para amasar y dirigir la simpatía que reciben, no rebasarán la estatura de símbolo a la cual llegaron.” (Toranzo 1993a).

b) DEBIL CORRELACION INTERNA DE FUERZAS

Aunque el MRTKL está de manera paritaria en las siglas del frente, el que pesa es el MNR, con todos los recursos y la maquinaria partidaria. Para fuertes sectores, dentro del mismo MNR, el katarismo ya cumplió su función como ayuda electoral. Ahora sólo quedaría hacer lo que realmente les interesa a ellos, tolerando a lo más la presencia del indio letrado como símbolo populista y para otras tareas secundarias. Silvia Rivera (1993b) expresó este temor, ya desde antes de la toma de posesión, al comentar que la presencia de Víctor Hugo en el gobierno podía interpretarse de dos formas: “como un indio que ha logrado el poder” o “como el poder que ha logrado encorbar al indio”.

Hay antecedentes históricos de absorción. Los “entristas” de izquierda (POR), que se aliaron al MNR de 1953, quedaron totalmente asimilados a ese partido mayoritario. Lo mismo sucedió con la entrada del katarista de Macabeo Chila (MRTK) al actual MNR, en 1985. Víctor Hugo Cárdenas tiene un cargo jerárquico mucho más elevado, fruto de una selección y acuerdo inicial, y el MRTKL ha logrado la categoría de partido aliado en el frente, lo cual hace más difícil la plena absorción. Pero la correlación de fuerzas sigue siendo muy desigual.

Un elemento clave para poder llegar a superar este riesgo lo podría constituir un grupo minoritario pero poderoso dentro del MNR, en el que posiblemente estaría el propio Goni Sánchez de Lozada, que parece comprender y aceptar siquiera parte de la propuesta alternativa que supone la presencia del katarismo dentro de la coalición gobernante.

c) DEBILIDAD ORGANIZATIVA DEL MRTKL

La asimetría se hace más patente por esta debilidad. En rigor, el MRTKL es sólo una de las fracciones dentro de un katarismo que sigue dividido, pese a ciertas tendencias actuales de aproximación. Como hemos visto, son pocos sus cuadros kataristas realmente preparados y, por lo mismo, pocas son las funciones de gobierno que han podido llegar a ocupar.

La misma figura carismática de Cárdenas no se ha caracterizado en el pasado por su habilidad organizadora de cuadros partidarios. Lúcido en sus planteamientos, respetado por su capacidad y honradez, tiene algo de solitario, como lo tuvo el malogrado Marcelo Quiroga Santa Cruz hace unos años. Lo que no pudo hacer antes, ¿podrá lograrlo ahora que tiene un acceso algo mayor a lo que Victor Paz Estenssoro llamaba el "maravilloso instrumento del poder"? ¿Tenderá a encapsularse más bien en un círculo de intelectuales y políticos suficientemente afines pero de origen menos popular? ¿Prevalecerá su ascenso personal?¹⁶

Al nivel interno del partido este es quizás el desafío más fuerte que deberá enfrentarse, con miras a un proyecto a mediano y largo plazo. Su implementación exigirá además alianzas más amplias, con todas las concesiones y reajustes que ellas implican.

3.2 LO POSIBLE

Las principales posibilidades reales para ampliar el boquete hacia un proyecto alternativo de Estado plurinacional se abren en dos campos: el de la educación intercultural bilingüe, y -con mayores limitaciones- en el del fortalecimiento de las organizaciones originarias.

a) EDUCACION INTERCULTURAL Y BILINGÜE

Hay una buena posibilidad de avanzar en este campo, más allá de simples experiencias piloto, pero sin lograr aún una plena generalización del nuevo sistema educativo.

Por una parte, en el área educativa existe el reconocimiento público y general de la alta calificación profesional del Vicepresidente, cuyo interés personal en este campo es bien sabido. Por otra parte, se cuenta con los respaldos del Banco Mundial en lo financiero y de ETARE en lo técnico. Todo ello lleva a pensar que se llegará a consolidar una propuesta coherente, en la línea pluricultural, y que se buscará una estrategia adecuada de implementación.

Paradójicamente, el principal obstáculo que deberá superarse es el de los propios docentes, primeros encargados de la implementación de la propuesta en cada escuela. La oposición del magisterio a este y a otros gobiernos ya es proverbial. Tuvieron graves conflictos con el régimen anterior del MNR, debidos en gran parte a que el peso de las medidas de reestructuración neoliberal de 1985 cayeron brutalmente sobre sus salarios, que se congelaron a niveles muy por debajo del mínimo de sobrevivencia. Esta misma situación ha facilitado que los sindicatos de docentes sean, a la vez, los principales bastiones de los partidos más dogmáticos dentro de la oposición. Para complicar las cosas, el nuevo Secretario de Educación es el mismo que por los años 80 fue varias veces Ministro del ramo y que afrontó de manera dura -y a veces ruda- aquellos conflictos laborales con el magisterio. A no dudarlo, se trata de una persona capacitada en el

campo educativo y que simpatiza con el tenor de las reformas. Pero la solución concertada de este problema laboral-político con el magisterio, en esta nueva coyuntura, es una condición sine qua non para poder lograr todo lo demás.

Si esto se soluciona, quedará aún un largo camino a recorrer en términos de entrenamiento, reciclaje y/o renovación del magisterio para que éste actúe de manera convenida dentro de la nueva lógica pluricultural. En el pasado las normales urbanas y rurales habían funcionado para todo lo contrario, creando una imagen colonialista de "civilización", de modo que los maestros de origen rural eran con frecuencia uno de los principales instrumentos de alienación cultural en su propio medio. Todo este enfoque deberá ahora revertirse, con esquemas comparables a los que ya existen en el Proyecto de Educación Intercultural y Bilingüe dentro del propio Ministerio (hoy Secretaría Nacional) de Educación o en proyectos más locales, como el Teko Guaraní. Será una tarea ardua pero posible.

La divulgación de la propuesta pluricultural a través de los medios de comunicación será una complementación indispensable y plenamente posible. Se han hecho ya avances en esta dirección tanto desde la perspectiva del nuevo Ministerio de Comunicación Social (antes, sólo de Informaciones, naturalmente gubernamentales) como de las instancias comunicativas de la Vicepresidencia y de diversas secretarías dependientes del Ministerio de Desarrollo Humano.

b) FORTALECIMIENTO DE LAS ORGANIZACIONES ORIGINARIAS

Este es el segundo campo en que debería ser posible implementar algo que conduzca al proyecto alternativo. La intencionalidad dentro del plan inicial de gobierno, sobre todo desde la perspectiva katarista, ha quedado ampliamente analizada en las páginas anteriores. La pregunta es si habrá los recursos financieros y la voluntad política por parte del socio principal, el MNR, para llevarla a cabo.

Un primer riesgo es que, en contra de lo explicitado en el plan de gobierno, se quiera dar utilización política a los servicios que lleguen a entregarse al campo, como tantas veces ha ocurrido en el pasado, sobre todo en vísperas de procesos electorales. Tal riesgo puede ser minimizado por el propio fortalecimiento interno de las organizaciones de base, independientemente de estos apoyos desde el gobierno, y por el rol que puedan cumplir en ello otras instancias como las ONGs, a las que el Plan de Todos reconoce un importante papel subsidiario (pp. 34-35).

Pero el riesgo principal es que no haya recursos suficientes, sobre todo para aquellos aspectos que más pudieran contribuir a ese fortalecimiento de las organizaciones originarias, entre otras. Nos referimos principalmente a fondos para fortalecer la base productiva de las comunidades y naciones originarias, sin lo cual carecería de solidez la

postulada "participación democrática". El rol de interlocución y ejecución de otros servicios por parte de la comunidad puede ser un paso importante pero es insuficiente. Si no se consigue un creciente poder económico, las comunidades y naciones originarias podrían quedar limitadas a meras administradoras de una permanente y creciente dependencia frente a un Estado asistencial.

c) AVANCES EN LA LEGISLACION

Naturalmente este fortalecimiento al nivel micro debería ir acompañado de un aumento del poder de las organizaciones originarias también al nivel político y legal.

En lo político, puede representar un apoyo la nueva legislación sobre los municipios y su nuevo rol. Si se la enfoca adecuadamente y garantiza el pertinente apoyo estatal en las áreas de mayor concentración de pueblos originarios, puede facilitar otros logros complementarios en el ámbito de la autodeterminación parcial de las comunidades y mancomunidades de comunidades originarias, así como otras adaptaciones a las diversidades locales. Pueden servir de ejemplo lo que ya está ocurriendo en el territorio de influencia de la Asamblea del Pueblo Guaraní.

En lo legal, la presencia de un katarista al frente del Parlamento nos hace esperar que se pueden abrir algunas otras posibilidades. La misma participación del MBL en la coalición gubernamental es un apoyo, pese a su baja cuota parlamentaria, por cuanto en el pasado este partido ha insistido reiteradamente en la aprobación de una sugerente pero resistida Ley de Comunidades.

Nuevamente surge la duda de si habrá suficiente voluntad política en el Congreso -más controlado por otras tendencias, incluso dentro de la mayoría oficialista- para pasar leyes suficientemente avanzadas en temas tan urgentes como el reconocimiento de la personería jurídica y autonomía relativa de las organizaciones originarias, el reconocimiento de sus territorios, o la asignación sistemática de fondos para su fortalecimiento. Cuanto menos este es un campo en el que valdrá la pena invertir esfuerzos.

Ir más allá, parece una tarea de más largo plazo, tanto por las resistencias ideológicas al tema en los grupos que actualmente controlan el poder¹⁷, como por la urgencia de otras tareas inmediatas. No pensamos, por ejemplo, que a corto o mediano plazo con los pasos señalados logre plasmarse también una composición orgánica étnicamente más pluralista en las altas esferas del Estado.

Al final del período legislativo del Gobierno anterior, se lanzó una Ley sobre la Necesidad de la Reforma Constitucional. Se proponían cambios sólo menores y los procedimientos sugeridos fueron criticados por la vulnerabilidad que daban a la Carta Magna. De alguna forma, este tema deberá ser retomado por el Parlamento que preside Victor Hugo Cárde-

nas. ¿Será posible introducir así algunas redefiniciones que apunten hacia el carácter pluricultural o plurinacional del país?

Es posible, pero no será fácil. El propio Cárdenas (1993e), pese a su interés personal en el tema, al ser consultado sobre este asunto señaló:

"El debate y el proceso de la reforma [de la Constitución] tiene que continuar, porque todos estamos de acuerdo que la Constitución tiene varias limitaciones. El Congreso debe conocer la Ley de Necesidad de la Reforma. Pero este punto no es de los más urgentes ahora. La población está esperando señales claras de que se quiere transformar el país. Señales claras respecto a la desburocratización del Estado, la atención pronta al aspecto social, la lucha contra la corrupción."

Qurpa, 26 de octubre de 1993

Notas

- ¹ Desde este momento, en sus discursos oficiales el Vicepresidente ha evitado usar la palabra "plurinacional", que podría suscitar mayores susceptibilidades en los sectores dominantes.
- ² Por ejemplo, al exigir para sí el 51% de las acciones en las **joint ventures** para capitalizar sus empresas estatales y al reintaurar el rol regulador del Estado para lograr la equidad social.
- ³ Victor Hugo Cárdenas siempre había criticado el exclusivismo clasista de la izquierda marxista. Recientemente ha dicho: "Nos hemos diferenciado de grupos muy conservadores (llamados de derecha)... y también con otros de izquierda... que todo lo reducían a un problema de clases. Unos hablaban de lucha de clases y otros hablaban de la armonía de clases. Unos y otros eran reduccionistas clasistas." (Cárdenas 1993a). Pero ahora, en la nueva definición del MRTK, parecería ignorarse del todo esta dimensión que antes era vista como complementaria. Estamos lejos de aquella formulación de 1986 que describía el "eje social nacional" como el formado por "clases explotadas y naciones oprimidas" (ver la Introducción a este trabajo).
- ⁴ Los otros principios son la democracia eminentemente participativa y solidaria, la sociedad libre y la economía de mercado (pp.16-19).
- ⁵ Paradójicamente uno de los principales redactores del proyecto de Ley de Desarrollo Agropecuario, que debió ser retirado por la inminencia de las elecciones, es el nuevo "superministro" de Desarrollo Sostenible.
- ⁶ Ver también pp. 18, 22, 35, 74. **Ayllu** es la organización comunal originaria en la región andina: **tenta**, es el equivalente -con sus propias características- en la región guaraní. Aparte de su sentido de "comunidad originaria" rural, en el **Plan de Todos** el término se utiliza también a veces en un sentido más amplio.
- ⁷ Ver, además las pp. 21-2, 35, 39-41, 43, 59, 74. Nótese que en la lista de "organizaciones de base" se omiten los "sindicatos", que tanto fomentó el viejo MNR de los años 40 y 50 y que tanta vigencia siguen teniendo en todo el país. Siguiendo la vieja tradición del MNR ¿se intentará "reglamentar" cooptando esas organizaciones, a la manera que hizo SINAMOS durante el período velasquista en el Perú?

⁸ Ver Urioste (1987), entre otros.

⁹ Es igualmente significativo que otra gran ausencia del Plan de Todos es todo lo referente a la suficiencia alimentaria, que es el ámbito en que los pequeños productores campesinos más pueden aportar. Urioste (1993: 128) -que, como miembro del MBL, ahora forma parte de la coalición gobernante- estima que antes el campesinado proporcionaba el 70% de los alimentos (incluidos los propios); pero que, desde que se estableció el modelo neoliberal, ha ido reduciendo esta participación a aproximadamente el 50%.

¹⁰ Muchos militantes del MNR, sobre todo los de la vieja guardia, acostumbrados a la repartija de prebendas desde el poder, se han sentido marginados por la laudable tendencia de incorporar en el equipo gobernante a miembros de otros partidos y a muchos independientes, considerados más idóneos.

¹¹ Usando la jerga local popular, la dirigencia del actual gobierno incluye a Goni, el empresario k'ank'a (blanco agringado); a Víctor Hugo, el indio (t'ara o jaqi, según quién hable) letrado; al "cervecero" Max, el cholo burgués; y a Toño, el q'ara (blanco) zurdo. Si añadimos los tres superministros de que enseguida hablaremos, predominan los empresarios q'aras.

¹² "La sociedad no podrá avanzar hacia un solo camino, antes bien tendrá que hacerlo mezclando, 'cholicando', en suma, admitiendo la diversidad... El lado positivo de postmodernismo, más allá de sus pecatas mayúsculas de escepticismo, radica en reconocer esa diversidad, el valor de la diferencia, lo rescatable de la construcción de identidades particulares que no busquen destruir al diferente sino más bien que se dirijan a convivir en un mundo poblado de diversos... [El futuro] no conducirá a mantener las fingidas y autoproclamadas purezas, antes bien nos mezclará cada vez más... nos hará mestizos de un mundo contemporáneo, pero mestizos diversos, diferentes, pero mestizos asumidos, sin necesidad de ocultar nuestro pasado." (Toranzo 1993b).

¹³ Se ha criticado mucho al nuevo gobierno por la lentitud con que está poniendo en marcha sus nuevas estructuras. Algunos llegan a decir que se ha pasado del "desgobierno" anterior al "no-gobierno" actual. La falta de recursos materiales y humanos entorpece aún más el ritmo de avance. Como contrapunto, este lento proceso hacia algo nuevo ha generado una creativa lluvia de ideas, en la que participa mucha gente ajena a las estructuras partidarias. Hasta ahora muchas dependencias gubernamentales no aparecen tanto como un equipo ya en marcha sino como una cancha de entrenamiento de la que, al fin, emergerán el equipo y las estrategias más ideóneas.

¹⁴ De suyo el Vicepresidente -como la rueda de repuesto- no tiene ningún rol ejecutivo, salvo si debe reemplazar al Presidente de forma interina o definitiva. Pero la imagen no acaba de satisfacer, por el rol privilegiado que juega el Vicepresidente como presidente nato del Parlamento y vínculo regular entre éste y el Ejecutivo. Además, en el nuevo esquema, suele participar en las reuniones regulares del Gabinete.

¹⁵ "Creo que aún el katarismo es una cuestión de figuras individuales, de carismas personales y, por lo tanto, no es todavía un movimiento estructurado que tenga una propuesta orgánica distinta del resto de los otros partidos." (Rivera 1993b).

¹⁶ No quisiéramos para Víctor Hugo Cárdenas la evolución que tuvo Venancio Coñuepán: el mapuche que más alto ha llegado. Aliándose a la derecha, posibilitó logros reales para su pueblo, incluida una organización y recursos económicos mayores a cualesquiera logrados antes. Pero con su propio éxito político -líder mapuche, diputado, senador, presidente del banco estatal- fue quedando absorbido por sus logros personales en este medio urbano y burgués que se los había

facilitado. Por el camino, fue distanciándose cada vez más de la lucha cotidiana de su pueblo. Murió con homenajes y reconocimientos póstumos de propios y extraños, pero sin lograr el puesto histórico que pudiera haber tenido (Foerster y Montecino 1988). Esperamos que la luz, el compromiso personal y el trabajo organizativo y político de Víctor Hugo Cárdenas evitará reducirlo a ser el Coñuepán aymara.

- ¹⁷ Lograr un reconocimiento legal de la diversidad parece ser más fácil en aquellos países donde los indígenas sólo son una minoría, que no puede llegar a amenazar otros aspectos del Estado. Así ha ocurrido en Norte América y, dentro de la América Latina, en las nuevas constituyentes de Brasil y Colombia. Algo semejante está ocurriendo en Chile, con la discusión de su Ley Indígena, pese a los recortes hechos al proyecto original. Pero es mucho más difícil lograr algo substancial en aquellos países donde los pueblos originarios son mayoría o se acercan peligrosamente a serlo. Ya ha habido intentos fallidos en México y Ecuador. En el caso boliviano el rol mayoritario de los pueblos originarios es aún mayor, por lo que aumenta la dificultad, pero también la necesidad de un cambio incluso constitucional.

BIBLIOGRAFIA

- Albó, Xavier. 1980. **1976: Lengua y sociedad en Bolivia.** La Paz: Instituto Nacional de Estadística.
- Albó, Xavier. 1985. "De MNRistas a Kataristas: Campesinado, Estado y partidos 1953-1983". **Historia Boliviana (Cochabamba)** V.1-2: 87-127. (Versión inglesa en Stern, Steve J., ed. **Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world. 18th to 20th Centuries.** Madison: The University of Wisconsin Press, 1987, pp. 379-419; aparecido en castellano en Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990).
- Albó, Xavier. 1988a. "Nuestra identidad a partir del pluralismo en la base." En Fernando Calderón, comp. **Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna.** Buenos Aires: CLACSO, pp. 37-48. Publicado también en **Autodeterminación (La Paz)**, 1988, 4: 7-32.
- Albó, Xavier. 1988b. "40 naciones en una." **Cuarto intermedio (La Paz)** 6: 19-44.
- Albó, Xavier. 1991. "El retorno del indio." **Revista Andina (Cusco)** 9.2: 299-366. (Con debate).
- Albó, Xavier. 1992. "El resurgir de la identidad étnica: Desafíos prácticos y teóricos". Trabajo presentado en el seminario **De Palabra y Obra**, Trujillo (España). (En vías de publicación).
- Albó, Xavier. En prensa. "Nación de muchas naciones: Nuevas corrientes políticas en Bolivia." En González Casanova, Pablo y Marcos Roitman, eds. **El Estado multiétnico y la democracia en América Latina.** Madrid: Universidad Complutense.
- Albó, Xavier y Josep M. Barnadas. 1990. **La cara india y campesina de nuestra historia.** La Paz: CIPCA y UNITAS. (3a. ed. ampliada y actualizada).

- Albó, Xavier y Raúl Barrios (eds.). 1993. **Violencias encubiertas en Bolivia**. La Paz: CIPCA y Aruwiyiri. 2 volúmenes.
- Albó, Xavier, Kitula Libermann, Armando Godínez y Francisco Pifarré. 1991. **Para comprender las culturas rurales de Bolivia**. La Paz: Ministerio de Educación, CIPCA y UNICEF. (2a. ed.).
- Anderson, Benedict. 1991. **Imagined communities**. London y New York: Verso. (2a. edición ampliada).
- Archondo, Rafael. 1991. **Compadres al micrófono: La resurrección metropolitana del ayllu**. La Paz: HISBOL.
- APDHB (Asamblea Permanente de Derechos Humanos en Bolivia) 1979. **La masacre del Valle**. La Paz: APDHB. (1a. ed., La Paz: Comisión Justicia y Paz, 1984).
- APG (Asamblea del Pueblo Guaraní). 1990. "Proyecto de Ley de Pueblos Originarios". Considerado y aprobado en Taputá, 10 diciembre 1990. Camiri: APG.
- Barrios, Raúl. 1993. "La elusiva paz de la democracia boliviana." En Xavier Albó y Raúl Barrios (eds.), **Violencias encubiertas en Bolivia**. La Paz: CIPCA, I: 141-208.
- CADA. 1990. "Anteproyecto de Ley de Naciones, Ayllus y Comunidades (2do. borrador)". **Ayllu Pacha** (Chukiyawu/La Paz) n.2.
- Calderón, Fernando y Jorge Dandler, eds. 1984. **Bolivia: La fuerza histórica del campesinado**. La Paz: CERES. (Publicado también en Ginebra, UNRISD).
- Calla, Ricardo, José E. Pinelo y Miguel Urioste, eds. 1989. **CSTUCB: Debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades**. La Paz: CEDLA.
- Cámara de Diputados. 1990. Seminario "Comunidad campesina y legislación agraria 1990". Comisión Política, Agropecuaria i Colonización, CEDLA, ILDIS, CSUTCB. La Paz. Entre otros, incluye:
- Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas (1989) -Propuesta del CIDOB
 - Proyecto de Ley Agraria, de José Luis Roca y Oscar Silva
 - Anteproyecto de Ley de Comunidades y de Nacionalidades, de Miguel Urioste (dos borradores).
- Cárdenas, Félix. 1990. **Utopía andina. El proyecto comunero andino**. Oruro: Serie 500 años de resistencia.
- Cárdenas, Víctor Hugo. 1984. "Katarin allchhinakapax qhip nayr uñtasisaw sarnaqañasa. (Notas sobre el pensamiento katarista)." Ponencia presentada en el simposio **Resistencia y Rebelión en los Andes**. Madison, Wisconsin.
- Cárdenas, Víctor Hugo. 1988. "La lucha de un pueblo". En Albó, Xavier, comp. **Raíces de América: El mundo aymara**. Madrid: UNESCO y Alianza Editorial, cap. 10.

- Cárdenas, Víctor H. 1993a. "Katarismo: Matriz viva, en la lógica del pacto." Entrevista de Ramiro Ramírez en **Presencia-Reportajes**. 1993a. "Katarismo viable: Realidad pluri-multi." La Paz, 20-VI-93.
- Cárdenas, Víctor Hugo. 1993b. "Habla Víctor Hugo Cárdenas." Entrevista de Verónica Ormachea de Montes. **Ventana de La Razón**, 18-VII-93.
- Cárdenas, Víctor Hugo. 1993c. "Discurso en la toma de posesión como Vicepresidente de Bolivia el 6 de agosto de 1993." La Paz: Oficina de Relaciones Públicas de la Vicepresidencia.
- Cárdenas, Víctor Hugo. 1993d. "Educación intercultural y bilingüe: Verdadera democracia cultural." En **Presencia**, 6-VIII-93, Cuerpo III, "Lo intercultural y plurilingüe: Verdadera democracia educativa."
- Cárdenas, Víctor Hugo. 1993e. "Democracia pluricultural, el desafío de reconocerse." Entrevista en **Momento Político de Presencia**, 13-VIII-93.
- CEDIB. 1992. "La absurda guerra de la coca". En Xavier Albó y Raúl Barrios (eds.), **Violencias encubiertas en Bolivia**. La Paz: CIPCA, II: 13-77.
- CIDOB (Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonia de Bolivia). 1987. "Memorial a la Presidencia de la República, 9-XII- 1987". (Ms).
- CIDOB. 1992. "Proyecto de Ley de Pueblos Indígenas del Oriente, Chaco y Amazonia Boliviana". Santa Cruz de la Sierra: Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonia de Bolivia.
- CIDOB-CSUTCB. 1991. "Propuesta de la Comisión de Coordinación y Organización de la Asamblea de Nacionalidades y 500 Años". Corque Amaya, 26-28 febrero 1991. (Ver también Cuadros, comp. 1991).
- CIPCA. 1991. **Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular**. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Contreras, Alex. 1991. **Etapas de una larga marcha**. La Paz: Aquí y ERBOL. (Incluye los decretos 22609-22612 y otros documentos de la Marcha por el Territorio y la Dignidad).
- CSUTCB. 1983. **Tesis política y Estatutos**. La Paz: CSUTCB. (La tesis, del II Congreso Nacional, ha sido también reproducida, entre otros, en Silvia Rivera, 1984).
- CSUTCB. 1984. **Ley agraria fundamental**. Aprobada en el Congreso nacional de Cochabamba del 16 al 20 de enero de 1984. La Paz.
- CSUTCB. 1988. "Documentos políticos presentados al I Congreso Extraordinario" (Potosí, 1988). En Calla et al. 1989: 263- 460. Entre otros, están los siguientes:
- MCB: "Unidad por el poder comunal basada en la verdadera democracia"

- MBL: "Hacia la II Reforma Agraria"
- Ofensiva Roja de Ayllus Kataristas: Propuesta al Congreso
- Federaciones de zafreros y cosechadores algodón: id.
- Manifiesto de ayllus y comunidades originarias.

Cuadros, Diego, comp. 1991. **La revuelta de las nacionalidades**. La Paz: UNITAS.

Chumiray, Guido. 1992. "La experiencia de la Asamblea del Pueblo Guarani." En **Futuro de la comunidad campesina**. La Paz: CIPCA, pp. 61-79.

Dandler, Jorge. 1969. **El sindicalismo campesino en Bolivia: los cambios estructurales en Ucureña**. México: Instituto Indigenista Interamericano. (Reeditado en Cochabamba: CERES).

Dandler, Jorge. 1984a. "Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952-1953)." En Calderón, Fernando y Jorge Dandler, eds. **Bolivia: La fuerza histórica del campesinado**. La Paz: CERES.

Dandler, Jorge. 1984b. "La Ch'ampa Guerra: Proceso de disgregación política". En Calderón, Fernando y Jorge Dandler, eds. **Bolivia: La fuerza histórica del campesinado**. La Paz: CERES.

Díez Astete, Alvaro. 1986. "Mapa etnolingüístico de Bolivia". Arinsana (Cuzco) 1, suplemento.

Encinas, Enrique, Fernando Mayorga y Enrique Birhuet. 1898. **Jinapuni. Testimonio de un dirigente campesino**. La Paz: HISBOL.

ETARE (Equipo Técnico de Apoyo a la Reforma Educativa). 1993. OJO

Exeni R., José L. 1993. "Katarismo viable, abriendo boquetes. La democracia pluricultural como acto imprescindible." **Presencia**, 6-VIII-93. Cuerpo II, "Lo pluri-multi. El fin de los purismos."

Foerster, Rolf y Sonia Montecino. 1988. **Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)**. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer.

Gutiérrez, Edith. 1993. **De las arenas del Chaco al Valle de Tolata (movilizaciones campesinas)**. La Paz: Mensje Urgente.

Harris, Olivia y Xavier Albó. 1986. **Monteras y guardatojos. Relaciones entre mineros y campesinos en el Norte de Potosí**. La Paz: CIPCA. (2a. ed. ampliada).

Hurtado, Javier. 1986. **El Katarismo**. La Paz: HISBOL. Informe R (La Paz, CEDOIN). 1992. Números 241, 242, 245 y 247; sobre congreso de la COB (Central Obrera Boliviana) y sus relaciones con la CSUTCB.

Ipamo, Alberto. 1992. "De Moxos a La Paz. Diario de la marcha." **Cuarto Intermedio** (La Paz) 23: 74-100.

Klein, Herbert. 1982. **Bolivia. The evolution of a multi-ethnic society**. New York: Oxford University Press. (Versión castellana: **Historia general de Bolivia**. La Paz: Juventud, 1982).

- Laneuville, Diego. 1986. **Levantamiento campesino en el Valle Alto de Cochabamba (enero 1974)**. Lima: Universidad Católica. (Tesis de maestría).
- Mayorga, Fernando. 1991. **Max Fernández: La política del silencio**. La Paz: ILDIS y Facultad de Economía UMSS.
- Mayorga, René, comp. 1987. **Democracia a la deriva: Dilemas de la participación y concertación social en Bolivia**. La Paz: CLACOS, CERES.
- Mendoza, Eduardo (1992) OJO
- Mesa, Carlos D. 1993. "¿Cómo se fabrica un presidente?". **Cuarto Intermedio** (La Paz) 28: 4—23.
- MKL (Movimiento Katarista de Liberación). 1988. "Pensamiento katarista". La Paz. (Responsables: Simón Yampara y Fernando Untoja). (Ver también CADA 1990).
- MNR-MRTKL. 1993. **El plan de todos**. La Paz: s/e. (Plan o propuesta de gobierno).
- OIT. 1989. Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Lima: Oficina Regional de la OIT para América Latina y el Caribe, CIAT.
- Pacheco, Diego. 1992. **El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia**. La Paz: HISBOL, MUSEF.
- Plaza, Pedro y Juan Carvajal. 1985. **Etnias y lenguas de Bolivia**. La Paz: Instituto Nacional de Antropología. (Incluye mapas).
- Presencia-Reportajes. 1993a. "Katarismo viable: realidad pluri-multi." La Paz, domingo 20 de junio.
- Presencia-Reportajes. 1993b. La Paz, 6-VIII-93.
- Cuerpo I, "Bolivia: El color de la diversidad".
- Cuerpo II, "Lo pluri-multi. El fin de los purismos".
- Cuerpo III, "Lo intercultural y plurilingüe: Verdadera democracia educativa.
- Rivera C., Silvia. 1984. **Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara-qheshwa 1900-1980**. La Paz: CSUTCB e HISBOL. (Publicado también en Ginebra: UNRISD, 1986).
- Rivera C., Silvia. 1993a. "La raíz: colonizadores y colonizados." En Xavier Albó y Raúl Barrios, eds. **Violencias encubiertas en Bolivia**. La Paz: CIPCA y Aruwiyiri, I: 25-139.
- Rivera C., Silvia. 1993b. "Katarismo: El difícil tránsito." Entrevista de Julio C. Quiroga en **Presencia-Reportajes**. 1993a. "Katarismo viable: Realidad pluri-multi." La Paz, 20-VI-93.
- Rivera C., Silvia. 1993c. "Nada nuevo bajo el sol." Entrevista de Franco Gamboa R. en **Ventana de La Razón**, 5-IX-93.

- Rojas O., Gonzalo. 1988. "Hacia la reformulación del concepto de hegemonía desde los Andes". **Autodeterminación** (La Paz) 6/7: 189-200.
- Rojas O., Gonzalo. 1993. "Retos de la democracia étnica-campesina a nuestra Bolivia." donde cuando
- Rupesinghe, Kumar, Peter King and Olga Vorkunova, eds. 1992. **Ethnicity and conflict in a post-communist world. The Soviet Union, Eastern Europe and China**. London: St. Martin's Press.
- Saravia, Joaquín y Godofredo Sandóval. 1991. **Jach'a uru: ¿La esperanza de un pueblo?** Carlos Palenque, RTP y los sectores populares urbanos en La Paz. La Paz: ILDIS.
- Soruco, Juan Cristóbal. 1993. "La incomunicación de los medios de comunicación". En Xavier Albó y Raúl Barrios (eds.). **Violencias encubiertas en Bolivia**. La Paz: CIPCA y Aruwayiri, vol. 2.
- Stern, Steve J., ed. 1987. **Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world. 18th to 20th Centuries**. Madison: The University of Wisconsin Press (Versión castellana, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990).
- Toranzo, Carlos. 1991. "A manera de prólogo: Burguesía chola y señorialismo conflictuado". En Mayorga, Fernando (1991: 13-29).
- Toranzo, Carlos. 1993a. "El cholaje y el trigo limpio". - "Burguesía chola y trigo limpio coaligados". **Ventana de La Razón**, domingo 11 y 18 de julio 1993.
- Toranzo, Carlos F. 1993b. "Lo pluri-multi. El reino de la diversidad." En **Presencia**, 6-VIII-93. Cuerpo II, "Lo pluri-multi. El fin de los purismos."
- Untoja, Fernando. 1992. **El retorno del ayllu**. La Paz: CADA.
- Urioste, Miguel. 1984. **El Estado anticampesino**. La Paz: CEDLA.
- Urioste, Miguel. 1987. **Segunda reforma agraria: Campesinos, tierra y educación popular**. La Paz: CEDLA.
- Urioste, Miguel. 1990. "Ley de comunidades campesinas e indígenas. Proyecto". La Paz: MBL.
- Urioste, Miguel. 1993. **Fortalecer a las comunidades**, La Paz: TIERRA
- Wankar (= Ramiro Reynaga). 1989. **1492-1992. Palabra india**. Barcelona: Contracanto. (1a. ed. Tawantinsuyu. Cinco siglos de lucha kheswaymara contra España, La Paz (Chukiapu): Mink'a, 1978).
- Wayra. Organo de información y difusión del MRTKL. 1986, n.6. La Paz

PROBLEMATICA DE LO DIVERSO EN LA DEMOCRACIA BOLIVIANA

(Notas en torno a su complejidad)

José Luis Saavedra S.

"Para nosotros -los kataristas- lo esencial de este país es el aspecto organizativo, es el aspecto plural de las organizaciones que existen. Más allá de lo económico, más allá de lo cultural, de lo musical o lo ecológico, lo esencial social es la organización, y eso es pluriétnico en Bolivia, eso es pluricultural, plurilingüe. Por lo tanto, el sistema político en general y la organización política es particular debe expresar esa naturaleza plural"

Victor Hugo Cárdenas

INTRODUCCION

Creo que podemos empezar afirmando que Bolivia está avanzando al incorporar a nuevos actores políticos al escenario de la democracia representativa. Como bien dice Victor Hugo Cárdenas "La democracia boliviana poco a poco va incorporando a sectores tradicionalmente excluidos, no sólo en los 168 años de vida republicana, sino excluidos secularmente durante cinco siglos" (1993: 6).

La participación de diversas expresiones kataristas en las elecciones nacionales forma parte de este proceso. "Hay muchos katarismos en escena": Victor Hugo Cárdenas por el MRTKL, Fernando Untoja por el MKL, Jenaro Flores por el FULKA. Esto quiere decir que los kataristas están asimilando la democracia representativa.

Sin embargo, consideramos que la heterogeneidad del país, especialmente la étnico-cultural, todavía no se siente representada en el sistema, cuya estructura y funcionamiento ha sido derivada de modelos más congruentes con sociedades mas homogéneas (ver Lazarte, 1993). Todavía no hay una aceptación de los códigos políticos del mundo rural. Es decir, y tal como lo expresara Carlos Toranzo R. "Hay toda una línea de pensamiento que sigue la lógica de la democracia representativa pero no se ve la articulación de ésta con otras lógicas, especialmente la comunal" (1993: 7).

En consecuencia, nuestra preocupación central en este trabajo es averiguar: en qué medida la democracia en Bolivia podría engarzar con formas comunitarias campesinas?, y, por tanto, tener que privilegiar el sujeto colectivo y no al individuo?. A la dilucidación de estas interrogantes dedicaremos nuestro trabajo.

"DEMOCRACIAS CONSOCIATIVAS EN SOCIEDADES PLURALES"

Actualmente no parece discutible que somos una sociedad multiétnica. Para este tipo de sociedades, con divisiones internas que están más allá de la diferenciación económica -clacista- un eminente politólogo holandés Arendt Lijphart (1988), ha formulado lo que alguna vez llamó "democracias consociativas"

No podemos desglosar en detalle su modelo aquí. Sirve decir indicativamente que esta consociatividad analizando los casos, entre otros, de Suiza, Bélgica y Holanda (dentro de Europa), como forma de ordenamiento democrático en pluralidad.

El modelo de democracia "consociativa" -tal como Lijphart (1988) lo ha descrito-, contempla y discute las características multiétnicas, y, en opinión de análisis políticos, Bolivia tiene más elementos positivos que negativos.

En este sentido el politólogo boliviano Gonzalo Rojas (1993) es un convencido de que en nuestro país debe discutirse la viabilidad de dicho modelo para alcanzar un consenso.

DEMOCRACIA ENTRE REPRESENTATIVA Y COMUNAL

En el debate relativo a la "articulación entre democracia representativa y códigos políticos tradicionales" correspondiente al libro "Lo pluri-multi o el reino de la diversidad" (Toranzo - 1993) -en lo que sigue condensaremos la reseña del debate hecha por ILDIS (1)- se evidencia que en Bolivia existen por lo menos dos formas de democracia: la representativa y la comunal, sustentadas en maneras diferentes de organizar la distribución y el ejercicio del poder.

La interrogante básica es si se puede, y en qué medida, rescatar elementos de la democracia comunal, los mismos que pueden ser aprehendidos por la democracia representativa. ¿O acaso habrá incompatibilidad absoluta entre ambas?.

Lo que está claro, en todo caso, es que para que haya una verdadera democracia a nivel estatal, nacional, tienen que tomarse en cuenta los elementos democráticos de los pueblos originarios y sus prácticas tradicionales de autoridad y poder. Esto de modo alguno significa postular la ausencia de necesidad de la democracia representativa y de su profundización.

No se trata de hacer apología de la democracia representativa o de la democracia comunal. El reto radica, más bien, en cómo legalizar -ya no legitimar porque lo están- algunos actos, vigentes en la realidad, propios de lo comunal, los cuales demuestran una vida y consistencia de varios siglos.

Debe partirse superando las limitaciones de la democracia representativa; el primer desafío consiste en mejorar la representación, hacerla más genuina. Pero, se haga lo que se haga, la democracia representativa seguirá siendo fundamentalmente urbana. ¿Dónde queda, entonces, el ámbito rural?

Ahí vendría, precisamente la democracia comunal. La tarea es ver como se articula con el Estado, cómo hacer para que éste la reconozca y le de juego. El problema, claro, no se soluciona con una ley general ni con un nuevo modelo global. La democracia comunal debería darse en niveles más micro y no en el gran mundo del sistema político donde se define la titularidad del poder. Es en el espacio local donde podría desplegarse mejor la mencionada democracia comunal.

Pueden haber instancias de poder donde se combine el poder político de las naciones originarias sin entrar en contradicción con el sistema político del estado. Esta combinación ligada a la representación de las naciones originarias en el Parlamento, cambiaría el carácter del Estado.

En consecuencia, surgiría la necesidad de organizar instancias de poder local, a la par de que el sistema político se abra a la diversidad. Abrir por los dos lados, tanto por las naciones originarias como por el Estado. Sin esa apertura no habrán avances de ninguna naturaleza, y si los hay serán poco consistentes.

La pregunta latente es: ¿hasta dónde se puede construir un nuevo modelo que recupere la diversidad basada en formas complejas y distintas en la concepción del poder, el ejercicio de autoridad, la forma de construir las jurisdicciones y el manejo del espacio?

"VOLVERAN A FLORECER LAS DEMOCRACIAS ETNICAS"

Un problema esencial abordado con énfasis en el debate del ILDIS es el relativo a la representación y representabilidad del sistema político y sus actores: la posibilidad, por una parte, y el deseo, por otra, de ser representado.

En principio, se evidencia la oposición entre una democracia formal basada en el eje de la representación, frente a la dinámica de muchas colectividades sociales, basada en la lógica de la auto-representación?

Un primer planteamiento, más como enunciado que como propuesta definida, es avanzar hacia un Parlamento pluriétnico en el que estén representantes directos de las etnias del país. No hacerlo, se advierte, significará marginar del sistema a cada vez más sectores, abriendo así cauce a la violencia, fundamentalmente urbana.

Por otra parte se plantea como reto la búsqueda de representación en ámbitos mucho más micro: en el mundo municipal, en el gobierno local. Ver formas mixtas de organización municipal que articulen los códigos políticos tradicionales, que potencien la democracia comunal y reconozcan las formas propias de autoridad.

Otra propuesta apunta como solución, a la necesidad de reformar el actual sistema de lista única para la elección del Presidente, Vicepresidente, senadores y diputados, con el que,

evidentemente la representación no es genuina. Con formas como la distrificación para la elección de los parlamentarios, principalmente a la Cámara de Diputados, se tendría una mejor representación en el ámbito político:

"Por ejemplo, la lógica individual del sistema electoral podría combinarse con la lógica colectiva de la comunidad, con el reconocimiento jurídico de esta última en tanto interlocutor el Estado. Otra de las posibilidades es un cambio en la forma de elección actual de los parlamentarios por la de distritos uninominales, que haría posible que provincias con fuerte identidad étnico cultural puedan elegir a uno de los 'suyos' representante en el Parlamento Nacional" (Lazarte R., Jorge: 1993:164).

Se afirma que la posibilidad de enriquecer y mejorar la democracia representativa sería incorporar o asimilar formas de democracia comunal. Empero, no queda claro cómo avanzar hacia ello. Lo que debe preocupar en todo caso, es como mejorar la democracia boliviana, buscar que la representación sea más genuina y rescatar - asumir los códigos políticos tradicionales.

CONSTRUYENDO UNA TOTALIDAD DISTINTA

En cuanto a la forma de resolución del tema de la diversidad plurinacional del país, se intuye trabajar en dos niveles: el poder local y el poder central. En el terreno local, entendido no sólo como rural, sino también urbano, la solución a la diversidad pasa por redibujar el sistema administrativo político territorial del país, cambiando la errada estructura de departamentos, provincias y cantones.

Para esto se plantea partir de la vieja forma de organización social: la jurisdicción territorial discontinua -opuesta a la jurisdicción territorial continua del Estado occidental europeo moderno-, sustentada en el uso combinado de espacios en discontinuidad. Se trata de la vieja tesis de los archipiélagos verticales y horizontales, donde las poblaciones comparten sus espacios.

El principio del municipio urbano debe ser mantenido, pero es necesario, como un primer paso, suplir el sistema cantonal por un sistema de comunidades y ayllus con territorio reconocido.

En cuanto a la incorporación de la diversidad, lo plurinacional, en el poder del nivel central, se admite que es un tema más complicado. La idea de un Parlamento plurinacional es todavía muy vaga. Hay que trabajar en esto, pues implica un reacomodo de las formas del Estado y su aparato.

CONCLUSIONES

1. Cada vez resulta más evidente que los bolivianos tenemos una identidad nacional plural. Tomando como base este hecho, existe la imperiosa necesidad de enraizar la democracia y mantener la unidad sin negar la multiplicidad étnica y cultural.

2. La multiplicidad de la sociedad boliviana no puede anclarse con quietud en la aceptación de que el picante surtido es la explicitación de la variedad, ni puede tranquilizarse con las mezclas musicales. Como bien dice Carlos F. Toranzo "Ese multisocietal debe pasar a la política, porque en casi 500 años la lógica del poder no ha admitido a los indios, a los indígenas, a los cholos, a los depauperados, a las polleras" (1993: 7).
3. En consecuencia, lo pluri-multi de Bolivia exige que no sólo la lógica democrático-representativa sea oída, sino que también la lógica comunal tenga valor legal, de tal modo que su existencia sea aparejada a su reconocimiento formal, tal que pueda imbricarse creativa e imaginativamente con la democracia representativa (Ibid.).
4. Avanzar hacia ello, teniendo en cuenta que el katarismo es "mirar con dos ojos" -vale decir una lectura de la problemática social del país en términos de una dimensión nacional cultural: opresión étnica, y otra socio-económica: explotación clasista-, puede y debe ser una tarea urgente en el actual período de gobierno. En palabras de Gonzalo Rojas "No se trata de separar, sino de reorganizar lo existente para proyectar Bolivia como un Estado único, pero expresión de su sociedad plural" (1993: 4).

NOTAS

1 Debido a la concisión de dicho trabajo, en varias partes nos limitaremos a citarlo textualmente.

BIBLIOGRAFIA

CARDENAS, V.H.

1993 "Democracia pluricultural. El desafío de reconocerse" **Momento Político** (Presencia), 13 agosto, pp. 6-7

LAZARTE R.,J.

1993 **Bolivia: Certezas e incertidumbres de la democracia. Problemas de representación y reforma política**, La Paz, ILDIS-Amigos del Libro.

LIJPHART, A.

1988 **Democracia en las sociedades plurales**, México, Prisma.

ROJAS O., G.

1993 "Democracia étnico-campesina. Retos a nuestra Bolivia". **Momento político** (Presencia), 23 julio. p. 4

TORANZO R, C.F. (cd).

1993 **Lo pluri-multi o el reino de la diversidad**, La Paz, ILDIS

ESPACIO TEJIDO Y BAYETAS

Waldo Jordán Zelaya

La vestimenta y los textiles parecen haber sido elementos culturales muy importantes en la vida de los habitantes de los Andes en la época prehispánica ¹

Además de ser portadores de una identidad colectiva, ya sea del pueblo, ayllu o parcialidad parecen también haber servido como medios de comunicación del imaginario de estos pueblos y su cosmovisión.

La indumentaria con que llegaron los conquistadores ibéricos a la desde entonces llamada América, obedecía en su factura y forma a las normas y cánones dictados por la moda y usanza de ese entonces Europa y estaba confeccionada de acuerdo al "corte y confección" imperantes. Camisas, sayas y demás prendas europeas para ser tales debían primero pasar por el proceso del corte para adquirir una forma determinada, luego la aguja y el hilo daban la forma acabada a la prenda.

Tal proceso, nos referimos al corte, no existía en la zona andina, se obviaba este paso y se tejía la tela con un fin ya determinado de antemano no dando lugar al corte de la tela. Una etapa posterior consistía en la costura de los costados de la prenda -en el caso de los unkus- o la unión mediante la costura de dos q'allus iguales (lados) para formar una sola prenda - como en el caso de las lixllas y los aqsos- de las mujeres.

El hecho de la ausencia del corte en la confección de la indumentaria andina, nos lleva a reconocer la existencia de piezas únicas y no en serie como ocurría en Europa.

Entre las prendas tejidas a telar para el uso del varón podemos citar como a las más importantes al unku y a la llaqolla o yacolla (también se usaban la chuspa y la wayra), entre las prendas femeninas podemos indicar el aqso, la lixlla y la ñañaca, y como prendas accesorias el chumpi y la inkuña.

Las prendas mencionadas, tanto las masculinas como las femeninas tienen como forma básica un cuadrilátero.²

En el caso de las prendas masculinas el unku es una prenda cuyo tejido es básicamente rectangular, que al ser realizado, las tramas de la parte central se interrumpen y vuelven en si mismas de tal manera que se llega a formar una abertura paralela a la urdimbre lo suficiente-

(1) Murra, John (1987)

(2) Femenias, Blenda (1988)

mente grande como para dar paso a la cabeza. Una vez que la tela ha sido terminada, es retirada del telar y sus costados son cosidos dejando en las partes superiores espacios libres para poder sacar los brazos. El unku en su forma básica es rectangular. (fig. 1).

La llaqolla o yaqolla, especie de cobertor para el varón, actualmente su uso esta extinguido, sólo en ocasiones especiales y ceremoniales los varones hacen uso de sus yaqollas. En el departamento de La Paz, en la provincia Bautista Saavedra las yaqollas -de color negro- son de forma cuadrada, en tanto que las del departamento de Potosí son de forma rectangular formadas por dos cuadrados perfectos, variando en mucho sus colores (negro, café y ch'imi). (Fig 2).

Entre las prendas femeninas las más corrientes y de mayor tamaño son la lixlla y el aqso, la ñañaca estaba destinada al uso por mujeres de cierto rango social, aunque en los primeros años del siglo XX su uso fué común en las zonas de Toropalca en el departamento de Potosí.

Las lixllas o awayos prehispánicos junto a las wayllasas e iskayos aymaras, dieron lugar a las actuales lixllas andinas, que aún hoy en día son utilizadas por los pueblos de los Andes.

La lixlla o awayo básicamente es un cuadrado, que no siempre tiene los cuatro lados iguales, está formada por dos "larus" o q'allus, los cuales son unidos mediante una costura decorativa a lo largo de sus urdimbres. Los lados o q'allus en un origen rectangulares, al ser unidos forman un cuadrado.

En algunas regiones de los Andes bolivianos es marcada la preferencia por la forma rectangular de la lixlla (Caiza y Toropalca en Potosí, Tarabuco en Chuquisaca), en cambio en otras regiones se da preferencia la forma cuadrangular (Yura en Potosí, San Lucas en Chuquisaca, Ulla Ulla en La Paz). (Fig.3).

El aqso en cambio, en la generalidad de las comunidades y pueblos andinos que todavía lo usan, adopta la forma rectangular, sus diseños, colores y pallayes al igual que en la lixlla, son tan variados y diversos como grupos de mujeres que los usan existen. El aqso también está formado por lados paralelos a las urdimbres. (Fig. 4).

Los aqsos prehispánicos graficados por los cronista (Diego de Ocaña, Wamán Poma de Ayala) parecen tener dimensiones bastante grandes, llegando a cubrir, en forma envolvente al cuerpo de la mujer. Tal objetivo actualmente no se cumple, en algunas regiones del norte del departamento de Potosí es apenas una lengua angosta que cuelga sobre la almilla, o también como en el caso de las mujeres de Tarabuco, Chuquisaca; el aqso que está sobre la almilla cubre completamente las caderas y espalda de la mujer. En regiones como Quila Quila los aqsos son de dimensiones bastante grandes, sin embargo son recogidos en un solo lado, cubriendo simplemente una de las caderas.

Las prendas tejidas al estilo andino, tanto las utilizadas por los varones como por las mujeres, presentan características, que aunque son obvias, merecen destacarse por sus implicaciones teóricas:

- Todas tienen forma de cuadriláteros, ya sea en sus qallus (lados) o en la totalidad de la pieza, mostrando cuatro lados paralelos de dos en dos. Al igual que los tejidos prehispánicos, los actuales muestran dos formas básicas e invariables: el cuadrado y el rectángulo.
- Una consecuencia de esta forma cuadrangular y simétrica del tejido, es la existencia de cuatro puntas o esquinas que a pesar de estar guarnecidas por ribetes o awakipas, permanecen bien definidas. La existencia de las cuatro esquinas es también importante en la construcción de la casa, los primeros lugares a los cuales se dedican las ch'allas son estas cuatro esquinas. Los ofrecimientos al kuntur mamani (espíritu tutelar de las viviendas aymaras) y a la Pachamama, se inician en estas cuatro esquinas.

Carter y Mamani ³ en su obra *Irpa Chico*, ejemplifican estas prácticas rituales referidas a las esquinas de la casa, Arnold, Jiménez y Yapita ⁴ en su trabajo referido a la región Qaqachaqa del departamento de Oruro, también anotan estas prácticas rituales referidas a las cuatro esquinas de la casa. La conformación cuadrangular de las plazas de las comunidades aymaras es también propicia para las ch'allas carnavaleras, se baila y se canta y los "descansos" se dan en las cuatro esquinas donde se bebe y se ch'alla a la madre tierra.

¿Es el tejido más directamente, la lixlla una representación de esta plaza, o es la figuración de la casa aymara-quechua?

El aqso en cambio no habla de esta formación cuadrangular, es abiertamente rectangular con los qallus diferentes, uno más decorado que el otro, uno más profuso en colores que el otro, ¿por qué?, ¿qué se trata de mostrar? ¿la dualidad de siglos pasados? ¿la posibilidad de acceder a dos pisos ecológicos diferentes? Los campesinos de Macha indican que el aqso es siempre así "...tiene que mostrar dos realidades, no puede ser igual" ⁵ ¿A qué realidad se refieren los macheños?

Algo particular sucede con el poncho, a propósito de esta prenda masculina, muchos autores lo clasifican como de origen colonial, otros insinúan un origen español, sin embargo recordemos que el unku es un "poncho" cosido, unkus abiertos existieron desde épocas muy tempranas, los textiles paracas muestran bellos ejemplos de este tipo de textiles. El poncho es el único textil que "borra" sus esquinas, generalmente son dobladas y cosidas, creando de esta

(3) Carter y Mamani (1982)

(4) Arnold, Denise et al (1992)

(5) Información obtenida a un varón adulto de Macha en La Paz 1990.

manera una cara y un revés en la prenda, su origen posterior le permite esta definición. Este doblar de las esquinas hace que no sea un cuadrilátero perfecto.

- El espacio de los textiles que está circunscrito por las cuatro esquinas y los cuatro lados, es también susceptible de ser "dividido". De ahí que se tienen "dos espacios" claramente distinguibles la pampa y el pallay o representación iconográfica.

La pampa es el espacio que en el tejido se representa en forma monócroma y sin diseño iconográfico alguno. Es corriente que esta parte del tejido sea leída como un campo abierto y llano -Bertonio en el siglo XVI anota a la pampa como sinónimo de campo abierto, lo que esta fuera del pueblo-, también se la lee como plaza, y siempre parece hacer alusión al vacío y a lo llano.⁶

El color único de la pampa en algunas piezas varía mostrando tonalidades, esto se debe al color natural de la lana que se utiliza para su confección, parece no existir un propósito determinado respecto al color actualmente, en regiones como el norte de Potosí, las pampas ya no son tan sólo marrones y negras sino adoptan colores más brillantes: rojos, verdes, azules, y amarillos. En regiones como la Provincia Bautista Saavedra del departamento de La Paz, el uso del color en las Pampas parece ser más determinante en cuanto a identidad se refiere, cada comunidad muestra preferencia por ciertos tonos de color en sus reducidas pampas.

La pampa no sólo existe en las piezas llamadas "grandes", vale decir la lixlla, el aqso, el unku y el poncho, sino que se halla presente también en las prendas pequeñas: chuspas y chumpis, y siempre con la misma lectura: la ausencia de diseños iconográficos.

La pampa de los textiles, dependiendo de cuáles sean estos y su procedencia, ocupa diferentes porcentajes del espacio total de la pieza, en algunas regiones del Norte de Potosí, en las lixllas la pampa llega a ocupar un 50% del total del espacio tejido, en regiones como Yura y Calcha en el departamento de Potosí o San Lucas, en el departamento de Chuquisaca, la pampa llega a cubrir hasta el 60 % del espacio del textil. En cambio en comunidades como Kaata y amarete en el departamento de La Paz la pampa se ve tan reducida que no llega a cubrir más que el 20% del total de la superficie tejida.

A pesar del "vacío" que presenta la pampa, su existencia es importante al servir de "marco" para los pallayes, y es su color el que permite identificar a la pieza, si la pampa es roja, la lixlla será conocida como una "lixlla roja".

La pampa en los aqsos, se encuentra invariablemente en la parte central, si cada qallu o lado

(6) Montes, Fernando (1986)

tenía en principio su pampa en un costado, al estar unidos muestran una sola pampa central, dejando los costados externos para las representaciones iconográficas.

La pampa de los aqsos es también muy variable en dimensiones en función a su procedencia. Los aqsos de San Pedro de Buena Vista en Potosí presentan pampas muy reducidas -no más de 10 a 15 cms.-, en cambio regiones como Calcha y Yura muestran piezas con espacios monócromos muy amplios, que fácilmente alcanzan hasta el 90% del espacio textil.

Las pampas también se dan en los ponchos y su tamaño varía en función de su procedencia, en algunas regiones la pampa y su dimensión esta dada por el uso al cual se destina la prenda, en la Provincia Saavedra del departamento de La Paz, los ponchos nogal -por el color con que están teñidos: café vicuña- muestran pampas que apenas son interrumpidas por conjuntos de listas en ambos lados, en cambio los pallay ponchos -que son prendas ceremoniales- muestran pampas muy disminuidas que dan paso a los pallayes y las listas.

Si las pampas son indicadores de la identidad de los usuarios de los textiles y la procedencia de los mismos, los pallayes constituyen un factor determinante para definir la identidad de los grupos que aún hoy utilizan textiles en sus atuendos.

- Pallay. voz quechua que hace referencia a "escoger" se dice "pallar la chacra" cuando se van a escoger entre las yerbas los frutos dejados en un inicio de la cosecha.

En algunas regiones también se refiere la tejedora a la "salta" de los textiles. Ambos términos se refieren a los diseños iconográficos representados en los textiles.

Ambos términos parecen tener relación con las habilidades técnicas de las tejedoras, ellas "pallan" los hilos para la representación de diseños iconográficos en los textiles y también hacen resaltar estos diseños sobre las pampas lisas y monócromas, de tal forma que "salten" -por resalten-.

Los pallayes en los textiles andinos de Bolivia son presentados de dos maneras:

1. En forma tal, que parece crearse un "desorden" en el textil, tal que el resultado es una mezcla de diseños iconográficos en el tejido dando la impresión de un desorden de diseños que cruzan unos con otros. Un ejemplo típico de esta manera de plasmar los diseños iconográficos es el estilo textil de los jalq'as en el departamento de Chuquisaca aunque también están presentes en el departamento de Potosí. Los k'urus representados en estos textiles más conocidos como potolos, encierran en su interior otros diseños más pequeños dando lugar a una especie de radiografía que muestra lo interno, la pregunta es: ¿son crías que se están gestando? o ¿son animales devorados por otro más grande?
2. Una segunda forma de representación iconográfica es la que se da en forma simétrica en

base a un eje central, las bandas de diseños que varían en número de acuerdo a la procedencia del textil se acomodan a lo largo de las urdimbres.

El diseño iconográfico plasmado en los textiles permite todavía hoy en día, identificar un estilo textil determinado, sin que ésto signifique que el diseño es único y perteneciente a un solo estilo, es más bien la disposición del diseño junto al manejo del espacio y el color lo que permite la tipificación de los estilos textiles.

Un tercer elemento muy utilizado en los textiles, es la lista que varía en su ancho y su número de acuerdo a la procedencia del textil.

La disposición de las lixllas es decisiva para determinar el estilo textil, las comunidades de la Provincia Bautista Saavedra del departamento de La Paz, hacen de la lista y su disposición elementos diferenciadores, permitiendo la existencia de estilos comunitarios.

Las listas en algunas regiones son individualizadas en su color, tal como sucede en las prendas norpotosinas, sin embargo en regiones como Ulla Ulla en el departamento de La Paz, son presentadas unas junto a otras formando matices conocidos como kuwichis en quechua y como k'isas en aymara, haciendo referencia al arcoiris y sus colores.

Los elementos de espacio, color y diseño iconográfico de los textiles, nos permite afirmar:

- Que el textil con su pampa y su pallay permite a la tejedora la recreación de su entorno físico y su cosmovisión. Ella "teje" las flores, los animales, de su habitat.
- La existencia de las pampas y los pallayes, y la disposición de los mismos permite establecer la existencia de "estilos textiles y subestilos".
- Indudablemente, el textil es un medio para definir la pertenencia del individuo a un grupo social-geográfico determinado; siendo de esta manera portador de identidad.

Si bien en la época prehispánica el tejido fue realmente elemento de identidad para los pueblos, la indumentaria también lo fue; sin embargo las disposiciones del gobierno español posteriores a las rebeliones indígenas del siglo XVIII, obligaron a uniformar a los habitantes andinos en su indumentaria. A partir de ese entonces, el uso de las bayetas y cordellates eliminó a la indumentaria étnica como elemento de diferenciación social, todos debían vestir a la usanza de los campesinos de la España rural.

Fueron los obrajes y su producción de bayeta que obligó a las mujeres a dejar el aqso de lado y convertirlo en una simple prenda accesorio en la indumentaria femenina

La mestización de la indumentaria que en el siglo XVI era privilegio de los caciques y sus esposas, en el XVIII se hace imposición y es de uso obligado.

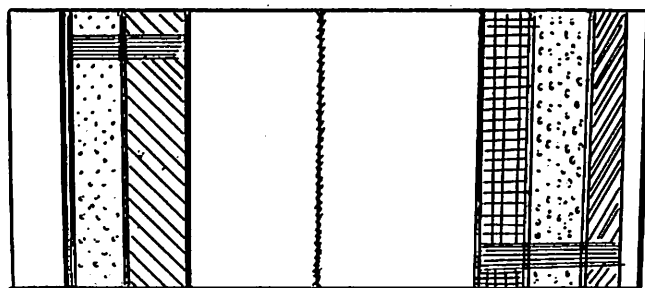
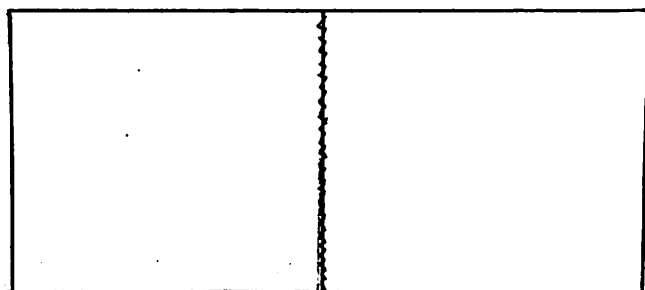
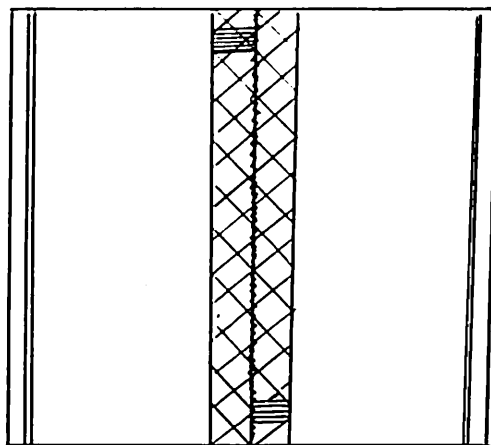
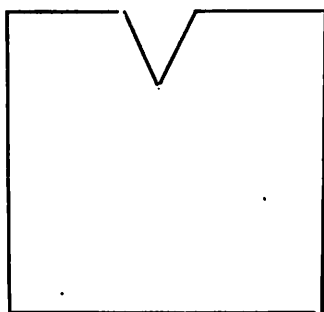
Sin embargo a pesar de las imposiciones coloniales y republicanas el textil aún hoy en día queda como viva muestra de la identidad de los pueblos andinos. El "corte y confección europeos" no han logrado borrar la tradición textil andina.

NOTAS

- ¹ Murra, John (1987).
- ² Femenias, Blenda (1988).
- ³ Carter y Mamani (1982)
- ⁴ Arnold, Denise et al (1992)
- ⁵ Información obtenida a un varón adulto de Macha en La Paz 1990.
- ⁶ Montes, Fernando (1986).

BIBLIOGRAFIA:

- 1987 Gisbert, Teresa et al. ARTE TEXTIL Y MUNDO ANDINO. Gisbert y Cía. La Paz Bolivia
- 1988 Femenias, Blenda ANDEAN AESTHETICS: TEXTILES OF PERU AND BOLIVIA. University of Wisconsin. USA.
- 1986 Montes, Fernando. LA MASCARA DE PIEDRA. Quipus. La Paz, Bolivia
- 1987 Murra, John LA ORGANIZACION ECONOMICA DEL ESTADO INCA Siglo XXI, 4a. Edición. México



ENTRE LA REFORMA Y LA RETORICA EDUCACION EN UNA COMUNIDAD YUNGUEÑA DESDE EL PUNTO DE VISTA ETNOGRAFICO

Monica Von Thun Calderon

EL TEMA O LA HIPOTESIS QUE GUIA EL TRABAJO

El presente trabajo de investigación pretende estudiar la relación entre la educación y los miembros de una comunidad campesina en la provincia Nor Yungas.

Al estudiar educación incluyo tanto los aspectos que tienen que ver con la enseñanza formal y no-formal como las relaciones y algunos de los efectos que se dan entre comunitarios y las instituciones que participan en estos procesos. Es decir, quiero entender mejor un área clave de actividad social como es la educación dentro de su contexto social, yendo más allá de lo que sucede dentro de la escuela para entender cómo el comportamiento de individuos y grupos se moviliza y se organiza alrededor de lo que es un entendimiento retórico y no necesariamente práctico o en la práctica de lo que es la educación.

La hipótesis que guía esta investigación parte de la noción de que las actividades, relaciones y actitudes que se forman alrededor de lo que se considera educación, sirven para mirar las relaciones de clase, etnia y género, y cómo estas son manipuladas para negociar una mejor posición social, económica y/o política para cada actor o grupo de actores, o dicho de otra forma, la solidaridad y diferenciación como proceso dentro de la comunidad.

Al comenzar a entender mejor cómo los miembros de una comunidad interpretan la educación cotidianamente, algunas veces explícitamente y otras implícitamente, su comportamiento entre ellos y con instituciones e individuos relacionados en alguna forma con un programa educacional entramos al centro de una contradicción que aquí denomino la retórica y reforma. También representa el conflicto entre tradición y modernidad que forma parte de la realidad contemporánea boliviana. Muchas de las reformas, especialmente las que son orientadas hacia la educación, son formuladas de arriba y representan un intento de conformar con la tradición o lo que se piensa ser tradicional.

Al mismo tiempo, en gran parte las poblaciones afectadas buscan ser parte o llegar a lo moderno como ellos lo interpretan.

Pero aquí, ellos transforman la noción de lo moderno en algo propio tanto como los que definen lo que es la tradición se están apropiando de eso. En los dos casos es una situación en la que se negocia el sentido de conceptos y símbolos compartidos.

En un artículo reciente María Lagos comenta acerca de la fiesta de la Virgen de Urkupiña. Ella propone que al examinar lo que los participantes piensan acerca de la virgen y la manera de acercarse a ella en rito esclarece la relación entre intención o significación y las experiencias de la vida diaria, ambos encajados dentro de un contexto social más amplio y cambiante (Lagos, 1993:53, *We have to learn to ask, american ethnologist*).

Tomando esta línea de análisis, trato de ver cómo la educación y la manera en que los miembros de una comunidad lo experimentan representa la negociación de identidad social que simultáneamente expresan dominación, acomodación y resistencia.

Las metas y las expectativas de las instituciones gubernamentales y las no gubernamentales están formadas por grupos diferentes a nivel local (municipal), nacional e internacional que actúan en base a ideas preconcebidas de la identidad de los comunarios y los que consideran sus verdaderas necesidades, además de los intereses particulares políticos y económicos de tales instituciones.

Para sacar las ventajas actuales o percibidas que ofrecen estas instituciones individuales y grupos de comunarios, representan su identidad social en formas particulares al momento. Pero este intercambio no siempre sale a favor de los comunarios en general contribuyendo a la diferenciación económica y social entre ellos que algunas veces los llevan hacia el conflicto interno. Al mismo tiempo que se ve la negociación explícita de identidad social en la participación en relaciones con instituciones fuera del ámbito estrictamente comunitario también hay la transformación de algunos comunitarios que entran en este juego y que finalmente se ven alienados de su familia o grupo de origen.

UN REPASO BREVE DE LA LITERATURA RELEVANTE

Hay varios análisis que consideran como la diferenciación social y económica, se basa en identidad social formada por aspectos de clase, género y etnicidad con otros enfoques que la educación. June Nash (1979, *We eat the mines and the mines eat us*) se fija en la manera que la actividad ritual de los mineros bolivianos crea solidaridad social.

Libbet Crandon Malamud (1991, *From the fat of our souls*) demuestra cómo las ideologías medicales se usan para manipular identidad étnica y de clase para tener acceso a recursos escasos en un pueblo del altiplano afectado por los cambios en estructura económica y social resultado de la reforma agraria del '52. Y Gavin Smith (1989:28, *Livelihood and resistance peasants and the politics of land in Perú*) propone que la heterogeneidad de los campesinos se basa en una negociación constante de identidad. La presente investigación

intenta contribuir a esta línea de análisis al concentrarse sobre el área de actividad social que constituye la educación.

El trabajo reciente de varios etnohistoriadores con historias orales e investigación de documentos sugiere que en el pasado comunidades rurales han reformulado y transformado las agendas educacionales que han sido impuestas por las élites nacionales.

Me refiero entre otros al trabajo de Carmen Claire (1989, *Las escuelas indígenas. Otra forma de resistencia comunaria*) Choque Canqui (1984, *La escuela indígena: La Paz, 1905-1938*) y la reciente edición del THOA, *Educación Indígena: ¿ciudadanía o colonización?* (1992).

En los últimos años también se ha visto cómo diferentes comunidades buscan definir sus propias identidades e historias desafiando el proceso de educación como uno de asimilación y modernización. Por ejemplo el trabajo de Modesto Galvez (1989, *La escuela en la comunidad campesina*, TAREA 22-21-23) y una obra reciente de la FIS (1993, *Yachay Wasi: Un Movimiento Educativo Intercomunal*).

La mayoría de etnografías de la región andina dedican algunas páginas al rol de la educación en las comunidades rurales (e.g. De Gregori y Golte, 1973 *Dependencia y desintegración estructural en las comunidades de Panamos*, Nash, 1979, Op.cit., Mitchell, 1990 *Peasants on the Edge: Crop, Cult, and Crisis in the Andes*).

Aunque estos autores reconocen que las condiciones de educación son difíciles con la moral baja de los profesores, los bajos salarios, la falta de equipo, los problemas de lenguaje, la condición física pobre de los niños, etc., el énfasis de sus estudios es otra.

Mayormente basan sus interpretaciones de la escuela en la fórmula que propone el rol de la escuela y la educación en general como un medio para impartir la ideología nacional de una élite dominante por la cual los participantes se alienan de su cultura indígena manteniendo un orden social estratificado rígidamente.

Estudios etnográficos que enfocan específicamente la escuela, tienden a eludir el contexto social más amplio enfatizando los procesos de aprendizaje y aquellas actividades que tienen lugar dentro de las instituciones de educación formal y que son parte de las metas explícitas de tales instituciones que llevaron por ejemplo, alfabetización (Hornberger, 1987, *Schooltime, Classtime, and Academic Learning Time in Rural Highland Puno, Anthropology and Education Quarterly* 18).

En vista de la literatura existente, la presente investigación de educación y comunidad en los Yungas espera contribuir a un entendimiento más amplio del tema con una etnografía que enfoca específicamente a la educación como un mecanismo importante que organiza las relaciones entre comunarios y de ellos con instituciones de afuera.

Al mismo tiempo el presente estudio intentará servir como un contra ejemplo a los estudios de Bolivia dando un énfasis sobre "lo andino" predomina y se extiende a todas las regiones sin discriminar acerca de las diferentes experiencias históricas que se han vivido en éstas.

Una investigación en los Yungas nos da un ejemplo de la experiencia de una comunidad que ha sido formada por diferentes fuerzas tanto ecológicas como sociales e históricas. El debate de lo andino entra en un campo político de la actualidad y es una interpretación que nace de un movimiento en defensa contra el etnocidio con el que se amenaza los procesos de modernización y asimilación.

Lo problemático de este movimiento es que en algunos casos lleva a un análisis idealizado y homogeneizante del pasado de acuerdo a las necesidades actuales al no reconocer el proceso en que diferentes grupos crean nuevas formas culturales y también modifican otras, separándolas de su contexto original para transplantarlas en nuevas formas. (Esta línea de análisis está desarrollada por Hobsbawm y Ranger en *The Invention of Tradition* (1983); para un trabajo que desarrolla este argumento usando el caso boliviano, es bueno ver el artículo de Lesley Gill, "Proper Women" and City Pleasures, *American Ethnologist* (1993).

Sin descartar el proceso de recuperación de historias y experiencias perdidas a través de la formación de una historia oficial, el presente trabajo presume defender la constante transformación reivindicadora de culturas y la heterogeneidad de experiencias.

EL LUGAR

Partiendo de la base más teórica quiero describir un poco el lugar de estudio. Por razones de confidencialidad, llamaré a la comunidad de enfoque, Santa Ana. Es una comunidad en la Provincia Nor Yungas, a 8 kms. de Coroico, situada en la base del cerro Uchumachi, considerado achachila por los yatiris de la zona. La comunidad tiene unas 48 familias y una población de unas 250 personas. Justifico la selección de una comunidad pequeña y ésta en particular, por una serie de razones.

En primer lugar, para entender la vida cotidiana rural en el tiempo dado, que es de un año, una comunidad se ha probado como lo más factible. Fui conociendo las comunidades vecinas poco a poco en eventos y relaciones en las que los comunarios de Santa Ana van participando. El entrar en la vida de los comunarios y ganar su confianza es lo más importante; es un proceso largo.

La comunidad fue escogida para su estudio porque participó en el proyecto de Agro Yungas y prometía ser un ejemplo de una comunidad que se movilizaba para sacar ventaja de los recursos ofrecidos por instituciones de afuera. Específicamente, en este caso, la comunidad se ha beneficiado con una escuela nueva y un centro de salud. Además de su seccional, algunas de las mujeres participaban en el club de madres inaugurado por el proyecto socio

comunitario CETHA y dos miembros de la comunidad fueron capacitados para manejar el centro de salud. Además hay un centro de IBTA que en el pasado ha servido no solamente como centro de capacitación técnica sino como fuente de trabajo.

Dos aspectos relacionados y sobresalientes de la comunidad son el nivel de conflicto que existe entre comunitarios y la adaptación a condiciones difíciles en el campo de la producción agropecuaria con la transición a trabajos como jornaleros, albañiles, y empleados en varias empresas cercanas como el hotel y la granja.

Los conflictos y las divisiones dentro de la comunidad tienen varias fuentes pero cada uno tiene su contexto histórico. Es decir, es el resultado de una serie de eventos que ocurren en un momento particular como la entrada de las ONGs, la transición del sindicato, los tamaños de las familias, la distribución o venta de terrenos. Es dentro de este contexto conflictivo que se juega la cuestión de la educación en diferentes formas.

LA CONTRADICCION RETORICA - REFORMA

Tradicionalmente la retórica que se formula alrededor de la educación en Bolivia mantiene que ésta es un proceso civilizador que intenta transformar a los participantes. Esto se ve tan claramente en la obra de Franz Tamayo como en la de Elizardo Pérez, por tomar dos ejemplos sobresalientes. Aunque éstas son obras antiguas, la corriente sigue vigente, pero tal vez en forma más sutil, dentro del argumento que propone la educación como forma de mejorar el nivel de vida por vía de la modernización.

Dentro de esta retórica, la intención es cambiar los hábitos de la gente rural en formas tan aparentemente semejantes como la costumbre de pijchear coca, la forma de vestirse (de las mujeres especialmente), cómo se usan los muebles (por ejemplo las mujeres prefieren sentarse en el suelo y no en silla).

Las madres que mandan a sus hijas a la escuela con la esperanza de mejorar sus posibilidades también tienen que negociar el futuro de sus hijas. En algunos casos hasta que no sea claro si la hija va a ser buena alumna con esperanzas de ir mas allá de básico, la forma en que visten las niñas no son claramente distinguidas como las "de vestido". Se ponen falditas que pueden ser el paso transitorio hacia una pollera de verdad o a las faldas de las escolares.

Pero la transición a la falda no es permanente ni unidireccional. La mayor parte de las chicas que han completado algo del colegio usan vestidos pero cambian su forma de vestir para ocasiones especiales como la fiesta. Allí las chicas que vuelven de La Paz con sus nuevas polleras y su estatus de no ser campesinas entran en conflicto con las chicas que se han quedado y que normalmente usan su forma de vestir como modo de distinguirse y representar un estatus social más alto. Y aunque ellas pueden tener una posición superior a otras jóvenes que viven en la comunidad y trabajan como campesinas, pierden esa posición cuando

vuelven las trabajadoras de la ciudad o cuando están en presencia de las mujeres mayores que ellas.

Las mujeres mayores se visten de pollera con orgullo y comentan en las fiestas a cuáles de las de vestido les queda la pollera o si sabe ponérsela bien. Aquí puede ser donde se mide el éxito de una mujer joven de hacer su transición al estatus “de vestido” por su inhabilidad de reproducir el efecto de una que siempre se viste de pollera. También puede ser el reflejo de su situación económica precaria y la falla de sus lazos recíprocos que no producen las polleras y otros accesorios necesarios.

De esta forma, la política de las escuelas y otras instituciones de “quitar” la pollera a las mujeres del campo (en este caso) entra dentro de una política económica y social en la que mujeres jóvenes buscan identificarse de cierta manera para mostrar o negociar una posición social dentro de su comunidad.

Reforma, entonces, contiene esta retórica que de paso lleva a que la educación en la zona rural en un momento dado implica un conflicto entre lo tradicional y lo moderno. La contraparte de esta retórica modernizante acerca de la educación y su reforma esta expresada en diferentes movimientos que proponen un retorno a lo que se considera formas tradicionales de educar. Generalmente estas propuestas son formadas desde arriba aunque llaman a la participación de las bases “indígenas” para recuperar sus tradiciones olvidadas o echadas de lado.

Mientras tanto dentro de la comunidad estas tensiones se juegan de forma diferente. Los actores se mueven entre los dos “ámbitos”: el moderno y el tradicional. Su esfuerzo está orientado a la simple sobrevivencia aumentando o manteniendo su estatus social, su control de los recursos económicos y los procesos políticos.

Entonces un estudio de la educación en la zona rural que toma en cuenta éste argumento de retórica como una fuerza que organiza el comportamiento de los diferentes actores tanto dentro de la comunidad como en el contexto más grande nacional e internacional incluirá a una variedad de temas que al principio no parecen tener relación.

Estos temas se dividen en varios niveles de experiencia y merecen más estudio. Por ejemplo:

La política de la coca, algunos puntos:

- El acullico criticado por los profesores. Esto tiene relevancia para las relaciones de los niños con sus padres y abuelos a largo plazo. En Santa Ana mismo, los profesores no critican abiertamente el acullico y participan en la tradición cuando hay fiestas de las cuales ellos son parte.

Otro caso es el de la familia de un profesor que trabaja en un núcleo vecino y que vive en

la comunidad...la profesora de este profesor usa su posición para criticar a otras mujeres en la comunidad que pixchean. Un caso mas extremo es el del internado privado al cual también acuden niños de la comunidad y donde los profesores explícitamente enseñan que es malo y equivalente de la cocaína.

Las organizaciones que han entrado en la zona como parte de un proyecto de control de la producción de coca también piensan cambiar la manera de vivir de los comunarios, por medio de cursillos de diferente tipo, reuniones de jóvenes o de madres y la presentación de videos educativos por ejemplo. Pero también piensan aportar de forma material a las necesidades percibidas o impuestas con la construcción de escuelas.

Este tipo de oferta de material de equipo y construcciones (en Santa Ana también se construyó un centro de salud) usan la retórica de la educación para encontrar un centro común entre comunitarios y las organizaciones. Pero esta retórica es entendida y usada de diferente modo. Por ejemplo, para la institución y sus trabajadores significa el cumplimiento de una de las metas de sus jefes. En cambio dentro de la comunidad y para los dirigentes sindicales del momento significa, en frente a su comunidad, la habilidad para reunir recursos y otros beneficios para la comunidad.

LA POLITICA DE SALUD Y SU CONTACTO CON LA MEDICINA TRADICIONAL

Está implícita tanto en la educación de los auxiliares y otros cursillos de salud que se han dado en el lugar, como en la actitud del personal médico; en Coroico hay una crítica y un rechazo a la medicina tradicional.

- Un ejemplo casi trágico es el del yatiri de la comunidad y su nieto. Este caso demuestra como la educación ha creado una distancia entre la familia y sus tradiciones y los jóvenes que salen para ser educados, o sea cuando entran al cuartel o cuando participan en programas educativos de las diversas ONGs en la zona.
- Otro ejemplo es más cómico que trágico: en el Club de Madres conversaban cómo curar el resfrío y la fiebre de sus hijos, una representante de la institución CETHA (que organiza el Club de Madres) sugiere lavar a los niños con orina. Lo interesante de esto es que ella estaba tomando la posición más extrema asociada con el campo, no solo porque creía que era la mejor solución, sino porque eso le uniría más a las mujeres con quienes trabajaba ese momento.

Por su lado, las mujeres usan esa solución sólo cuando no hay otra, como el jugo de naranja u otras curaciones que tienen un sentido más ritual que medicinal en el sentido moderno - y, para decirles la verdad, no se cuáles el verdadero efecto en el sentido médico del lavarlo con orina para disminuir la fiebre).

Otros ejemplos que existen, pero que no elaboraré en este momento son:

- La política sindical (y el catequista)
- La política de religión y organizaciones religiosas en varios planos.
- Como una fuente de legitimidad para individuos específicos de la comunidad.
- Como un punto de conflicto entre la práctica tradicional médico/religioso la doctrina de la iglesia y sus intereses.
- Como un recurso económico, mientras que instituciones religiosas crean oportunidades de empleo para comunarios de la zona.
- El efecto de las ONGs en la zona.

CONCLUSION

En fin, hay varias corrientes que necesitan ser recogidas. La primera es la negociación de la identidad social para mejorar una situación económica, social o política. Unido a esto, está el tema de la modernización y cómo ésto se expresa en la tensión que existe entre la reforma y la retórica que se da en torno a la educación, y finalmente meter este análisis dentro de un contexto histórico que toma en cuenta no solamente los efectos de la reforma agraria sino también el movimiento pro educacional que data desde comienzos de siglo.

RECICLAJE DE TOPONIMIAS

Emmo Valeriano Thola
Wilfredo Chacollo Arias

QUECHUA	AYMARA	ESPAÑOL (significado)
Axllasqa	Lakita	Seleccionado repartido y dividir
Axllanapata	Lakiñapata	Selecciona, reparte o se divide
Ajllanabamba	Lakiñapampa	Llanura donde se selecciona, reparte o se divide
Ajllanaqucha	Lakiñaquta	Lago donde se selecciona
Asankira	Asankira	-----
Ismalla	Jant'a, anaqa	Cabaña, vivienda temporal con fines de pastoreo
Ithakay	Ithani	Lugar de existencia de liendres, insecto pequeño de la familia de los tambidios
Itapallu	Ithapallu	Ortiga
Ithapalluyuj	Ithapalluni	Lugar donde abunda ortigas
Jak'u	Jak'u	Harina
Jak'uwasi	Jak'uta	Molino de harina
Jakankakuna	Jakanaka	Pastizal natural de las lomas
Jawiy	Jurukuta	Tortolitos(as), aves del altiplano
Jawiy	Allchhi	Nieto
Jawiyujpata	Allchhinipata	Anden de los nietos
Jalq'a	Jalq'a	Persona cobarde, también en el léxico aymara de Venta y Media (Nación Killakas) significa las regiones frías y punas
Jallp'a ajallp'a	Laq'alaq'a	Región llena de tierra fina y polvorienta.
Jallp'allaxta	Laq'amarka	Pueblo polvoriento
Jallp'alla	Laq'alaq'a	Lleno de polvo

Jallp'abamba	Laq'apampa	Llanura polvorienta
Jallp'apunku	Laq'apunku	Puerta empolvada
Jank'a	Jamp'i	Tostado
Jank'ayuj	Jamp'ini	Regiones que tienen tostado, paisajes de apariencia tostada
Jank'aypata	Jamp'iñapata	Anden o lugar de tostadera
Japalla	Chhakhata	Ausente, vacío, o lugar sin nada
Japaphiya	Atipasiri	Lugar estratégico para pescar algo que huye
Jaray	Jaraña	Lugar de pernoctación del viajero
Jarachaxra	Jarañayapu	Sementera para pecnotar
Jarakay	Jaralla	Lugar pequeño para pecnoctar
Jaranabamba	Jarañapampa	Llanura para pecnoctar
Jassa	Jassa	Tierra blanda o floja
Jatanka	Lurt'aña	Lugar donde se hace de prisa
Jatunmuqu	Jach'ach'utu	Loma grande o montaña
Jatunk'uchu	Jach'ak'uchu	Rinconada de proporciones grandes
Jatunwasi	Jach'awta	Casa grande o casa principal
Jatunwaylla	Jach'awaylla	Paja suave, verde y grande
Jatunp'uxyu	Jach'ajalsuri	Vertiente grande
Jatunsuyu	Jach'asuyu	Región principal, el primero, el grande
Jayana	Awaych'iwí	Proyección de sombra de objetos naturales. Cuando se tratan de sombras humanas en nuestra tradición decimos sombra de los muertos y cuando se dialoga con la sombra se dice consultar a los muertos.
Jayaj	Jarxiri	Que pica, amargo o picante.
Jayway	Churaña	Dar, extender, alcanzar algo
Jayk'a	Kawkha	Cuanto y donde.
Jaywana	Waxt'aña	Lugar que se ofrenda. que se rinde culto, lugar de ofrenda

Jayllij	Jaylliri	Lugar que tiene eco y canto. En Venta y Media decimos anchanchuni, sirinuni al lugar sagrado donde se lleva instrumentos musicales para su consagración e inspiración interpretativa.
Jayujayu	Jayujayu	Lugar salitrero, yacimientos de sal (Kachicachiyuj)
Jayupuxyu	Jayuxalsuri	Vertiente de sal
Jayuyuj	Jayuni	Región que tiene o existe sal
Jikay	Jikatiña	Mecer la cuna
Jumki	Jumki	Desigualdad en peso e igualdad en tamaño.
Jirk'away	Jirk'awana	Parte más alta de una montaña divisoria de aguas
Juq'u	Juq'u	Lugar húmedo. En Venta y Media decimos llawch'allwch'a
Juq'ubamba	Juq'upampa	Llanura húmeda
Jullq'ayuj	Ukhulluni	Río, lago, etc. infestado por renacuajos
Jullq'allajta	Ukhullmaraca	Población de renacuajos
Jullq'atambu	Ukulltambu	Tambo de la región donde abundan renacuajos
Juriyaku	Juriwma	Agua turbia. También se dice q'añuwma, umaq'añu
Jurik'uchu	Jurik'uchu	Rincón turbulento o enturbiado
Jak'upata	Jak'upata	Anden de tierra de textura fina
Kawsayaj	Jak'ayiri	Que dá vida
Kawsaybamba	Jak'ayiripampa	Campo que dá vida
Kausachiway	Jakayita	Dame de vivir
Kausayakuyuj	Jakawiwmani	Vertiente del agua termal
K'asayuj	K'asani	Abra
K'aspitambu	Lawatambu	Pascana o tambo de descanso caracterizado por la abundancia de leña
K'araxara	K'araxara	Sitio donde pernoctan criollos y mestizos
K'asapata	K'asapata	Parte alta del abra
K'asillunqha	K'asillunqha	Lugar rocoso y resbaloso

K'aspiyuj	Lawani	Región que tiene bastante leña
K'illik'illi	K'illik'illi	Terreno de pendientes abruptas producto de la erosión laminar.
K'ilik'iliyuj	K'ilik'ilini	Habitat de los halcones (pequeños) del altiplano
K'ilik'ili	K'ilik'ili	Superficies de topografía escarpada de simetría uniforme
K'iwik'iwí	K'iwik'iwí	Superficie de topografía ondulante simétrica
Kinakinayuj	Kinani	Area donde se produce quina
Kutikutiyuj	Kutikutini	
K'utik'uti	K'utik'uti	Areas infestadas por pulga
K'utuk'utu	K'utuk'utu	Areas de sedimentación de diferentes tiempos y sedimentos.
Laxchawayllu	Chiqapinichhankha	Piedra dura, peñasco
Laxchawakkuyuj	Laxchawalupini	Verdaderamente peñasco antiguo y duro
Laq'u	Laq'u	Gusano
Laq'ullaxta	Laq'umarca	Pueblo infestado de gusanos
Laq'ubamba	Laq'upampa	Llanura o planicie infestada de gusanos
Lakhu	Lakhu	Musgo verde del río
Lakhubamba	Lakhupampa	Llanura de musgos
Lawa	Lawa	Leña para quemar, duro en obedecer (k'ullu)
Larilari	Larilari	Gente que vive sin conocer jefe alguno
Laripata	Laripata	Tío que vive en la altura
Lawrawa	Lawrawa	Pluma de pájaro para adornarse
Lawrawallaxta	Lawrawamarca	Pueblo donde se adornan con plumas de aves
Lawrawabamba	Lawrawapampa	Llanuras donde existen las aves de bellas plumas
Layu	Layu	Trébol de una variedad pequeña que tiene la raíz comestible
Layubamba	Layupampa	Llanura con abundancia de trébol
Layupata	Layupata	Anden o altura donde abunda el trébol
Liqiliqi	Liqiliqi	Ave de color blanco y plomo que tiene el tamaño de un halcón

Liqliqiyuj	Liqliqini	Región donde abunda esta ave del altiplano
Liq'iri	Liq'iri	Herrero o platero
Liq'iykancha	Liq'inuyu	Patio del herrero
Liq'irimayu	Liq'irijawira	Río del Platero
Liq'iripata	Liq'iripata	La altura, andén del platero
Lima	Lima	Planta acuática para ganado
Limaqucha	Limaquta	Laguna en la que abunda la planta acuática para forraje
Liwina	Liwiña	Cazar con un cordel de tres ramas en la punta con bolas de piedra, o cazar con red.
Liwinabamba	Liwiñapampa	Llanura para cazar con facilidad
Luqawank	Luqawanka	Piedra de una brazada, piedra central sagrada, también llamada tiwtiqala, taypiqala, chinqu
Luxmayuj	Luxmani	Región donde produce abundante luxma, fruta del valle
Luxmabamba	Luxmapampa	Llanura llena de luxma, arboleda de luxma.
Luxmaq'uchu	Luxmaq'uchu	Rinconada de luxma
Luxmamayu	Luxmajawira	Arboleda de luxma a orillas del río
Luxmapata	Luxmapata	Anden donde existe árboles de luxma
Luk'ipata	Luk'ipata	Anden donde produce papa Luk'i (papa amarga de las alturas)
Lux'ibamba	Luk'ipampa	Llanura donde solo produce papa amarga (luk'i)
Lulipuxyu	Lulixalsuri	Manantial de los picaflor
Lulichuku	Lulichuku	Sombrero de plumas de picaflor
Lurallaxta	Luramarka	Lura es una medida, costal lleno de algo
Lurakachi	Luraxayu	Medida de un costal lleno de sal
Laxsay	Llaxsaña	Atemorizar a otro
Llaxsayqucha	Llaxsañaquta	Laguna que atemoriza o pasma
Llaxtayaku	Markauma	Agua del pueblo
Llaq'a	Llaq'a	Pluma fina debajo de las alas del buitre

Llaqa	Llaqawyu
Llaq'akancha	Llaq'awuyu
Llaqabamba	Laphipampa
Llanqu	Laqha ch'iara
Llamuthay	Llamuthaña
Llankhay (na)	Llankhaña
Llasayuj	Llasani ch'amani
Llakiypata	Llakipata
Llakiyqucha	Llakiniquta
Llakipampa	Llakipampa
Llika	Llika o llikha
Llikawasi	Llikawta
Llaqanura	Llaqanimankha
Llaqaphuxjuy	Llaqajalsurini
Llaxchata	Llaxchatani
Llaxchhu	Llaxchhu
Llaxchhuq'uchu	Llaxchhuq'uchu
Llaxllina	Llaxlliña
Llaaxllij	Llaxlliri
Llaxllinaq'uchu	Llaxllinq'uchu
Llaxllarij	Llaxllariña
Llaxllarinaq'uchu	Llaxllarinaq'uchu
Llaxsawankayuj	Llaxsawankani
Llaxsapirqa	Llaxsapirqa
Llaxtabamba	Markapampa
Llaxtakunka	Markakunka
Llaq'abamba	Laq'apampa

Patio donde existen hojas verdes de maíz
 Patio donde abundan plumas finas de buitre
 Llanura llena de hojas verdes o de maíz
 Muy negro
 Estrenar una bestia
 Manosear, tocar, palpar
 De mucho peso, pesado con fuerza
 Altura donde se compadece a otro ayudándolo
 para salir de sus penas
 Laguna de las penas
 Llanura de las penas
 Red para pescar, tela para tamizar
 Casa donde se hace red o redes
 Hojas verdes o de maíz en la profundidad
 Manantial entre las hojas verdes
 Trampa para coger animales silvestres
 Andrajoso, traposo, ropaje ancho, desastroso
 Zona desastrosa, no uniforme
 Labrar madera con azuela
 La que labra la madera con azuela
 Rinconada para labrar madera
 Quedarse, acobardarse
 Rinconada para quedarse acobardado
 Lugar con piedra grande y larga que hace asus-
 tar o crea miedo
 Pared que hace temer y tener miedo
 La llanura del pueblo
 Las alturas o laderas del pueblo
 Llanura esteril, tierra inutil

Lallawa	Llallawa	Papas o animales que tienen la particularidad de nacer unidos, como los siamesas, también a los mellizos se les dice llallawas o ispallas.
Llamakancha	Qarwawyu	Patio donde pernoctan las llamas
Llamakanchayuj	Qarwauyuni	Región donde existen lugares para que pernocten las llamas
Llamayuy	Llamayuña	Cosechar
Llamayunayuj	Llamayuñani	Región donde existe cosecha
Llanthubamba	Ch'iwinipampa	Llanura de sombras o lugar donde hay sombra permanente.
Llanthupata	Ch'iwinipata	Altura donde existe sombra o altura con sombra
LLant'allaxta	Inqhañanimarka	Pueblo que tiene leña
Llant'apata	Inqhañanipata	Altura o andén con bastante leña
Llant' ayujpata	Lawalawa Anipata	Donde produce leña, donde se hace leña
Llant' ayujwasi	Lawanuta	Casa de leña
Llink'iyuj	Llink'ini	Lugar arcillosa
Llink'ipata	Llink'ipata	Altura o andén arcilloso
Llink'ipayq'u	Llink'iq'aua	Río arcilloso
Lluq'anapata	Makipañapata	Lugar para escalar o subir
Llust'achankha	Llust'achankha	Peña resbalosa

NECESIDAD DE LA PRESERVACION Y DESARROLLO DE LAS LENGUAS NATIVAS

Ignacio Apaza Apaza

INTRODUCCION

La lengua aymara acude al préstamo o al calco como consecuencia de la superposición del castellano y del contacto de lenguas, ocasionado por diferentes factores; económicos, políticos, socio-culturales, etc.

En este trabajo, intentamos realizar una descripción de algunos fenómenos y causas que conllevan a la adopción de préstamos y calcos en las lenguas, sobre todo en el aymara. Asimismo trataremos de establecer las diferencias en la concepción de dichos términos que se han arraigado por mucho tiempo en la terminología lingüística.

Como se sabe, los préstamos ocurren generalmente, como consecuencia de la mezcla de lenguas; los factores que conducen a la adopción de préstamos y calcos pueden ser varios: el prestigio o desprestigio de la lengua, o factores de tipo político, económico, etc.

OBJETIVOS

El objetivo del presente trabajo es demostrar el uso de los préstamos y calcos en el aymara, además, de ver hasta que punto es necesaria la adopción de dichos fenómenos lingüísticos.

Por otra parte pretendemos inducir a la comprensión de estos factores lingüísticos y motivar estudios sobre el préstamo y calco en la lengua aymara. Trabajos como el que presentamos, contribuirán eficazmente a la preservación y desarrollo de las lenguas nativas.

Asimismo, intentaremos explicar y proponer el uso adecuado del préstamo y calco. Claro está, en los casos en que no hay términos equivalentes en aymara se puede admitir préstamos. En cambio, cuando la lengua en cuestión posee sus términos equivalentes, los préstamos no son necesarios.

PRESTAMO

Se considera préstamo a la palabra que una lengua toma sin traducirla. Por ejemplo, en francés son préstamos del inglés **suspense** (suspense, duda) y **bulldozer** (explanadora de empuje) y en inglés son préstamos del francés **fuselage** (armazón de un aeroplano) y

chef (jefe de cocina); en castellano son préstamos del inglés **hot dog** (perro caliente), **snack** (parte, porción, bocadillo), **restaurant** (restaurante); en español son préstamos del aymara **Ch'uñu** (chuño), **allqamari** (alcamar); en aymara son préstamos del quechua **inti** (sol), **qhuya** (mina), etc.

Américo de Castro propuso sustituir el término préstamo por el de **adopción lingüística**, basándose en que una lengua, cuando toma un elemento de otra, se lo apropia y no lo devuelve nunca. Pero el término préstamo ha prendido con fuerza en la terminología lingüística internacional y será difícil desarraigarlo.

FINALIDAD DEL PRESTAMO.

El préstamo trata de llenar una laguna en una lengua receptora, es decir, en una lengua que toma préstamos. Esta laguna generalmente está relacionada con una técnica nueva, con un concepto desconocido entre los hablantes de esta lengua.

Así, el castellano acude a los préstamos relacionados con una técnica nueva, al inglés, **computer** (computadora), el aymara al castellano **rayru** (radio), **awyuna** (avión), o el quechua al castellano **windiriway** (véndame), **sintarikuy** (siéntese), etc.

FACTORES QUE ORIGINAN PRESTAMOS

El préstamo es el fenómeno más importante en todos los contactos de lenguas. Es decir, se presenta de manera general, todas las veces que existe un individuo capaz de utilizar total o parcialmente dos hablas distintas.

Está vinculado íntimamente con el prestigio que posee una lengua, o pueblo que la habla, o al desprecio que se tiene por una u otra. Ejemplo, aymara frente al castellano, el quechua frente al castellano, el castellano frente al inglés, etc.

Por otra parte, los intercambios político, económico, social, etc. constituyen condiciones permanentes favorables al préstamo, por la mezcla de lenguas y dialectos.

Según Hocckett, para el caso del préstamo, el hablante tiene que entender la expresión de B, o creer entenderla, debe tener un motivo consciente o inconsciente para tomar préstamo de B. Este motivo a su vez, puede estar condicionado por el deseo de obtener prestigio, destacarse dentro un grupo social, o por múltiples necesidades.

TIPOS DE PRESTAMO

Empezaré con la descripción de préstamos, utilizando ejemplos de los usos que normalmente ocurren o se presentan en el diario hablar. El aymara, como cualquiera de las lenguas del mundo, ha tomado muchos términos prestados de otras lenguas, sobre todo del español. He aquí algunos ejemplos:

a) Préstamos inconscientes	b) Préstamos conscientes
rogaña 'achikana'	rayru 'radio'
pagaña 'churxaña, phuphaña'	riluju 'reloj'
ratuki 'makhi, laqa'	makina 'máquina'
nasiña 'yuriña'	awyuna 'avión'
atajasiña 'jark'asiña'	kumputarura 'computadora'

Reformatzkij distingue entre préstamo oral, realizado a través del lenguaje coloquial, y préstamo escrito, realizado a través de la literatura, ciencia, instrucción técnica, dialectos sociolectos, etc. A lo largo de la historia de la lengua se pueden observar épocas de diferente actividad en cuanto a los préstamos. Ejemplo: aymara o quechua del siglo XVI y aymara o quechua del siglo XX, el castellano clásico y el contemporáneo, etc.

Normalmente los préstamos son de tipo **lexical y gramatical**, y casi nunca se dan préstamos de modelos sintácticos. El préstamo semántico se considera un deslizamiento del significado, o puede considerarse como calco, extranjerismo léxico, o presencia de sustrato, superestrato, etc. A continuación describiremos los niveles en que se presentan los préstamos en aymara.

FONOLOGIA

A este nivel, los préstamos, se observan con frecuencia en las siguientes formas:

/t/ > /d/

int <u>i</u>	ind <u>i</u>	'sol'
--------------	--------------	-------

/k/ > /g/

tun <u>k</u> a	tun <u>g</u> a	'diez'
----------------	----------------	--------

pun <u>k</u> u	pun <u>g</u> u	'puerta'
----------------	----------------	----------

/p/ > /b/

am <u>p</u> ara	am <u>b</u> ara	'mano'
-----------------	-----------------	--------

/p/ > /d/

jupam <u>p</u> i	jupam <u>d</u> i	'con el/ella'
------------------	------------------	---------------

Los fonemas sonoros /b/, /d/ y /g/ del castellano se han introducido al aymara con sus propios rasgos fonológicos. A esto, podemos considerar como préstamo fonológico.

MORFOLOGIA

raíces:

<u>inam</u> ura.si.ña	'enamorarse'
<u>ap</u> ura.si.ña	'apurarse'
<u>ratu</u> .ki	'rápido'
<u>kas</u> ara.siña	'casarse'
<u>kant</u> .aña	'cantar'

sufijos:

tat' <u>itu</u>	'Dios'
waw. <u>ita</u>	'hijito, bebito'
awich. <u>ita</u>	'abuelita'
tata. <u>s</u>	'señores'
mama. <u>s</u>	'señoras'

En los ejemplos anteriores observamos que el préstamo se presenta en raíces y sufijos. En el primer caso, vemos préstamos a nivel de radicales (inamura-apura-ratu-kasara, kant), y en el segundo caso, de sufijos (itu, ita y s, son sufijos). En el primer caso provienen del castellano y en el segundo del aymara.

LEXICO

Como se sabe, innumerables términos del castellano han entrado al aymara como préstamos. Las razones históricas han sido determinantes en este aspecto, por cuanto los aymaras hemos sufrido un proceso de fuerte desculturización de 500 años. En este largo período, nos han impuesto otra religión, otra forma de vida, otra lengua, etc.

A continuación presentamos préstamos de este nivel, que probablemente, unos sean conscientes o respondan a necesidades y, otros inconscientes o innecesarios.

Conscientes

kalli	'calle'
waka	'vaca'
arma	'arado'
iwija	'oveja'
jawlu	'diablo'
tulara	'dolar'
kuwirnu	'gobierno'
sintikatu	'sindicato'
lusa	'luz'

Inconscientes

nasiña (yuriña)	'nacer'
rugaña (achikaña)	'rogar'
pasaña (makataña)	'pasar'
ratuki (laqa,makhi)	'rápido'
piliyaña (nuwasiña)	'pelear'
kulura (sama, sami)	'color'
kantaña(jaylliña,kirkiña)	'cantar'
sintisiña (jarh'isiña)	'sentirse'
tutiña(churaña), wax'aña)	'dotar'

PRESTAMO FRASEOLOGICO

Los préstamos también se presentan a nivel de la frase, como veremos en los siguientes ejemplos:

rispitaña	'hay que respetar'
irmanukana	'los hermanos'
ispañulanaka	'los españoles'
ukjamau pasatayna	'había sucedido así'
pachamamax inujasitawa	'la pachamama esta enojada'

CALCO

El calco es la adaptación de la palabra extranjera, traduciendo su significado completo y cada uno de sus elementos formantes. El calco se distingue del préstamo propiamente dicho, en que en este último caso el término extranjero se integra tal cual en una lengua que lo toma. Cuando se trata de una palabra simple, el calco se manifiesta mediante la adición al sentido corriente del término, de un sentido tomado de la lengua B. Así, la palabra **acordar** significa normalmente en castellano "llegar a estar conforme y decir algo", "decir tras reflexión", etc., en el sentido de **conceder**.

El calco (fr. calque) es el segundo de los procedimientos de traducción enumerados por Vinay y Darvelnet, que lo consideran un préstamo de un género particular. Es el préstamo del sintagma de una lengua extranjera; la traducción de los elementos que lo componen es literal. El resultado es un calco de expresión, que respeta los elementos sintácticos de la lengua terminal. Ejemplo: **al.kindergarten**, esp. jardín de niños; aym. **janq'u uta**, esp. casa blanca; quech. **yachay wasi**, esp. casa del saber.

En otros casos el calco tiene más bien un carácter estructural al introducir en la lengua terminal una estructura nueva, que podríamos llamar extranjerismo sintáctico. Ejemplo, ing. **science fiction** esp. ciencia ficción; esp. **Yo ire a Oruro**, aym. **Nayax sara Oruro**, etc. Se ha confundido a veces con el préstamo naturalizado. Debe distinguirse entre préstamo naturalizado y calco. El préstamo naturalizado es una asimilación fónica, morfológica que conserva en lo fundamental el significante de la lengua original. El calco es una construcción imitativa que reproduce el significado de la palabra o expresión extranjera con significantes de la lengua terminal.

Así **fútbol** es un préstamo naturalizado, que trata de adaptar, a la fonología española los elementos fónicos del significante ing. **football**; **balompié** sería un calco, que reproduciría con el significante preexistente en esp. **balón** y **pié**, el significado de la misma palabra

inglesa. O la palabra ing. **container**, que en esp. (contenedor o recipiente) es un préstamo. Y el ing. **basketbol**, (en esp. **baloncesto**) sería un calco.

CALCOS EN AYMARA

En aymara se ha optado por la vía del calco como consecuencia de la superposición de la lengua castellana. Ejemplos:

Calco estructural

catellano	aymara
Yo iré a Oruro	Nayax sara Oruro
Hoy construyo mi casa	Jichhuruxlurta utaña
Yo te contaré un cuento	Nayax kuñt'ama ma. novela

En los ejemplos anteriores observamos que el calco es a nivel estructural. El castellano tiene la estructura oracional de S+V+C, mientras que en aymara las oraciones están estructuradas en la forma S+C+V. Por el recurso del calco, se expresan o se escriben de acuerdo a la estructura castellana.

Ejemplo: **Nayax Sara Oruro.**

S V C

Calco semántico o deslizamiento

En castellano, el cariño se da, el saludo se manda, el abrazo se recibe, o el beso se puede mandar, etc. Por tanto, las expresiones 'te doy cariño', 'te mando saludos', reciba el abrazo', etc. son correctas. En aymara los verbos dar, mandar, o recibir, etc., se usan con objetos tangibles, visibles, de materia y de peso y no con abstracciones. Sin embargo, por el fenómeno del calco, escuchamos expresiones como las siguientes:

- | | |
|---------------------------|--------------------------|
| 1. Muñan chursma | 'te doy cariño' |
| 2. Arunt apayansma | 'te mando saludos' |
| 3. Qhumant katuqt'asimaya | 'reciba usted el abrazo' |

Como el cariño, saludo, amor o querer son abstracciones, no es posible mandar ni recibir. Por tanto dichas expresiones son producto del calco del castellano, que imita los rasgos significativos de la lengua B. Mientras que desde el punto de vista de la semántica aymara son incorrectas, las expresiones apropiadas serían las siguientes:

- | | |
|-------------------|----------------|
| 1. Nayax munsmawa | 'Yo te quiero' |
|-------------------|----------------|

- | | |
|---------------------------|----------------|
| 2. Nayax aruntt'ansmawa | 'Yo te saludo' |
| 3. Nayax qhumantt'ansmawa | 'Yo te abrazo' |

En otros niveles del lenguaje ocurre lo propio, aparecen términos innecesarios, denotando otros significados. Hechos como los que mencionamos, afectan a la preservación, revalorización y al desarrollo de la lengua aymara.

NECESIDAD DE UNA REFLEXION

Mientras el idioma tenga términos para denominar a los diferentes objetos y cosas, no es necesario acudir mañosamente a los préstamos, enterrando lo nuestro y empobreciendo el vocabulario o el léxico de la lengua aymara. En los medios de difusión masivos (radios de La Paz) el uso de préstamos es muy frecuente, y su uso es caprichoso; hasta se puede decir que es exagerado. Este hecho naturalmente va en desmedro del desarrollo de la lengua que tanto hace falta.

Esta visto que no es necesario acudir desmedidamente a los préstamos; solamente en casos en que no existan términos aymaras, será necesario recurrir a ello, como ocurre de lengua a lengua. En este último caso, el uso de préstamos se puede considerar como consciente, porque respondería a una necesidad, (está relacionado con una técnica nueva, etc).

Para reducir los préstamos en aymara, es necesario el uso apropiado de la lengua original en la rutina diaria; es necesario que en el habla, la escritura, el canto, se introduzcan los términos propios, porque es un idioma que ha sido capaz de resistir a la dominación de cinco siglos. El aymara posee todas las virtudes de las lenguas del mundo y es completa en su organización lingüística. Por ello insistimos en su uso adecuado y con sus propios términos.

En muchos casos se usan términos del castellano sin que haya ninguna necesidad, como se ha demostrado en los ejemplos anteriores, por simple influencia del castellano. Fenómeno como estos, indudablemente afectan al desarrollo normal de la lengua.

El idioma aymara es muy rico en sus términos para expresar el canto, la poesía, la literatura, la historia, el teatro y todo lo que significa el arte y la ciencia. Los que sustentan lo contrario, sencillamente ignoran estos aspectos. Las lenguas nativas son tan capaces para ser estudiadas y escritas como cualquier otra lengua del universo. Pues así lo han demostrado los estudios contemporáneos y científicos de esta lengua.

Por desconocimiento de la lengua, se acude al calco, distorsionando la estructura y el significado de las palabras. El idioma aymara posee sus propios sistemas fonológico, morfológico, sintáctico y semántico. Tratar de equipararla con otra lengua como el castellano significa atentar al desarrollo de la lengua, ocultar su valor como lengua, o sencillamente ignorar el valor que posee esta lengua para ser aplicada en estudios técnicos y científicos.

Por ello existe la necesidad de profundizar estudios sobre diversos aspectos de la lengua. Solamente de esta manera se puede comprender el "calor" lingüístico y cultural que posee esta lengua milenaria.

CONCLUSIONES

De lo expuesto, podemos concluir en que el préstamo es el fenómeno más importante en el contacto de lenguas. El aymara usa muchos préstamos sobre todo del castellano. Dichos préstamos, en muchos casos, son innecesarios o son préstamos inconscientes, ya que existen términos propios en la lengua original. Este factor, indudablemente, afecta al desarrollo de la lengua, empobreciendo y enterrando su riqueza léxica. Los préstamos conscientes son válidos en aquellas situaciones de necesidad, como la explicación de términos técnicos y/o científicos no existentes en aymara.

Insistimos en que no estamos de acuerdo en el uso indiscriminado de préstamos innecesarios y exagerados, por cuanto el aymara es una lengua que ha superado diversos obstáculos a lo largo de su historia. En el pasado se han producido alfabetos en base al uso de diversas signografías, desorientando y distorsionando una aplicación adecuada de términos o conceptos. Felizmente, el problema de la escritura y del alfabeto se ha superado. Al presente se proyecta hacia su desarrollo, producción, divulgación de conocimientos, etc.

Los principales promotores para encausar este gran objetivo somos los aymaras. Ha terminado la época en que simples aficionados o denominados "aymarólogos" se han dado a la tarea de producir, escribir y decir afirmaciones fantasiosas sobre los aymaras y su lengua.

Los que no pertenecen a la cultura aymara o aquellos "desculturizados y que se consideran "sabios" asumen una serie de hipótesis faltando a la realidad del aymara. Por ello, la preservación, el fomento y el encauce hacia el desarrollo de la lengua, está en manos de los propios aymaras y en los profesionales comprometidos con esta causa común.

Hemos superado una etapa muy importante. La de la guerra o conflicto de alfabetos, de la escritura. Ya no es posible retroceder a semejante situación, cuando lo que se requiere y se busca es la producción, difusión y divulgación de materiales escritos sobre diversos aspectos de la lengua. Ha llegado la hora de acabar con especulaciones fantasiosas; para ello, los propios aymaras, identificados con nuestra cultura y lengua, debemos asumir la tarea de escribir sobre nuestra propia realidad, sobre nuestras necesidades lingüísticas y culturales, representando e interpretando el sentimiento y la propia vida. Solo así será posible reconstruir nuestra historia.

ONOMATOPEYAS AYMARAS

FILOMENA MIRANDA CASAS
Archivo Lingüístico
Universidad Mayor de San Andrés
La Paz - Bolivia

ONOMATOPEYAS AYMARAS

El aymara es un idioma dinámico, poseedor de una riqueza lingüística-cultural milenaria que hasta hoy se transmite oralmente de generación en generación, constituyendo una pauta importante para su desarrollo y normalización.

Pese a ello, no hay que perder de vista que ésta se encuentra en una situación diglósica frente al castellano (lengua funcional), que se usa como vehículo de comunicación en la educación, administración, política etc. En cambio el aymara sólo se usa en la casa, en la comunidad y entre amigos. En los últimos años existe un movimiento generado por los mismos aymaras e instituciones identificadas con la reivindicación y el desarrollo de las culturas y lenguas originarias de nuestro medio.

En el transcurso de los quinientos años de la invasión española, el aymara ha perdido mucho terreno lexical y recurre constantemente al préstamo del castellano, que paulatinamente ha deformado su conceptualización (la relación hombre-naturaleza) y otros, ocasionando el empobrecimiento lexical, hecho que se da desde la colonia hasta nuestros días.

La lengua es un producto social mediante la cual se expresa la realidad socio-cultural-cosmogónica de una nación. La participación de sus hablantes es muy importante en la creación, incorporación, aceptación de términos y conceptualizaciones, las mismas que se dan a partir de las necesidades del medio ambiente donde se mueven. Es decir; la lengua es la abstracción del medio ambiente donde vive el hombre.

El aymara, con la influencia del castellano, ha ido introduciendo nuevos sentidos; las palabras cambiaron de contenido y forma, cayendo de esta manera en desuso.

En lo que se refiere a los topónimos de origen onomatopéyico (imitación de los ruidos o de las voces de animales), se presentan casos como la palabra Liqiliqini, 'lugar con bastante perdiz' comunidad de la provincia Ingavi, nombre que se cambió por el de Villa Nueva Esperanza, produciéndose aquí claramente una pérdida lexical. Por otro lado, existen casos de pérdida a nivel fonológico:

- El término Qhunqhu Liqiliqi, pasa a Qhonqho Likiliki, comunidad del Cantón Jesús de Machaca, provincia Ingavi.
- Quruquru pasa a Coro Coro, cantón de la provincia Pacajes.
- Qhurqhi pasa a Corque, cantón de la provincia Saucuri del departamento de Oruro.
- K'uli K'uli, topónimo, pasa a Kulli Kulli, comunidad que se encuentra en la provincia Aro-ma.

Con estos ejemplos evidenciamos que los mismos aymara-hablantes, consciente o inconscientemente, preferimos usar el término aymara castellanizado o en su defecto sustituimos la palabra aymara por otra palabra del español.

En el siguiente trabajo nos ocuparemos de describir y analizar las onomatopeyas aymaras. Para tal propósito definiremos algunos conceptos al respecto.

La onomatopeya, como unidad léxica producida por la imitación de un ruido natural (Diccionario de Lingüística de Jean Dubois), es una forma lingüística que imita un determinado sonido de la naturaleza (Wolgan Kayser, Interpretación y Análisis de la Obra Literaria, Madril 1961, p. 135)

Según Stephan Ullmann, la onomatopeya es una unidad lingüística que tiene una relación armónica entre el sonido y el sentido (Semántica, 1976). Por lo mismo hablaremos en este caso de motivación fonológica. Tomemos en cuenta estas definiciones como referencia para nuestro trabajo.

Un hablante tiene la capacidad innata de crear e interpretar una cantidad indefinida de mensajes, sin que para ello haya necesitado oírlos una vez; simplemente le basta conocer un cierto número de unidades primarias y un número razonable de reglas de juego. Esta capacidad característica se llama productividad lingüística.

Las onomatopeyas aymaras son muy productivas y tienen origen diverso. Según su origen sugerimos una clasificación preliminar en tres grupos:

I. VOCES O RUIDOS PRODUCIDOS POR EL HOMBRE O ANIMAL.

II VOCES O RUIDOS DE ANIMALES (MAMIFEROS, OVIPAROS, INSECTOS)

III RUIDOS PROVENIENTES DE OBJETOS O FENOMENOS DE LA NATURALEZA.

Estas voces o ruidos son reproducidos como onomatopeyas por los aymaras a partir de los sonidos existentes en el sistema fonológico de la lengua aymara para integrarse en la formación lexical y las categorías sintácticas (VER CUADROS I, II, III).

En la visión de Ullmann (1976, pg.95), la onomatopeya tiene, desde un punto de vista semántico, carácter primario y secundario.

FORMA PRIMARIA DE LA ONOMATOPEYA

La forma primaria de la onomatopeya es la imitación de la voz o ruido mediante ciertos sonidos. El sonido es “un eco del sentido”; el referente mismo es una experiencia acústica que es más o menos rigurosamente imitada por la estructura fonética de la palabra, dando lugar al origen de la onomatopeya en diferentes voces.

Ejemplos:

Imitación del ladrido del perro:

wajawaja = hablador

wajaña = ladrar.

El gemido de la llama:

jiniña = gemir

Voces de aves antes de levantar vuelo y ascender a tierra.

liqiliqi = gaviota

maqamaqa = grulla

tikitiki = gaviota

FORMA SECUNDARA DE LA ONOMATOPEYA

En su forma secundaria, las onomatopeyas se refieren al elemento que interviene en la producción del sonido o ruido, evocando una impresión. Por ejemplo, las onomatopeyas pueden evocar:

- Impresión líquida; es decir, en su producción está presente el elemento agua:

ch'aka = gotera.

phullulliña = zambullir.

phurmuraña = rebalsar el agua.

- Golpe de un objeto duro y consistente:

jawq'aña = golpear con palo.

liq'iña = golpear con piedra.

q'ixuntaña = golpear con látigo.

- Sugerión de luz natural:

sixtaña	=	hacer fuego
lliphiqiña	=	sugerión de luz antes del rayo.
llijlijtaña	=	resplandecer del rayo.

- Ruido producido antes de la caída del rayo:

Ruxuruxuni	=	topónimo, nombre de una comunidad de Achacachi, provincia Omasuyos del departamento de La Paz.
Q'ixuq'ixu	=	rayo.

- Por efecto del viento:

Laphapiña	=	flamear.
-----------	---	----------

- Ruidos producidos por aleteo de insectos:

Sixiriri	=	libélula
ch'iqich'iqi	=	escarabajo
chhichhillanka	=	mosca.

Otro aspecto de la semántica expuesto por Bierwich y apuntado por Ullman 1976, dice que el análisis del significado de un elemento léxico se define a base de componentes semánticos como resultado del análisis de los significados léxicos.

Se podría ilustrar los postulados de significado (o reglas semánticas), introducidos por Carnap (1956) y apuntados por John Lyons (1975), de la siguiente manera:

- ch'uxu [tos]	—>	[+humano]
- qhurqhu [ronquido]	—>	[+ animado]
- liqiliqi [gaviota]	—>	[-humano]
- ch'aqa [gota]	—>	[-inanimado]
- lljiña (Brillar)	—>	(+ animado)
- k'ajaña (brillar)	—>	(+ animado)

En la noción de Bloomfield apuntada por Ullmann (1976), las onomatopeyas tienen ciertos elementos -el sistema de morfemas formadores de raíces iniciales y finales de significación vaga- con los que está asociada la connotación intensa y simbólica.

Así en la lengua aymara observamos la:

A) Reduplicación de morfemas:

wä wä	=	wawa	=	guagua
qhur qhur	=	qhurqhu	=	ronquido
chhiw chhiw	=	chhiwchhi	=	pollito

B) Reduplicación de lexemas o palabras

Ejemplos:

liqliq	=	liqiliqi	=	gaviota
maqmaq	=	maqamaqa	=	grulla
ch'iqch'iq	=	ch'iqich'iqi	=	escarabajo
taqtaq	=	taqataqa	=	omoplato
chhullchhull	=	chhulluchhullu	=	sonajera
q'ixq'ix	=	q'ixuq'ixu	=	rayo
lljllj	=	lljilliji	=	luz que se desprende antes de la granizada.

Las onomatopeyas aymaras se incorporan fácilmente al sistema nominal (donde la raíz nominal toma sufijos nominales de Primera y Segunda clase).

Del mismo modo, en el sistema verbal (donde la raíz verbal toma tanto los sufijos derivacionales verbales de Primera y Segunda clase como los sufijos flexionales).

Ejemplos. Los sufijos posesivos (nominales de Primera clase)

jisk'a ruxt'a. <u>ja</u> .wa	es mi charango
jisk'a ruxt'a. <u>ma</u> .wa	es tu charango
jisk'a ruxt'a. <u>pa</u> .wa	es su charango (de el o ella)
jisk'a ruxt'a. <u>sa</u> .wa	es nuestro charango

Los sufijos complemento relacionales (nominales de Primera clase)

Ejemplos:

Ruxuruxuni. <u>ru</u> .wa sarta	'fui a Roxoroxoni (comunidad)'
Chhiwchhi. <u>taki</u> .wa tunqu alanta,	'compré maíz para los pollos'
Liqliqini <u>na</u> qamta	'vivo en Leqelegeqi'

Taqataqata tiptirixa ruxt'a lurt'asitayna 'el tiptiri (ave zancuda) se había hecho charango de omoplato'

Los sufijos verbales de Segunda clase.

uqi. <u>si</u> .ña	=	reñirse
tuqi. <u>nuqa</u> .ña	=	llamar la atención
tuqi. <u>nta.si</u> .ña	=	faltar el respeto

Con los sufijos flexionales, marcadores de tiempo, modo y persona. El paradigma verbal tiene nueve personas.

1-2	Nayaxa jumaru tuq. <u>sma</u>	'yo te riño'
2-1	Jumaxa nayaru tuq. <u>ista</u>	'tú me riñes'
1-3	Nayaxa juparu tuq. <u>ta</u>	'yo le riño (a el o ella)'
3-1	Jupaxa nayaru tuq. <u>itu</u>	'el o ella me riñe'
4-3	Jiwasaxa juparu tuq. <u>tan</u>	'nosotros (a el o ella) le reñimos'
2-3	Jumaxa juparu tuq. <u>ta</u>	'tú (a el o ella) le riñes'
3-2	Jupaxa jumaru tuq. <u>tam</u>	('el o ella) a ti te riñe'
3-3	Jupaxa juparu tuq. <u>i</u>	('el o ella) le riñe (a el o ella)'

Con este pequeño estudio de la motivación fonológica, evidenciamos que el aymara es productor de onomatopeyas que fácilmente se incorporan en el sistema nominal y verbal, dando origen a la formación lexical y categoría sintáctica. Por lo mismo, es importante el rescate, descripción y análisis amplios que nos ayudarán a establecer en parte el origen (proto-aymara) y la evolución de nuestra lengua.

Por otro lado, el estudio de las onomatopeyas nos dará muchas luces sobre la acuñación lexical.

Por ejemplo, formas como: ch'aqa, 'gotera' también se pueden entender con el significado de coma, por la forma que tiene la gota de agua al caer y se asemeja a una coma. Ampliamos algunas palabras referidas a objetos concretos, tenemos:

Chhukuchhuku	=	tren.
Punku chilinkiri	=	timbre.
ist'añ chilinkiri	=	teléfono.

t'acaqiyaña	=	máquina de escribir, teclado.
liqt'aña	=	tocar la puerta.

En este último caso, la palabra viene de liq'iña (golpear con piedra). El uso de esta palabra puede extenderse al significado referido tanto en la zona rural (donde se puede tocar la puerta con una piedrita), como en la urbana.

En síntesis, el rescate del léxico y acuñación lexical a partir de las onomatopeyas coadyuvará en parte a la normalización y estandarización del idioma aymara.

BIBLIOGRAFIA

- Jean Dubois Diccionario de Lingüística, Madrid 1979
- Oswald Ducrot Tzvetan Todorov Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje, Siglo XXI, 1987
- Diccionario Aymara - Castellano, Castellano - Aymara
Instituto de Idiomas Padres de Maryknoll, Co-autores Sr. Daniel Cotari, Sr. Jaime Mejia, Sr. Victor Carrasco, Cochabamba, Universo 1978.
- Manuel De Lucca Diccionario Práctico Aymara-Castellano, Castellano - Aymara. Ed. Amigos del Libro 1987, La Paz - Cochabamba - Bolivia.
- M.J. Hardmann, Juana Vasquez y Juan de Dios Yapita Compendio de Estructura Fonológica y Gramatical del Idioma Aymara, Ilca 1983
- Stephen Ullmann Semántica. Segunda Edición 1976, Musigraf Arabi S.A. Traducción por Juan Martín Ruiz - Werner
- Wolgan Kayser Análisis e Interpretación de la Obra Literaria. Madrid 1961.
- Manuel Seco Análisis Esencial del Español. Madrid 1983
- John Lyons Nuevos Horizontes de la Lingüística. Alianza Universidad 1975.

NOTIVACION FONOLÓGICA

1. VOCES O RUIDOS PRODUCIDOS POR EL HUMANO

RUIDO NATURAL	HUMANO/ANIMAL QUE ORIGINA VOCES O RUIDOS	REPRODUCCION HUMANA COMO ONDATORIO	CATEGORIA SINACTICA	PROCEDECIA RECOPILADO EN:	GLOSAS CASTELLANAS
-jik' jik' jik'...	jaqi, uyu	jik' i jik' u jik' i jik' u	jik' i (nombre) jik' u jik' i (verbo) jik' u	Rchakachi, prov. Onasuyos Prov. Pacajes Rchakachi, prov. Onasuyos Prov. Pacajes	hipo hipar
-qur qur, qur qur...	jaqi, uyu	qurqur qurqur qurqur qurqur	qurqur (nombre) qurqur (topónimo) qurqur (verbo) qurqur (verbo)	Rchakachi, prov. Onasuyos Departamento de Uru. Rchakachi, prov. Onasuyos. Provincia Isona	ronquido nombre de un catón de Uru. roncar
-uak, uak...	jaqi	uak uak	uak (verbo) uak (nombre)	Rchakachi, prov. Onasuyos	gritar, chillar. guagua, niño/a, bebé.
-q'ut, q'ut...	jaqi	q'ut q'ut q'ut q'ut	q'ut (nombre) q'ut (nombre) q'ut (verbo) q'ut (verbo)	Prov. Pacajes Rchakachi, prov. Onasuyos Prov. Pacajes Rchakachi, prov. Onasuyos	resoplo, sorbo sorber (sucesión de tragos cortos)
-juch... juch...	jaqi, uyu	juch juch	juch (verbo)	Rchakachi, prov. Onasuyos	sorber, beber aspirando.
-ar ar...	jaqi, uyu	ar ar	ar (nombre)	Rchakachi, prov. Onasuyos	fiema, mucosidad./Estor del que está muriendo.
-chux chux...	jaqi, uyu	chux chux	chux (nombre) chux (verbo)	Rchakachi, prov. Onasuyos	orina Bacin, bacinilla./ Orinar.
-ch'ek ch'ek...	jaqi	ch'ek ch'ek	ch'ek (nombre) ch'ek (verbo)	Rchakachi, prov. Onasuyos	golpear con puño cerrado.
-t'ur'ur...	jaqi, uyu	t'ur t'ur	t'ur (verbo)	Rchakachi, provincia Onasuyos	triturar con los dientes
-ch'ux, ch'ux...	jaqi	ch'ux ch'ux	ch'ux (nombre) ch'ux (verbo)	Rchakachi, provincia Onasuyos. Rchakachi, provincia Onasuyos.	tos. tosar.
-chuj chuj...	jaqi	chuj chuj	chuj (verbo)	Rchakachi, prov. Onasuyos	nasar.

II. VOCES O RUIDOS PRODUCIDOS POR ANIMALES

FORMA DE LA PALABRA (SÍMBOLO)	ORIGEN DE LA PALABRA (O EL RUIDO)	REPRODUCCIÓN FONÉTICA (CÓDIGO FONÉTICO)	FORMACIÓN LINGÜÍSTICA CATEGORÍA SINTÁCTICA	PROCEDENCIA RECORDADO EN:	NOTA CASTELLANA
qanchi, qanchi...	qanchi (corno, burro)	qanchi qanchi	qanchi (nombre) qanchi (verbo)	Jesús de Machaca, prov. Ingavi	Rano, burro, sobrenombre rebanar
uax uax, uax uax...	thuchhi (chancha, cerdo)	uax uax	uax (nombre) uax (hacer bulla)	Jesús de Machaca, prov. Ingavi Jesús de Machaca, prov. Ingavi	bulle hacer bulla
ji ji, ji ji...	qaru (llama)	ji ji ji	ji (nombre) ji (verbo) ji (verbo)	Jesús de Machaca, prov. Ingavi Achakachi, prov. Dnasuyos Jesús de Machaca, prov. Ingavi Achakachi, prov. Dnasuyos	gemitido = =
q'uli q'uli...	qaru (llama)	q'uli q'uli	q'uli (nombre) q'uli (verbo)	Jesús de Machaca, p. Ingavi	gemitido, resoplo (cuando está enojado) =
uaj uaj, uaj uaj...	uax (cerro)	uaj uaj uaj	uaj (nombre) uaj (verbo) uaj (verbo)	Jesús de Machaca, prov. Ingavi Achakachi, prov. Dnasuyos Prov. Murillo Prov. Jesús de Machaca	hablador = =
uax uaj, uax uaj...	qaru (cerro)	uax uax	uax (verbo)	Jesús de Machaca, prov. Ingavi	maullar
q'uli q'uli...	qaru (cerro)	q'uli q'uli	q'uli (nombre, adj.) q'uli (verbo)	Achakachi, prov. Dnasuyos Siliy Playa, P. D. Saavedra	zorro, sucio, flojo (aparece patronal) Ser mentiroso/a
k'uli k'uli, k'uli k'uli...	uax (vicuña)	k'uli k'uli	k'uli (verbo)	prov. Pacajes	Dícese de la voz que emite la vicuña
p'utugun p'utugun...	k'uli (cabo)	p'utugun p'utugun	p'utugun (verbo)	Achakachi, prov. Dnasuyos	galopar
thax, thax...	qaru, uaj, uaj llama, oveja, conejo	thax thax	thax (nombre) thax (verbo)	Achakachi, prov. Dnasuyos	estiercol de llama, oveja. Defecar de la llama, oveja.

III. RUIDOS PROVENIENTES DE OBJETO O FENÓMENO DE LA NATURALEZA	OBJETOS O FENÓMENOS DE LA NATURALEZA QUE CHUSA EL RUIDO.	REPRODUCCION HUMANA CON ONOMATOPEYA.	FORMACION LEXICAL Y CATEGORIA SINACTICA.	PROCEDENCIA, RECOPIADO EN:	GLISA CASTELLANA.
-jaq' jaq'...	lano (palo)	jaq'a jaq'a	jaq'a (nombre) jaq'a (verbo)	Rchakachi, prov. Onasuyos	golpear con palo.
-liq' liq'...	qala (piedra)	liq'i liq'i	liq'i (nombre) liq'i (verbo)	Rchakachi, prov. Onasuyos	golpear con piedra.
-q'ix, q'ix...	Chikoti (látigo)	q'ixuntalla chikoti (látigo)	q'ixuntalla (verbo)	Rchakachi, prov. Onasuyos	golpear con látigo
-siq', siq'...	Chikoti (látigo)	siq'untalla	siq'untalla (verbo)	Cabrera, Opto. de Bruno.	golpear con látigo
-taq'...	ch'aka (hueso)	taq'...	taq'...	Provincia Pacajes	Onoplat.
-pu... pu...	pututu (trompeta de cuerno)	pututu	pututu (nombre)	Rchakachi, prov. Onasuyos	Trompeta de cuerno
-ru... ru...	rukt'a (instrumento de viento)	rukt'a	rukt'a (verbo)	Provincia Pacajes	Ejecutar instrum. de cuerdas
-chukuchuk...	chukuchuku (tren en movimiento)	chukuchuku	chukuchuku (nombre)	Rchakachi, prov. Onasuyos.	tren.
-chulluchull...	chulluchullu (sonajera)	chulluchullu	chulluchullu (nombre)	Rchakachi, prov. Onasuyos.	correr.
-susuk...	Sif. wakulla (jarra de barro)	susu	susu (nombre)	Rchakachi, prov. Onasuyos	sonajera.
-t'alaq' t'alaq'...	wich'un zapato (zapato con leco)	t'alaq'...	t'alaq' (verbo)	Rchakachi, provincia Onasuyos	ruido.
-t'alk' t'alk'...	Sif. : niq'i (barro)	t'alk'...	t'alk' (verbo)	Rchakachi, provincia Onasuyos	sonar los zapatos con tacones al caminar
-ch'eq' ch'eq'...	una (agua)	ch'eq'...	ch'eq' (nombre) ch'eq' (verbo)	Rchakachi, provincia Onasuyos	Lanzar o pegar una cosa
-phull phull...	una (agua)	phull...	phull (verbo)	Rchakachi, provincia Onasuyos.	gullinosa, como barro, masa
-phur phur...	una (agua)	phur...	phur (verbo)	Rchakachi, provincia Onasuyos.	harina, a alguien o a algo.
-ru... ru...	illa (rayo)	ru...	ru... (verbo)	Prov. Pacajes.	opla, piedra.
-q'ix'ix, q'ix'ix...	q'ix'ix (rayo)	q'ix'ix...	q'ix'ix (verbo)	Rchakachi, prov. Onasuyos.	oplar.
■ Sif. sañeni 'por ejemplo'				Rchakachi, prov. Onasuyos.	Sumergirse en el agua.
				Rchakachi, prov. Onasuyos.	rebalsar el agua.
				Rchakachi, prov. Onasuyos.	torno, buroar.
				Rchakachi, prov. Onasuyos	topónimo, nombre de una de Rchakachi.
				Rchakachi, prov. Onasuyos	rayo

IV SUBESTION VISUAL	FENOMENO DE NATURALEZA QUE CRUSA LA SUBESTION VISUAL	REPRODUCCION HUMANA CORD ORGANOPEYA	FORMACION LEXICAL Y CATEGORIA SINACTICA	PROCEDENCIA RECOPILADO EN:	GLOSAS CASTELLANA.
-lliph lliph...-	chajchintatataki Centos de caer lo granizado.	lliphllipha	lliphllipha (verbo)	:chakachi, prov. Onasuyos	:brillar (sugestión de luz antes de lo granizado)
-llijllij, llijllij...-	llila (rayo)	llijllila	llijllila (verbo)	:chakachi, prov. Onasuyos.	:brillar.
-k'ej, k'ej...-	SR: uwasura (estrella)	k'ej	llijllitaja k'aja (nombre) k'ajaja (verbo)	:chakachi, prov. Onasuyos.	:resplandecer del rayo. brillo. brillar, alumbra.

SEMINARIO 3
SOCIOLOGIA RURAL

CAMBIO SOCIAL EN LA COMUNIDAD DE FE LOS TESTIGOS DE JEHOVA

René Guery Chuquimia

INTRODUCCION.

Dentro la realidad de nuestro país se suceden una serie de fenómenos tanto sociales, culturales, religiosos, fundamentalistas y otros.

De estos fenómenos, el religioso, con la presencia de las "comunidades de fe" ¹ o "sectas" ² (así llamadas por la iglesia católica), será el tema tratado dentro de este trabajo.

Ahora bien, la presencia de dichas "comunidades de fe" en nuestro país, en especial en la ciudad de La Paz levanta muchas polémicas que deben ser tratadas mediante la antropología.

En este sentido, el tema que crea polémica en un orden antropológico sería el referido al de la "aculturación" (o cambio social a través de un dinamismo que se halla en nosotros) porque las personas al ingresar a estos centros religiosos cambian su modo de pensar, es decir que la creencia en su religión estructura la forma de organizar su vida como también la de comportarse con la sociedad, estableciendo así una forma diferente de vivir y de concebir su relación con la sociedad. De esto surge la función que cree que debe cumplir con la sociedad.

De esta manera se produce un cambio que no es sólo de asimilación sino un cambio absoluto. No se puede generalizar diciendo que el cambio que se da es permanente porque el individuo se rige a través de su dinamismo en el que puede tomar de acuerdo a las circunstancias una u otra postura; es decir, es muy difícil ver el futuro del pensamiento del individuo que ingresa a estos centros religiosos.

Como se podrá ver, este cambio cultural origina una ruptura en la "identidad cultural"³, emergiendo a su vez una ruptura en el ámbito pluricultural de nuestro país, como también familiar y de grupo social.

Estos grupos religiosos muestran fanatismo en cuanto a los principios bíblicos, pero también en algunos casos modificaciones del dogma, tanto en la interpretación como en la divulgación. La idea central con la que vienen es la de la "salvación" para los hombres que habitan la tierra; esta idea actúa en forma psicológica en los individuos y se refiere a una liberación de los atentados sociales que se producen en la sociedad, de la injusticia de los gobiernos, etc.

Por esto, estas "comunidades de fe" se denominan también "ciudades de refugio", ya que tienen sus propios principios regidos por un gobierno divino.

A esto habría que añadir que la mayoría de estos grupos religiosos son de corte ideológico, aunque hay algunos como la Iglesia Adventista del Séptimo Día que ejecutan obras de tipo humanitario que van en beneficio de sus miembros con la construcción de escuelas, universidades, y otros.

FORMULACION DEL PROBLEMA

El origen de estas "comunidades de fe" se centra en las jerarquías de empresas o poder organizado de Norteamérica⁴; esto explica las cuantiosas sumas de dinero invertido en la construcción de sus centros de culto, tal el caso de los Mormones, testigos de Jehová, Adventismo, y otros, así como la publicación de sus diferentes revistas, folletos, libros bíblicos, etc.

Podría decirse que las "comunidades de fe" vienen con dos ideas: la una que esta más que todo en sus principios bíblicos, y la otra que es mucho más profunda, en relación a una propagación de la política exterior norteamericana, como señala Juliana Strobele-Gregor: "No se puede pasar por alto la relación existente entre la misión protestante procedente de los Estados Unidos y la política exterior norteamericana" ⁵

Cabe añadir que la mayoría de estas religiones provienen de Norteamérica. Ahora bien, esta idea estaría inmersa en la llamada política de "Buena Vecindad" con lo que justificarían su presencia (claro que esto no es absoluto). Sin embargo, esta idea del imperialismo rompe con lo que es la historia misma que lleva consigo cada individuo, inculcándole una nueva vision del mundo, y por ende una reinterpretación de nuestra historia, sacándole todo lo que cree que no es positivo para vivir. Como se puede ver, esto es realmente un crimen a el proceso histórico que tuvo nuestro país en el mundo andino y en el oriente. Además de que esta nueva doctrina que se introduce al individuo es llamada "fundamental" ⁶

En su inicio, estas comunidades de fe actuaron entre la gente necesitada y marginal convirtiéndola en actor activo de su religión; esto mediante campañas de tipo propagandista. Al margen de esto, existen otros factores que intervienen para que el sujeto estructure su nueva forma de vivir, sus relaciones sociales y la función que deben cumplir. Esto será analizado más adelante. Al mismo tiempo, mostraremos bajo qué circunstancias se produce el reclutamiento en sí.

Como ya dijimos las "comunidades de fe" se dirigen sobre todo a la gente pobre, pero también a gente de todas las esferas sociales; de esta manera, se unen diferentes pensamientos convirtiéndose en uno solo.

Hoy en día, si salimos por las noches, se puede observar a personas que se encuentran paradas en las esquinas, como también en las diferentes plazas de nuestra urbe, divulgando su visión religiosa. También se puede advertir al observar estos hechos que hay personas que hablan aymara o quechua, aspecto que llama la atención al ver a nuestro propio pueblo, que tiene una cosmovisión andina, transformado, más aún, rechazando nuestras tradiciones culturales y siendo la burla de personas que se encuentran a su alrededor como espectadores.

Ya desde el ingreso de estas personas a los centros religiosos, se inicia el problema, ya que se les inculca una nueva estructura organizativa de sus vidas tanto en relaciones de parentesco, en cuanto a familia, vecino, agrupaciones sociales, como también conceptos nuevos acerca del matrimonio, trabajo, comunidad; esto será visto en una de las partes más importantes que comprende este trabajo. De esta manera surgen nuevos estatus y funciones, como por ejemplo: ser ministros de su fé (status) y promover la "salvación" (función).

Otro problema que emerge de estos hechos se encuentra en que no todos los miembros de la familia pertenecen al grupo religioso, dándose diferentes casos; por ejemplo, cuando el padre o la madre son miembros, esto seguramente no crea muchos conflictos familiares ya que estos son cabeza de familia; sin embargo, en otros casos el hijo o el hermano son miembros del grupo, lo cual provoca diferentes conflictos⁷. Con esto se llegan a juntar dos tipos de estructuras mentales que se hallan muchas veces en oposición, algunas se adaptan entre sí. Esto también se verá más adelante.

Para terminar esta primera parte de aproximación a la temática del trabajo, voy a citar una de las razones por las cuales justificaría el trabajo que estoy realizando como también el porqué he escogido la congregación de los testigos de Jehová para tratarlo en forma global. Un día domingo por la mañana, un testigo golpeó la puerta de mi casa; al abrir, comenzamos una plática, luego de un instante cuando le preguntaba al testigo, el decía: "yo antes participaba en las fiestas del barrio, bailaba en el Gran Poder,...pero descubrí que eso no era necesario para poder vivir en paz con Jehová Dios... así que vi que no era importante". Aquí se puede ver claramente el cambio que se suscita en el individuo.

HISTORIA DE LOS TESTIGOS DE JEHOVA⁸

"Oficialmente conocida como "Watch Tower Bible and Tract Society" (Sociedad Bíblica y Tratados de la Torre de Vigía), la organización de los Testigos de Jehová es el trabajo de toda la vida de Charles T. Russell..., adolescente aún y sin ninguna educación teológica formal, Russell organizó una clase de Biblia cuyos miembros terminaron haciéndolo 'pastor'"

"En 1879 fundó la revista Atalaya de Sion, en la cual fue publicando su propia y exclusiva interpretación de la Biblia. En 1886 publicó... La Aurora del Milenio..."

“Al morir en el año de 1916... José F. Rutherford se convirtió en el segundo presidente...(al morir)...se hizo cargo Nathan H. Knorr”.

“Al morir Knorr en 1977, Frederick W. Franz se convirtió en el nuevo presidente (actualmente él es el presidente)”.

PRINCIPIOS

Su fuente de autoridad es la Biblia, como también la Sociedad Atalaya.

“Los miembros de la Sociedad son celosos y sinceros, y afirman que aceptan la Biblia como su única autoridad...niega todas las creencias básicas del cristianismo histórico, entre ellas la Trinidad, la divinidad de Jesús, su resurrección corpórea, la salvación por gracia a través de la fe y el castigo eterno para los pecadores”.

LOS TESTIGOS DE JEHOVA Y SU MECANISMO DE RECLUTAMIENTO

El reclutamiento, que es llamada campaña proselitista, consta de siete pasos que a continuación describo:

PLAN DE LOS SIETE PASOS ⁹

- 1. El primer paso consiste en la iniciación de la campaña proselitista de reclutamiento, en la cual el testigo ya bautizado va de puerta en puerta los días domingo, (aquí se puede apreciar que la mayoría de las personas no los reciben ni abren la puerta). Luego de tener contacto con el habitante de la vivienda, empiezan a hacer comentarios de la Biblia, se presentan como testigos mostrando un folleto donde se encuentran resumidos sus principios.**

La primera idea que presentan es algo desesperada, como mencionan las personas a las que visitan; esta idea es la de “salvación” con la llegada del fin de la humanidad (esta idea actuaría muy rápidamente en gente que se encuentra con crisis de identidad). Ellos se imponen argumentando que sino creen en su religión, no serán salvados (por esta razón dije que su doctrina es “fundamental”). Si es que la persona lo acepta en esta primera instancia, el testigo coloca en las manos del individuo los libros de su religión para luego incitarle a que los compre ¹⁰

- 2. El tercer paso consiste en hacer que la persona permita celebrar un estudio semanal en su casa. En éste se pone gran énfasis en un estudio particular de cada tema. Este paso tiene tanto el objetivo de mostrar un panorama general de su pensamiento como responder a las dudas que tenga la persona que está próxima a ser testigo.**

Este paso es un poco largo. Se lo realiza con la finalidad de que la persona aprenda a repetir de memoria ciertos versículos una y otra vez como un “perico” (podría decirse

**DATOS ESTADISTICOS SOBRE LA PRESENCIA
DE LOS TESTIGOS DE JEHOVA EN NUESTRO PAIS**

AÑO (1) Publicadores	1949 37	1953 95	1957 191	1960 407	1970 964	1975 2.020
AÑO (2)	POBLACION ESTIMADA	No. MAXIMO DE PUBLICA- DORES	% DE PUBLI EN REL. A LA POBLAC.	NUMERO DE CONGREGA- CIONES	HORAS EST. BIBLI- COS	ASISTENCIA A LA CONVENCION
1986	6.500.000	4928	1314	86	1.490.388	21.674
1991	7.000.000	8310	842	112	2.548.289	33.549
1992	6.344.396	8868				

(1) Wilton, M. ob. cit.

(2) Atalaya, Enero 1992

que es algo aburrido pero esencial para los testigos); por esta razón vemos que los testigos tienen gran dominio para manejar las citas bíblicas. En este caso el individuo choca con su inconciente para poder comenzar una etapa de cambio de modo de pensar.

4. El siguiente paso consiste en el estudio de los libros por áreas en base a lecturas de citas colectivas, es decir, al relacionamiento entre citas de diferentes partes de la Biblia. Estas áreas comprenden temas como el matrimonio, la relación con el prójimo, y otros. Con esto, el futuro testigo adquiere dominio para relacionar citas, para mostrar las diferentes connotaciones que puede presentar una cita central o denotativa.
5. El quinto paso consiste en guiar a las personas a los estudios en los llamados "Salones del reino" (lugar muy cómodo y algo lujoso). Este local también es concebido como una "ciudad de refugio", o sea una protección contra atentados de la sociedad, contra lo que no es principio del culto. Estos estudios se realizan los días martes y jueves a las 19:00 - 20:00 y los domingos de horas 16:00 a 18:00, y en las mismas se dan conferencias y estudios de los Atalayas. Durante este paso se puede ver que el individuo pasa de una asimilación a un cambio absoluto en su consciente e inconciente, cambio que sin embargo no es necesariamente permanente.
6. El sexto paso consiste en hacer que las personas asistan a cursos de preparación para ganar nuevos adeptos, reclutando casa por casa para que formen parte de su congregación. Este constituye un requisito indispensable para el bautismo ya que el testigo se hace por obras. También tiene el objetivo de consolidar su dominio en el manejo bíblico.
7. El último paso es el "bautismo", considerado como un acto de "ordenación del servicio", o de ser un "ministro del evangelio". Consiste en sumergirse en una piscina o un lago, dependiendo donde se encuentra el testigo en el momento del bautizo. El acto es considerado un nuevo nacimiento a la vida, es decir, en este momento el individuo borra todo lo negativo que haya tenido en su vida antes de ser testigo. Al salir ya se encuentra limpio. Para poder ejecutar esta acción, el testigo necesariamente tiene que estar conciente de lo que va a hacer, pues es una acción que se comete para toda su vida.

Como se habrá notado, estos siete pasos se encuentran relacionados uno con otro, de manera unilineal pero no absolutamente, pues dependerá de la realización completa de acuerdo al interés que tenga el individuo. Este amplía o acorta el período de reclutamiento (aunque se podría decir que a la congregación le conviene que el individuo venda lo más rápidamente sus libros).

Otra cosa que se puede sacar en claro de este plan está en el hecho de que el individuo, al pasar de una etapa a otra, choca con su inconciente, es decir, su nuevo pensamiento llega o debe llegar a su inconciente, así que este nuevo orden concebido actuará directamente en su orden de vivencia personal.

En cuanto a las relaciones anteriores a su ordenación, éstas son destruidas; el testigo, al bautizarse, cambia sus antiguas relaciones sociales, conformando otro tipo de relaciones que tienen mayor prioridad; se encierra en la congregación y desde ésta estructura sus nuevas relaciones con la sociedad, tanto en vínculos de parentesco como en la reciprocidad.

El individuo pasa de ser un agente pasivo a uno activo, de un oyente al principio, a un publicador de su fe, de una asimilación a un cambio absoluto. En fin, estos siete pasos constituyen un todo en el que cada parte cumple su función dentro del cambio de la persona, puede ampliar, acortar o facilitar el reclutamiento.

LA VENTA DE LOS LIBROS Y LAS NOMINACIONES DE TESTIGOS

La venta de libros, folletos, revistas Atalayas, Despertad, etc, constituyen un requisito importante para la pertenencia a la congregación y el logro de la "salvación", pues se dice que el testigo está ahí por que realiza obras de divulgación.

Tomando en cuenta la cantidad de horas dedicadas a la venta de los libros, se distribuyen tres nominaciones de testigos, que son:

- 1) Los testigos que se encuentren en una forma conciente y son fieles a la obra se llaman publicadores, primera nominación de testigo que es la de **"precursor"** (pionero). Estos dedican no menos de 100 horas por mes a la obra, se consideran obreros de tiempo completo (como proletarios) que viven de la ganancia de las ventas y una subvención.¹¹
- 2) La segunda nominación es la de los **"buenos testigos"**, que realizan la venta de libros, revistas y otros, visitando a las casas durante 60 horas o más por mes.
- 3) La tercera nominación es de los **"malos testigos"**, que realizan la obra proselitista no menos de 30 horas por mes. El límite del trabajo de la venta y visita a las casas es de 30 horas por mes.

Este tipo de testigo es proclive a la expulsión de la congregación por el no cumplimiento de su trabajo misional; inclusive son llevados al consejo de ancianos, en el cual son drásticamente sancionados por las leyes bíblicas.

Como se habrá notado, la venta de los libros de la congregación es algo esencial. Sin embargo, ésta no satisface la solución de los problemas económicos en que se encuentran las personas adeptas.

Los buenos y malos testigos no reciben subvención alguna, trabajan para que se beneficien las jerarquías dominantes de la congregación, las cuales van publicando constantemente más y más libros.

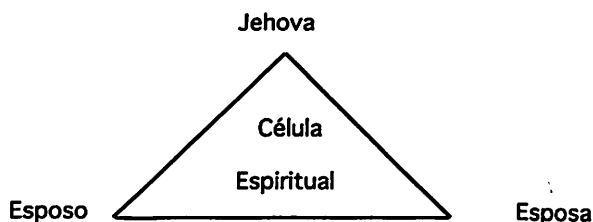
Lo más curioso es que los testigos no reclaman por la subvención, ya que en el culto se les plantea la idea de que el dinero no es algo esencial aunque sí necesario. Por ejemplo, en una de las conferencias, el anciano señaló: "El amor al dinero está relacionado con la mentira...lo que importa es lo espiritual y no lo material". Con esta consigna el testigo adquiere la idea de que el trabajo que realiza con la venta no es por amor al dinero sino más bien a su religión, y de esta manera se siente escogido dentro del plan divino.

El cobro de la venta de los libros es controlado muy estrictamente mediante fichas o tarjetas de pago.

ESTRUCTURA SOCIAL Y RELACIONES DE PARENTESCO INTERNOS MATRIMONIO. SUS PRINCIPIOS Y REGLAS

En una de las reuniones de los domingos, el conferencista empieza hablando sobre el tema: "El matrimonio debe entenderse como una cuerda de tres lazos unidos en una célula espiritual, la cual se forma entre el esposo, la esposa y Jehová". Este lazo es fundamental para su vida matrimonial.

El matrimonio se representaría de la siguiente manera:



El matrimonio por lo general es endogámico (dentro de la misma "comunidad de fe" o entre fieles de dos "comunidades de fe" que forman parte de los Testigos de Jehová). Al casarse con una persona que no es de la congregación, se quita la esencia misma del lazo. Como señala el conferencista, "Quita la energía espiritual del lazo... que solo se encontrará en uno de los miembros y no habrá uniformidad espiritual".

Este matrimonio también es rechazado porque la persona que no es testigo trae elementos sociales y culturales que no coinciden ni son aceptados por los propios testigos, como por ejemplo el alcoholismo, la violencia, la mentira, etc. En el ámbito social y cultural, no son aceptados los prestes, las mesas rituales, etc. Con esto el testigo se forma la idea de que estos fenómenos sociales y culturales no están dentro del plan divino.

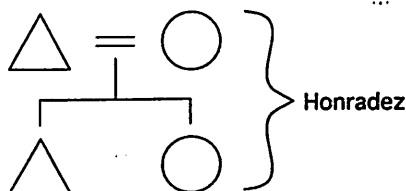
La unidad del matrimonio es tanto espiritual como carnal. En ella cada cónyuge debe amarse

a sí mismo y a su cónyuge; dicho en otras palabras, el padre debe amarse a sí mismo, a su esposa y a Dios. Por su parte, la mujer debe amarse a sí misma y respetar al marido en todo.

Todos los miembros de esta unidad espiritual son considerados al mismo tiempo hermanos (de fe) espirituales; así, el esposo se considera hermano espiritual de su esposa y viceversa, el hijo es considerado herencia espiritual de Jehová, etc.

En cuanto a la residencia, se rigen fielmente a los principios bíblicos en los cuales la residencia es **neolocal**, esto es fuera de la de los padres, constituyendo de esta manera un matrimonio nuclear de tipo ideal (también puede considerarse de tipo burgués). La razón de esto, reitero, es que no se quite al matrimonio la unidad espiritual, constituyendo una nueva familia que debe vivir como tal estructurando su nuevo lazo.

En el gráfico se puede ver cómo es considerada la familia:



La mujer es considerada como un complemento del marido, tal como se manifiesta en la Biblia. El conferencista citado anteriormente lo confirma de la siguiente manera: “La mujer se hizo de una de las costillas del hombre, mientras éste dormía, para no quedar sólo...(más adelante nos dice)...como fue una sola costilla la que saco Jehová, el hombre debe tener una sola mujer” Esta es la razón por la que prohíben el matrimonio polígamo. A esto habría que añadir que algunas de las “comunidades de fe”, como el Mormonismo, aún mantienen el tipo de matrimonio polígamo, aunque el grupo que se encuentra en nuestro país no es ese.

Al ser complemento del hombre, la mujer no trae el dinero a la casa. Como indica el anciano, “el hombre es el que debe proveer el dinero para la casa y no la mujer...(más adelante señala, respecto al poco tiempo que tiene el esposo de estar en casa)... “como el hombre es el que trabaja, no está mucho tiempo con sus hijos, por eso lo poco que esté con su familia debe ser de calidad y no de cantidad, enseñando a su familia la disciplina de la honradez; el padre es la cabeza de familia”

El anciano también habla de las relaciones armoniosas que deben existir “... la mujer es la que debe realizar las labores de casa como planchar, lavar, cocinar, educar a los niños; sin embargo, lo más armonioso de esta relación matrimonial es que el esposo debe ayudar en las labores domésticas para que así haya una completa armonía en sus tratos espirituales ¹²

La esposa tiene que someterse fielmente a las convicciones del esposo, respetándolo y apoyándolo: "...la sumisión es que la esposa debe ser obediente, apoyar las decisiones que tome..."; cuando surgen problemas menores en el matrimonio y el esposo no pueda solucionarlos por falta de capacidad inteligente, la esposa debe solucionarlo, aunque la última palabra la tendrá el esposo.

La esposa no puede trabajar para proveer, pues como señalan los mismos testigos, esto sería una forma de explotación como si fuera una empleada doméstica contratada. La esposa es también considerada secretaria de la familia.

El principio que más se inculca en la familia es el de la honradez, el mismo que se va repitiendo una y otra vez en las charlas y conferencias para que la gente se acostumbre a el y lo divulgue.

Por otra parte, los hijos son considerados herencia de Jehová, y deben recibir una disciplina familiar basada en la honradez.

Al ser considerados herencia de Jehová, deben ser educados y criados según las leyes bíblicas, pues ellos serán los que mantendrán la congregación de generación en generación.

Sobre este tema, el anciano dice "La manera de servir a las personas y a Jehová es considerarse honradamente... los niños absorben como una esponja todo lo que sus padres hacen...si sus padres no son honrados, los hijos tampoco lo serán, si ustedes padres consumen drogas, sus hijos también lo harán". Luego cita una serie de ejemplos que llegan a la conciencia y al inconciente de los testigos que, fieles a su doctrina religiosa, cumplen en el caso de que toda la familia sea miembro de la congregación.

Cuando no todos son miembros, surgen conflictos, como veremos en otro capítulo. Y luego el anciano termina la conferencia diciendo: "Los hijos deben ser obedientes, deben recibir disciplina... a quién le gustaría tener un hijo rebelde o mentiroso, a nadie", y cita el conocido refrán "en boca del mentiroso la verdad se hace dudosa".

El adulterio, la homosexualidad, el lesbianismo, sodomía y acciones de cualquier testigo que no estén acordes con estos principios son los que dan origen al divorcio, el cual es sancionado por las leyes bíblicas y el consejo de ancianos. Estos necesariamente tienen que tener pruebas de que estos actos realmente sucedieron; si no hay pruebas, estos no son sancionados.

Las relaciones sexuales en el matrimonio son controladas y reguladas; se inculca la idea de la procreación de hijos, porque cada niño al nacer representa una gran responsabilidad para los padres, los que deben criarlos y educarlos. Por eso el anciano manifiesta "...es mejor tener uno, dos, o pocos hijos, que tener muchos hijos que vengan a sufrir, pasar hambre...así los hijos que se tengan deben representar calidad, enseñándoseles a conducirse honradamente".

Los elementos componentes de las relaciones sexuales son: fidelidad, honradez, considerarse hermano espiritual y corporal.

Las reglas del matrimonio impiden que el esposo se dedique al alcoholismo, a la violencia hacia la mujer, al abandono del hogar, al adulterio, el incesto¹³, el mundo profano. Por otro lado, la esposa no debe ser infiel, no debe dedicarse a la violencia hacia los niños, etc.

En fin, el matrimonio es considerado como un todo perfecto que se une en un 100%, en el cual el esposo tiene un 50%, y la esposa tiene el otro 50%; en él, el término felicidad y hermandad espiritual es lo que debe abundar. Se constituye así un matrimonio ideal en el que la esposa es la dueña de la casa.

De acuerdo a lo planteado, se puede hacer el siguiente análisis:

El matrimonio en sí es de tipo "ideal" (burgués); si bien es cierto es altamente machista, al menos la mujer ya no es discriminada como lo es en la sociedad en sí, en la cual se vuelve un objeto publicitario para el consumo.

El matrimonio, al considerarse un todo funcional e individual que depende del aporte de cada una de las partes, no está preparado para integrar en su seno elementos de nuestra cultura, los cuales no coinciden con sus principios; sin embargo, algunos de los testigos y ancianos dicen que dentro de nuestras tradiciones pueden haber elementos positivos que sí pueden integrarse.

Con todo, esto es relativo. Si es que estos elementos logran integrarse a la congregación, sería muy difícil que se adapten y formen parte de sus principios; por eso tampoco se aceptan los matrimonios exógamos.

Sin embargo, dentro de las relaciones matrimoniales hay dos costumbres que son aceptadas: primero, en la ceremonia matrimonial la novia se viste de blanco, y luego de este se realiza una recepción con músicaailable, en el cual los invitados manifiestan mucha alegría y también circulan bebidas, las cuales, sin embargo, no abundan. En segundo lugar, pervive la costumbre de la visita de cortesía entre ellos.

Respecto a las relaciones de compadrazgo y de reciprocidad del matrimonio en relación con el grupo, veremos este aspecto en el siguiente punto y en el capítulo de reciprocidad.

Si es que hubieran matrimonios en los cuales se casaran una persona adepta y otra que no lo es, pueden surgir las siguientes connotaciones:

- a) Que la persona que no es adepta se convierta en testigo, convenciéndose de que la congregación es la "salvación"; como dicen los propios testigos, siempre que ocurre esto la persona que no es adepta se queda con ellos, convirtiéndose a su religión.

- b) Que la persona que no es adepta se aleje del grupo, porque no le conviene o no lo ve muy correcto.
- c) Que la persona que es adepta se aleje del culto por sí sola o por medio de una expulsión, por crear conflictos en la congregación.
- d) Que tanto la persona adepta como la no adepta vivan tal como son, solución que no es del todo compartida por las autoridades de la congregación; sin embargo dicen que de todos modos esto depende de la persona que es testigo.

A manera de crítica, el matrimonio dentro de esta congregación es y no es una institución a la vez; dicho en otras palabras, es como si el matrimonio existiera, pero sólo como nombre, porque la idea de la "salvación" es individualista, depende de cada uno. El hecho que se haya formado una familia buena y unida no es requisito para la "salvación"; solo lo son las obras las que determinan ésta.

RELACIONES DE COMPADRAZGO

Las relaciones de compadrazgo deben ser sinceras, limpias, honradas; el acto de nombrar padrinos o madrinas no supone que los mismos deban dar ayuda material. Esta no tiene mucha importancia para los testigos. La relación de compadrazgo tiene más bien la finalidad de unir aún más al grupo.

El compadrazgo también está referido a la hermandad espiritual o de fe, de la cual sólo el nombre lo diferencia, pues todos son iguales en la "comunidad de fe".

Las relaciones de compadrazgo matrimoniales permiten alcanzar cierta reciprocidad de ayuda mutua y cooperación que reside más que nada en la ética del compadre. Esta ayuda no necesariamente requiere de respuesta inmediata por parte de ambas partes. Por ejemplo, cuando el padrino obsequia algo a su ahijado, no lo hace con la idea inmediata de recibir algo por lo que ha hecho.

Éstas relaciones permiten solucionar problemas económicos mediante préstamos de dinero en los que se acostumbra cobrar intereses, aunque el préstamo sea a largo plazo.

Como se podrá ver, hay un cambio que se da en cuanto al concepto de compadrazgo respecto de nuestra tradición, en la cual se manifiesta el ayni, una reciprocidad que requiere de respuesta entre ambas partes.

Para finalizar este punto, habría que acotar que aparentemente las relaciones de compadrazgo son efectivas y decisivas, pero en el fondo son limitadas. Así, cuando surge algún problema serio, los padrinos no pueden hacer mucho por solucionarlo, solo dar consejos. La solución de esos problemas dependen de los ancianos, los cuales deben obrar con inteligencia para solu-

cionarlos. Dicho de otro modo, cuando surgen estos problemas serios, se vuelve a la relación matrimonial esposo-Jehová-esposa, en el cual el anciano es el representante de Jehová.

RELACIONES CON EL GRUPO COMO "COMUNIDAD DE FE"

Estas relaciones determinan la permanencia en la congregación de los testigos, los cuales se sienten seguros y tomados en serio.

Estas relaciones permiten realizar actividades de diferente tipo.

Pueden ser el deporte, por ejemplo, en el que los testigos se reúnen un día para practicar deportes como el fútbol, voleybol y otros, siempre y cuando sean saludables y no contengan violencia (como el boxeo o la lucha libre). A esto habría que añadir que la mayor parte de las "comunidades de fe" que hay en nuestro país (en especial las mas grandes) introducen en su pensamiento el deporte como un elemento típico de la cultura norteamericana, por ejemplo tenemos el caso de los mormones con la construcción de sus templos, donde siempre hay un espacio para el deporte.

También realizan reuniones que los unen más en su conversión, en lo que comunmente se llama convivencia de todo un día; en estas se realizan representaciones de pasajes de la Biblia, para que los congregacionistas vean cómo se manifiestan su principios en una especie de teatro. Estas convivencias que son auspiciadas por los precursores dedicados a ello, se caracterizan por la alegría general y la realización de actos cómicos y números musicales; en fin una completa conversión interna.

También realizan algunas fiestas pequeñas, sobretodo para celebrar cumpleaños.

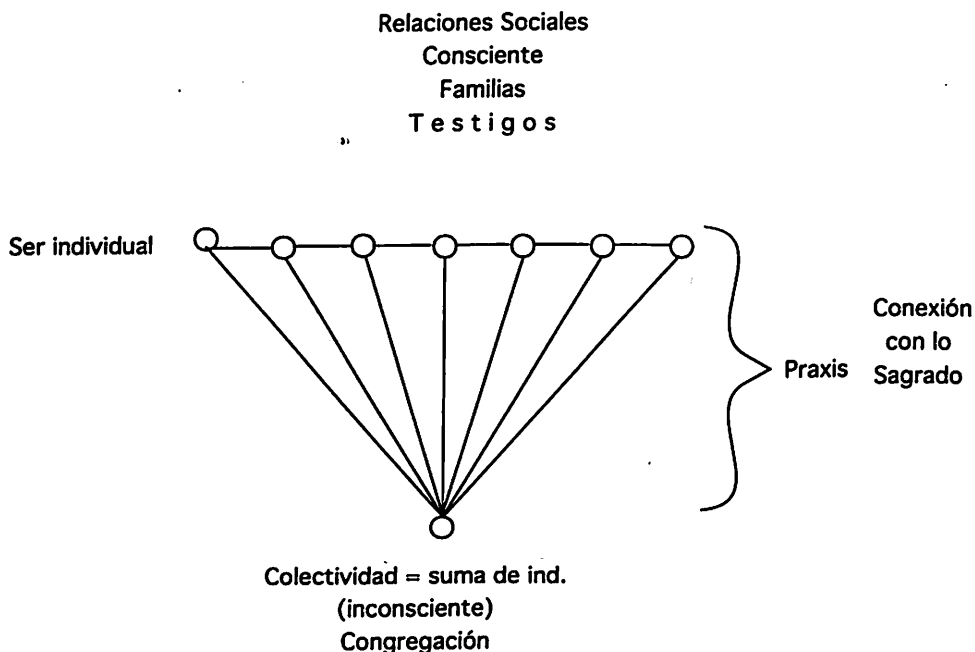
Las solteras son bastante valoradas y muy respetadas, sin percibirse mayor discriminación.

Estas relaciones internas representan el medio por el cual todo el grupo se conoce entre sí. Por eso, cuando se preguntó a una testigo si conocía a todo el grupo, ella contestó diciendo: "conozco la vida y milagros de cada uno".

ESTRUCTURA SOCIAL DE LAS RELACIONES INTERNAS

La estructura social de la congregación hace que ésta se vea como una "comunidad de fe". Esta cobra imagen en la medida en que las relaciones sociales internas se fusionan entre sí por medio de la praxis, la reciprocidad, el compadrazgo, siempre de acuerdo a los principios bíblicos. Estos componentes permiten que la "comunidad de fe" tienda a una conciencia colectiva que está formada por la suma de los testigos fieles y devotos de su religión, quienes conciente e inconscientemente se sienten ligados al grupo dándole forma de colectividad.

En el siguiente cuadro se puede apreciar esta estructura



Estas relaciones sociales como estructura en sí hacen que el testigo realmente forme parte de la estructura social; este criterio también es compartido por la Iglesia Adventista del Séptimo Día como lo manifiesta Juliana Stróbele Gregor en su libro *Indios de piel blanca*.

Ahora bien, al ser el testigo un elemento importante para que la estructura exista, este debe sentirse tanto conciente como inconcientemente ligado al grupo.

La pertenencia conciente se manifiesta en la participación y vivencia diaria con el fiel cumplimiento de los principios aprendidos, lo que al mismo tiempo da valor a las relaciones sociales que tienen con la congregación.

La parte inconsciente está ligada más que todo al interior espiritual y a la ética del testigo, elementos que los motivan para realizar las acciones en bien de la congregación, al mismo tiempo les dan un nuevo mundo concebido de ideas, principios y leyes en base a los cuales deben regir su vida. Su inconsciente es el que les hará obrar honradamente o no.

Para terminar, es necesario indicar además que esta estructura permite que se produzca la interacción en el grupo.

LOS ANCIANOS Y LA JUSTICIA

El concepto de justicia que emplean los testigos se basa en conceptos bíblicos bastante estrictos los cuales se emplean basándose en la historia antigua de la Biblia.

Los elementos componentes y las características que tiene este sistema de justicia son:

ANCIANOS

Los ancianos son escogidos entre los miembros de la "comunidad de fe" en base a criterios de selección como también tiene su relación con la sucursal mayor de nuestra ciudad que se encuentra en la Av. Sanchez Lima, la misma que está conectada con su eje central en Brooklin (New York-Estados Unidos).

Estos criterios de selección hacen que la persona escogida para ser anciano pueda ser cualquiera que forma parte del grupo religioso pero que debe reunir los siguientes requisitos:

- a) Se debe encontrar realmente conciente de su labor en el grupo y este estado de conciencia debe transmitirse al grupo.
- b) Debe tener la capacidad suficiente para poder ser llamado adulto en la fe, de donde viene el término de "anciano".
- c) Debe obrar con inteligencia ante situaciones conflictivas.
- d) Deberá representar un ejemplo de acción en la congregación, es decir ser ejemplo para que el grupo se fije en el para estructurar su vida.
- e) El anciano debe representar en sí la identidad de la comunidad de fe.
- f) El anciano como señala el conferencista ya citado, "debe conocer su rebaño, como andan sus ovejas, debe encontrar reajustes que existan entre sus miembros tanto internos como externos".

IMPARCIALIDAD

El consejo de ancianos debe ser imparcial, debe considerar a todos los sometidos sus iguales. La imparcialidad se manifiesta en los siguientes elementos:

- a) Los ancianos deben ser imparciales en sus decisiones.
- b) Sus juicios no deben basarse en el patrimonio material de las personas juzgadas.
- c) Sus juicios no deben ser afectados por el aspecto físico de la persona juzgada.
- d) Tampoco deben basar sus juicios en las relaciones de parentesco que pudieran existir

entre el juez y la persona juzgada. Como dice textualmente el anciano ya citado: "No por ser hijo o hermano el que está sentado para ser ajusticiado el anciano será parcial en su decisión... ya que todos somos hermanos espirituales".

- e) Para sancionar algo, el consejo de ancianos debe tener pruebas de que realmente se cometió la falta, y no dejarse llevar por palabras o dichos.

En síntesis, la congregación busca la imparcialidad de la parte que juzga y la honradez de la parte juzgada; la una al cumplir fielmente los principios de la justicia y la otra al decir la verdad para facilitar las cosas. Al mismo tiempo, ambas partes demuestran si realmente practican los principios, es decir, se pone en juego la relación de los miembros con la congregación, tanto para el anciano como para el acusado.

FUNCIONAMIENTO DEL CONSEJO DE ANCIANOS

El consejo de ancianos se reúne en los casos en que es necesario.

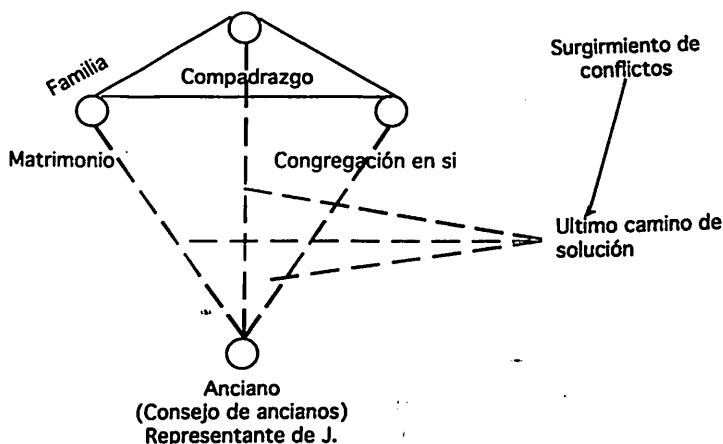
Para resolver un problema, el primer paso que se da es promover la disculpa o el arrepentimiento mutuo de las partes afectadas.

En caso de que esto no resuelva el conflicto, se recurre al consejo de los compadres o parientes.

Una tercera posibilidad de solución es el recurso a la reunión de los ancianos. En primera instancia, los ancianos sostienen charlas con las partes afectadas; si esto no da resultado se recurre al paso decisivo para determinar la sanción o bien la expulsión del individuo de la congregación. En caso de que se encuentren pruebas, la decisión es drástica.

Es notable que el grupo, en caso de surgir conflictos graves, se encuentra subordinado a la autoridad del anciano.

También en el culto se introduce la idea de que las leyes que realizan los gobiernos y su justicia no son duraderas. Como señala el anciano: "Esas leyes de los gobiernos se mueren cuando mueren los que las hicieron...en cambio nuestras leyes perduran por toda la vida".



RELACIONES SOCIALES EXTERNAS

Las relaciones sociales se dividen en tres esferas:

RELACIONES CON EL GOBIERNO

La congregación de los Testigos de Jehová no acepta cualquier tipo de organización social que no esté acorde con la doctrina del "gobierno divino".

No reconocen al gobierno como autoridad legítima; respecto de esto, se argumenta lo siguiente: "Si Cristo ya vino y estableció su reino, la consecuencia lógica para los testigos es que los gobiernos humanos no tienen razón de existir" ¹⁴

Aquí habría que añadir la polémica que origina esta concepción en relación al concepto de "nación"; se dice que ésta uniría a la población por medio de costumbres, leyes, idioma, etc, pero en el caso de nuestro país se habla de "nacionalidades" dentro de una "nación". En este caso, lo único que nos uniría sería el entorno geográfico.

En cambio en los testigos de Jehová la creencia y la práctica estricta de sus principios es lo que los identifica como "nación", aislada en cierta medida, que ellos llaman "origen divino".

Esta negación del país, también significa de hecho un no reconocimiento de símbolos patrios tales como la bandera, a la cual no saludan. De igual manera, hay cierto rechazo al voto universal, a la política y al comercio.

Aquí, sin embargo surge una contradicción desde el momento en que ellos también pagan impuestos, trabajan para el gobierno y para el "prójimo". Esta contradicción es explicada por la consigna: "Dad al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios".

RELACIONES CON EL PROJIMO

Las relaciones con el prójimo deben ser de obediencia y honradez. Los testigos deben ser amables en su trato, ya que con ello, como dicen los testigos, “se gana respeto y admiración de la sociedad”, posibilitando a la congregación la atracción de más adeptos.

TRATOS SEGLARES O DE TRABAJO

Las relaciones de trabajo deben ser similares a las que se han descrito en el anterior subtítulo o sea, deben basarse en la honradez y obediencia. De esta manera, dice, se consigue respeto en el trabajo (sin embargo, hay que acotar que en algunos casos los testigos son fanáticos y por ello no son queridos en ninguna parte, salvo en su congregación).

El anciano al que estamos citando añade: “Los testigos deben avisar todas las horas reales que trabajan, tienen que preguntarse ¿soy honrado al informar mis horas de trabajo?.. No engañen a sus jefes, es mejor no hacerse pagar las horas en las cuales se encuentran enfermos”. Finalmente dice: “No debemos aprovechar la subvención que nos den, solo el sueldo justo por nuestro trabajo.”

En cuanto a las relaciones de trabajo, parece que su cumplimiento es relativo, sobre todo en testigos no bautizados, ya que en los bautizados y precursores se da invariablemente.

OBRAS SOCIALES

Los Testigos de Jehová no realizan obras sociales porque lo consideran erróneo: “...Russell decía que cualquier esfuerzo por mejorar las condiciones sociales era antibíblico y erróneo”

Por esto no realizan obras sociales tales como la construcción de hospitales, escuelas y otros. Esto crea cierto rechazo de la población. La gente suele decir que este grupo es uno de los más resistidos.

ETICA DEL TESTIGO

La ética del testigo radica en su compromiso individual en el cumplimiento fiel de los principios impuestos. Esto le permite demostrar que realmente aprendió las enseñanzas sin importarle los conflictos que pueda crear al cumplirlos, es decir, le permite defender su punto de vista ante cualquier persona que no lo acepte. Con esto provoca un cierto rechazo por parte de la sociedad; este rechazo, sin embargo, es considerado como un signo de la condición de elegido dentro del plan divino del individuo.

El testigo es controlado por su vivencia y motivado por su ética.

Sobre este tema, el anciano dice: “...necesitamos espiritualmente actos concientes, es esa necesidad espiritual la que nos ayudará a desarrollar el temor a Dios...”. Si el testigo no cumple con su ética de publicador, perderá el respeto y temor a Dios y su religión, por lo que

obrará libremente y sin dirección. Así, el anciano concluye: "El temor a Dios es importante, hace que motive el espíritu santo...(inconsciente)...si no desarrollamos el temor a Dios vamos a sufrir, seremos castigados".

En las charlas semanales los ancianos aluden al comportamiento ético del testigo: " Ser sabios consiste en regirnos por nuestras normas". Estas normas son sancionadas por la vigilancia divina: "sus ojos están en los justos, sus oídos en sus ruegos".

El comportamiento ético hace que el testigo sea obediente con la sociedad, que actúe con honradez y verdad. Permite que actúe guiado por los principios bíblicos.

CONFLICTOS QUE CAUSAN EL CAMBIO SOCIAL

TRANSFUSIONES DE SANGRE

El problema de las transfusiones de sangre dentro de la congregación de los testigos de Jehová representa un tema que crea mucha polémica.

Este problema parte de la consigna que se inculca en las reuniones, en sentido de no ingerir ni tomar sangre por considerarlo antibíblico. De ahí surge la prohibición de las transfusiones de sangre. Los resultados de los cuestionarios individuales aplicados sobre los testigos demuestran que todos ellos acatan esta prohibición.

Es necesario recordar que estas comunidades de fe consideran el cuerpo y el alma como un Templo de Dios, el cual debe ser cuidado y sanado. En los Testigos de Jehová este concepto de Templo es especialmente estricto, y tiene como consecuencia la escrupulosa observancia de la prohibición de las transfusiones de sangre. Esto crea diversos problemas con la justicia en especial en las familias donde no todos los miembros son testigos.

Los testigos consideran que la desgracia que lo que está ocurriendo con el enfermo o accidentado es producto de la voluntad de Jehová Dios, y que por lo tanto se debe cumplir.

El cuerpo según los testigos debe permanecer puro, limpio pues este elemento es el que le da carácter y forma la reciprocidad creencia-salvación que considera el cuerpo como un Templo donde va a vivir el otro lado de la reciprocidad. Esto ha provocado casos de muerte de varios individuos por la negativa a efectuar transfusiones, originando problemas con la justicia y los médicos.

En el libro publicado por Amaya (1964), se nos da una diversidad de ejemplos de conflictos con la justicia por la muerte de los testigos. Casos extremos como aquellos en los que el padre, siendo testigo, no permite la transfusión de sangre para su hijo que no comparte la misma confesión.

Estos casos se multiplican si se visita la Biblioteca de la Sociedad Bíblica Boliviana, en la cual

se encuentran varios casos sucedidos en diferentes países donde funcionan congregaciones de Testigos de Jehová.

Frente a la polémica y resistencia que esta práctica ha desatado, lo testigos argumentan que están buscando nuevas maneras de curar las enfermedades y accidentes sin la necesidad de la transfusión de sangre. Pensamos que mientras no encuentren estos nuevos medios, están cometiendo un crimen.

PROBLEMAS FAMILIARES

La pertenencia a la congregación por parte de uno o varios miembros de una familia, provoca siempre problemas en el relacionamiento familiar. Invariablemente se crea un distanciamiento y aislamiento del o los individuos miembros de la familia que pertenecen a la congregación. El testigo pasa la mayor parte del día fuera del hogar encontrándose o yendo a las casas de sus hermanos de fe.

El distanciamiento que se da en la familia y en el grupo social se da también en el ámbito socio-cultural-lingüístico, ya que en estas familias se juntan dos estructuras mentales de pensamiento, de visión y de cosmovisión del mundo, las mismas que se encuentran en oposición.

Este distanciamiento familiar hace que el testigo no participe de las tradiciones culturales, familiares, ritos y costumbres de la familia y de la sociedad.

Las referencias de orientación para la toma de decisiones del testigo, pasan de la familia a la congregación.

Además, este distanciamiento produce una actitud egoísta por parte del testigo ya que el piensa que está escogido para la salvación sin importar lo que le ocurra a la familia.

Estos problemas familiares y de grupo surgen debido al nuevo pensamiento que practica el testigo, cumplido fielmente so pena de rechazo e inclusive de una expulsión de la congregación.

Este nuevo pensamiento destruye las relaciones que los testigos tienen con su familia, creando otras que tienen sus propias reglas y normas.

Estos casos suelen solucionarse por medio de la conversión de la familia en pleno o por la renuncia del testigo a su confesión

LA VOLUNTAD DE ACULTURACION

Como planteé en la introducción, el problema central que está en el centro de este fenómeno es la aculturación.

La aculturación que se manifiesta en los miembros que ahora son seguidores de su congregación, supone una enajenación de nuestras tradiciones culturales.

Las autoridades de la congregación y los fieles ya no reconocen los valores que se encuentran en el interior de cada individuo, sea este aymara, quechua o de otra etnia.

Este cambio exige ser absoluto y no mera asimilación, ya que la nueva mentalidad debe reestructurar totalmente la vida del testigo en base a las nuevas normas religiosas.

En el proceso de la aculturación es necesario considerar sin embargo que se trata de un acto voluntario, deseado por las personas que asisten a las "comunidades de fe".

Ronald Enroth nos dice al respecto del porqué los individuos van a estos grupos religiosos. "Cualquier persona que experimenta una crisis de identidad o esta en una búsqueda espiritual seria, es teóricamente vulnerable al seductivo alcance de las sectas, pero algunas son naturalmente más vulnerables que otras...hacen su presa en toda clase de individuos que estan confusos, son idealistas, se encuentran solos y los que van buscando algo de que carecen"¹⁵. Aquí habría que añadir los problemas de tipo económico.

Como se habrá notado, en este proceso de cambio intervienen agentes sociales, económicos, culturales, psicológicos.

A continuación hare una relación del proceso de aculturación hacia un nuevo modo de pensar o de concebir la vida.

La relación divide este cambio en cuatro fases, tres corresponden a los hechos, el cuarto es más que todo hipotético.

ETAPAS DEL CAMBIO SOCIAL O ACULTURACION

CRISIS DE IDENTIDAD O DE IDENTIDAD CULTURAL

En esta etapa se manifiestan causas que dan origen a la presencia de los individuos en las "comunidades de fe".

a) CONFUSION

El sujeto se encuentra confuso con su vida y no sabe qué es lo que realmente quiere, no tiene seguridad, está en busca de algo serio que rija su vida.

b) FALTA DE COMUNICACION FAMILIAR O DE IDENTIDAD FAMILIAR

La falta de comunicación familiar entre padres e hijos suele ser motivo de cambio hacia una nueva vida. Por ejemplo, el hijo al no sentirse comprometido con la familia de manera seria es rechazado, lo cual provoca la búsqueda de las "comunidades de fe".

c) RECHAZO AL GOBIERNO Y A LOS PROBLEMAS SOCIALES

Surge un rechazo a la sociedad y al gobierno pues estos se encuentran en profunda crisis de valores.

Esta se presenta como una crítica de los gobiernos profanos, los cuales no cumplen las promesas que hacen a la población, en especial a la gente más necesitada.

Problemas sociales como la violencia, el alcoholismo, la injusticia social son causas frecuentes de la afiliación de los individuos a las "comunidades de fe".

d) PROBLEMAS ECONOMICOS

Otra causa importante es la pobreza, la marginación y la falta de oportunidades de mejora y ascenso social de grandes sectores de la población.

e) PROBLEMAS DE TIPO CULTURAL O NEGACION DE SU CULTURA

Estos problemas surgen cuando los feligreses desarrollan un rechazo a nuestras tradiciones y por ende una negación de la propia identidad aymara quechua, guaraní o de cualquier etnia que haya en nuestro país.

Este rechazo crea escepticismo ante nuestras tradiciones culturales. Seguramente esta pérdida de pertenencia cultural se traduce en la supresión de prácticas como la tradicional ch'alla, las mesas, etc.

f) VARIOS

Por último, otra serie de causas están relacionadas con la soledad, la inseguridad social y la necesidad de encontrar lazos comunitarios y colectivos más reales.

ENCUENTRO CON LA COMUNIDAD DE FE

Esta etapa está caracterizada como una etapa de transición de un pensamiento que consideraban equivocado a otro que supondría el hallazgo de la verdad.

También supone el sentimiento de elección del individuo "para la salvación dentro del plan divino", lo cual comporta un rechazo a la anterior estructura social, carente de una relación equilibrada entre sociedad e individuo.

La congregación permite una unión considerada efectiva ya que en ella los cholos, mestizos, aymaras e "indios" son vistos de igual manera sin discriminación.

NUEVO PENSAMIENTO

En esta fase se manifiesta lo siguiente:

a) NUEVA DIRECCION DE LA VIDA PERSONAL DE INDIVIDUO

En esta etapa el individuo supera la confusión, alcanzando una (supuesta) solución de sus problemas económicos, sociales y psicológicos.

b) PERDIDA DE LA TRADICION CULTURAL NACIONAL

En este momento la ruptura con nuestra cultura se consolida, produciéndose una enajenación total. Se produce un rompimiento con el proceso histórico y cultural de nuestro país, debido a que el individuo se convierte en un sujeto de aculturación.

EL FUTURO

En este punto solo se pueden hacer algunas afirmaciones hipotéticas.

Aquí es necesario preguntarse si el proceso de conversión es irreversible o deja un resquicio para que los individuos retornen a la comunidad de origen, retomando los valores y las formas de comportamiento de su propia tradición cultural. Estas preguntas ameritan mayor estudio e investigación.

CONCLUSIONES

Como se habrá visto, en este trabajo he tratado de unir los puntos de vista contradictorios sobre el tema estudiado, es decir, ver tanto lo positivo como lo negativo de la presencia de las congregaciones o comunidades de fe.

Estas comunidades representan una crítica de la sociedad y el gobierno, a la carencia de soluciones a los problemas económicos, sociales y de identidad del pueblo.

Por otro lado, es importante considerar la elección individual y libre que está inscrita en la opción por las comunidades de fe. Las personas que asisten a estos grupos religiosos se encuentran satisfechos con su nueva forma de vida, encontrando seguridad y reconocimiento social.

Por otro lado, un aspecto sumamente negativo de las comunidades es el relativo aislamiento de la sociedad y a la ruptura de los individuos con la identidad cultural propia y por ende con su historia.

Para terminar cabría sacar como conclusión provisional y descriptiva, que la existencia y proliferación de miembros de las comunidades de fe delata problemas no resueltos de la sociedad boliviana a pesar de todos los movimientos de reivindicación que se han dado en el país.

NOTAS

- ¹ En este trabajo empleare este término, como también los nombres de congregaciones, grupos religiosos, centros de culto, esto para mantener tanto el análisis antropológico, como para mostrar los elementos que componen su ordenamiento hacen que sean comunidades.
- ² Este término es empleado por la Iglesia Católica no lo utilizaré ya que representa una pugna de corte ideológico y de práctica; con esto tampoco quiero decir que no esté en contra de estas comunidades de fe o a favor de ella.
- ³ El término de identidad cultural está mas que todo referido a la continuidad de nuestras tradiciones (patrimonio cultural) las mismas que nos identifican con nuestra historia.
- ⁴ Nelson M. WILTON: Los testigos de Jehova, quienes son y lo que creen. Ed. Casa Bautista de Publicaciones. 1976 pp.
- ⁵ Juliana Strobele-Gregor: INDIOS DE PIEL BLANCA. Evangelistas fundamentalistas en Chuquiyawu. Serie Etnografía Urbana. Ed. HISBOL. 1989 pp 15.
- ⁶ Los principios que propician se denominan "fundamental" pues tienen que regirse al pie de la letra, aunque hay en algunas de estas comunidades elementos de nuestra cultura que son adaptadas.
- ⁷ A esto habría que añadir que en algunos casos esta persona que es miembro de la "comunidad de fé" recluta la familia íntegra, convirtiéndola a ésta a su religión. Se podría decir que cuando toda la familia es miembro de la congregación no surgen conflictos internos sino externos.
- ⁸ Este esquema de la historia de los Testigos de Jehová se encuentra en el libro de: JOSH MCDOWEL, Don Stewart: ESTUDIO DE LAS SECTAS. Editorial Vida. Florida, 1988 p. 43-44
- ⁹ Para estructurar estos siete pasos me basé en el libro de ISMAEL E. AMAYA: LOS FALSOS PROFETAS DE JEHOVA. Ed. Methopress Buenos Aires-argentina. 1969 p42-45. Su esquema no lo copié ya que me sirvió para constatarlo mediante el trabajo.
- ¹⁰ Sólo para nombrar (ya que no viene al caso, al ser ejemplos escasos), en el mismo libro el autor cita ejemplos en los cuales el testigo cambia los libros por otros artículos, ya que el que compra no tiene dinero; y además porque es muy importante que el testigo venda.
- ¹¹ En cuanto al monto que reciben de la subvención los "precursores", no pude establecerlo, ya que la investigación no lo permitió por ser el tiempo corto y por razones de confianza.
- ¹² Al respecto los ancianos muestran fotografías donde se ve esta relación armoniosa.
- ¹³ Respecto al origen de la prohibición del incesto los ancianos de la congregación al dialogar con ellos, afirmaban que esto se dió ante una necesidad que surgió con el tiempo ya que dicen que lo que pasó con Adán y Eva fue algo necesario para reproducirse. También dicen que surgió esta prohibición porque el casarse entre hermanos era malo, no era moral.
- ¹⁴ EILTON M. NELSON: Ob. cit. p.
- ¹⁵ RONALD ENROTH: Las sectas y la Juventud Libros CLIE. Impreso en los Talleres Gráficos de la MCE Barcelona-España 1980.

BIBLIOGRAFIA

- AMAYA, Ismales:** **Los falsos profetas de Jehová. Quienes son y lo que creen.** Ed. Methopress. Buenos Aires-Argentina. 1969.
- JOSH, McDowell:** **Estudio de las Sectas.** Editorial Vida. Florida.. 1988
- ENROTH, Ronald:** **Las Sectas y la Juventud.** Libros CLIE Impreso en los Talleres Graficos de la MCE. Barcelona-España. 1980
- LEVI-STRAUSS, Claude:** **Antropología estructural.** Ed. EUDEBA Argentina. 1977.
- STROBELE-GREGOR, Juliana** **Indios de Piel Blanca Evangelistas fundamentalistas en Chuquiyawu.** Serie 1989 etnográfica urbana. Ed. HISBOL.
- WILTON, M. Nawlon:** **Los Testigos de Jehová, quienes son y lo que creen.** Ed. Casa Bautista de Publicaciones. 1976

"CULTURA" Y TRANSFORMACIONES DE LA RELIGIOSIDAD EN UNA COMUNIDAD CHUQUISAQUENA

Stuart Alexander Rockefeller

Este artículo se basa en una investigación de campo realizada durante un año y medio en la comunidad Quechua de Quirpini, provincia Nor Cinti, Chuquisaca¹. Quirpini es una comunidad de alrededor de 600 pobladores, ubicada en una cabecera de valle a diez kilómetros del pueblo de San Lucas. En Quirpini, igual que en otras comunidades del cañón del Río San Lucas, se produce mayormente maíz, mientras hay en menor grado producción de trigo, cebada, habas y papa. El único producto que se comercializa habitualmente es durazno, normalmente en forma seca. En la región hay un gran número de comunidades de población variable, situadas entre los valles calientes y hasta las alturas de encima de 4000 m.s.n.m., la mayoría de cuales eran haciendas hasta los años 50. En cambio Quirpini y las otras comunidades del cañón han sido siempre originarias. En toda la región los hombres campesinos casi en su totalidad emigran a otros lados para trabajo, mayormente a las ciudades de Argentina, a la región de Camargo y a Santa Cruz. Quirpini se encuentra compuesta de tres "zonas", llamadas: Quirpini propiamente dicha, Sakapampa y Villcasana, separadas respectivamente por un río y una quebrada.

Hablando con los comuneros de Quirpini sobre la práctica ritual y de la religiosidad local, algunos me decían que no aceptaban algunas de lo que se puede denominar como creencias tradicionales de la localidad. Las formas que puede tener esta negación de la religiosidad tradicional son muy variables. Por ejemplo, algunos indican que los santos no tienen poder, que son sólo estatuas, mientras que otros dicen que los santos provienen del diablo, y pueden castigar sólo a quienes creen en ellos. Otros dicen que la Pachamama no tiene poder, sin embargo otros la aceptan. Igualmente, algunos de los que creen en los santos no hacen caso de los diablos o *mallkus* que habitan los cerros alrededor del cañón, y son dueños del agua. Otros dicen que no temen a las *chullpas*, o sea las momias de los antepasados. Hay por supuesto un gran número de gente que cree en todos estos poderes, mientras puede haber unos pocos que no dan crédito a ninguno. En la comunidad nunca he conocido nadie que no cree en Dios. Aquí me interesa alguna gente cuyas ideas religiosas no muestran simple incredulidad, o sea falta de creencia, tanto como una orientación religiosa nueva.

Trataré de explicar la forma y posible origen de este cambio religioso relacionándolo con el

concepto de "cultura" tal como es entendido por los campesinos de Quirpini y, especialmente, con el sistema de festivales folklóricos que ha surgido en la región en los años recientes. En breve, mi argumento es que la participación en los festivales folklóricos por parte de los comuneros de Quirpini está posibilitando o facilitando el cambio de ideas religiosas que describí más arriba.

¿Quiénes son los que rechazan algunos aspectos de la religiosidad local? Todavía no sé exactamente cuántos son los que rechazan las creencias más fundamentales, como en los santos, la Pachamama y los *mallkus*, pero pueden ser unos veinte o treinta. En general son relativamente jóvenes. No he conocido una sola mujer con este nivel de incredulidad, pero tampoco he hablado mucho con las mujeres de la comunidad sobre estos temas; de todas maneras, me parece que en general las mujeres son más conservadores en cuestiones religiosas. La mayoría de esta gente habita en la zona llamada Quirpini, que en general muestra más rasgos de orientación hacia el mundo de fuera, tiene más evangélicos residentes y también presenta una mayor tasa de migración que las otras zonas. En general, los católicos con creencias no tradicionales son más ricos que el habitante promedio de la comunidad y tienen bastante conocimiento fuera de la región de San Lucas. Algunos han vivido mucho tiempo en Argentina como migrantes, otros fueron a la Normal situada en el lejano pueblo de Caiza. Es importante considerar que ellos no forman ningún grupo en la sociedad quirpinense, ni muestran auto-conciencia. No se auto-denominan y este fenómeno apenas se destaca del discurso de los Quirpini. Parece que estas personas han cambiado su pensamiento de una manera bastante individual.

Si no es cierto que ellos simplemente carecen de fe, ¿en qué exactamente creen? Ellos ponen mucho énfasis en el Dios único, un tema que casi no trata gente de una religiosidad más tradicional. Con esta idea algunos justifican su rechazo de los santos y ligado a ella surge la de la universalidad de Dios, de lo que tampoco hablan los otros. Un amigo que me dice que los santos son diablos adora a la cruz, e incluso ha participado en la restauración de las fiestas anuales asociadas con la cruz de su acequia. En parte esto debe ser porque él es dueño hereditario de la misma cruz, pero las razones que me dio para hacerlo nos pueden explicar algo el pensamiento religioso de esta gente que cuestionan ciertas ideas tradicionales. El mismo comunero dijo que la cruz podía ser milagrosa porque en ella murió Jesucristo y añadió que toda la gente la acepta, incluso los evangélicos. En otra ocasión, me dijo que la fiesta es importante porque es "nuestra cultura". En otras palabras, justifica la adoración a la cruz por su estrecha relación con Dios, por su universalidad y porque la fiesta es parte de su propia cultura. A continuación, comprobamos que estos tres temas son aspectos bien importantes para esta forma de pensamiento religioso.

La primera observación que se puede hacer sobre este cambio es que representa un viraje hacia creencias evangélicas. El rechazo de las figuras secundarias del cristianismo en favor a

su Dios central y el énfasis en la universidad de Dios parecen ser prestados del evangelismo. Cuando los campesinos empezaron a contarme esas cosas, mi primera reacción fue imaginar que ellos pensaban como evangélicos y que sus ideas religiosas, por lo menos, estaban bastante influenciadas por las creencias evangelistas. Por eso empecé a llamarlos los “católico-evangélicos”. Aunque todo eso me parece válido la situación es bastante más complicada de lo que parece.

En primer lugar, aparte de estas similitudes las creencias y prácticas de los “católico-evangélicos” también muestran discrepancias respecto de las de los evangelistas. Más obviamente, al no rechazar el consumo de alcohol, no tienen que dejar de ir a fiestas y entonces no se alejan de la conjunto social de la comunidad como por el contrario hacen los evangélicos. En su mayoría los evangélicos por la misma razón se encuentran casi excluidos de posiciones tradicionales de autoridad, porque la mayoría de esas posiciones están íntimamente vinculadas con alguna fiesta católica. También los evangélicos suelen ir a sus celebraciones religiosas hasta dos veces por semana, y dicen que ir a la iglesia es uno de los requisitos para la salvación. Los católicos evangélicos no me parecen tener el menor interés en las celebraciones semanales, sean evangelistas o católicas y tampoco hablan de la salvación, ni del infierno o del cielo tradicional del cristianismo. Además los “católico-evangélicos” muestran un fuerte interés en su “cultura”, es decir en sus bailes, música y ropa tradicional, mientras los evangélicos lo tienen prohibido por su religión no sólo de tomar alcohol, pero igualmente de bailar y tocar música profana. Mientras la conversión al evangelismo es casi siempre una cuestión familiar, en el sentido de que los padres e hijos menores de una familia se convierten a la vez, el desarrollo de la heterodoxia de los “católico-evangélicos” es un proceso individual así un miembro de familia bien puede creer en los santos, la Pachamama, etc., mientras su esposo o padre puede ser incrédulo, fenómeno que casi no se observa entre los evangélicos. Como digo, los “católico-evangélicos” tampoco forman un grupo en la comunidad y no les he escuchado expresar ningún sentido de fraternidad entre ellos. Tampoco se ocupan de convencer a nadie de que sus creencias son mejores que las otras. Entonces, aunque comparten muchas creencias con los evangélicos (e incluso se podría decir que sólo ellos—los evangélicos y los católicos evangélicos—comparten la idea de creencia, o fe) mantienen una práctica religiosa bien distinta por la cual pueden mantener su papel normal dentro de la comunidad.

Revisando lo que los “católico-evangélicos” adoptan del evangelismo y lo que no desechan, podemos concluir que dejan a un lado las prácticas religiosas evangélicas y solamente aceptan algunas de sus ideas. Aunque pueden seguir yendo a las fiestas católicas e incluso pasándolas, dicen que las *ch’allas* y sus *q’owaras* no tienen efecto. Cuando he preguntado porque siguen challando a la Pachamama, por ejemplo, varios me han dicho que lo hacen “por costumbre no más,” pero sin fe o esperanza de obtener algo por hacerlo. Un comunario me dijo que simplemente echa chicha, pero “*mana feekunichu*” (no tengo fe). Parece, entonces, que ellos han cambiado las justificaciones, o sea las bases conceptuales, de estas prácticas. Ya

no dicen que las realizan porque hay un santo u otro poder que puede dar o castigar, tanto como porque estas practicas han sido parte del pasado de la gente del lugar. Todo el mundo en Quirpini, al tratar de explicar o justificar sus practicas religiosas recurre a la idea de costumbre, pero los llamados "católico-evangélicos" lo hacen más consistentemente, y sólo ellos dicen que una costumbre o fiesta tiene valor sólo por ser costumbre. La frase que se escucha más frecuentemente en respuesta a una pregunta como 'por que se hace...' (tal costumbre) es "*jinapuni*" o sea "(es) así siempre". Además de esto sólo los "católico-evangélicos" suelen responder cosas como "*costumbrella*" o sea "(es) costumbre no más", siempre utilizando el sufijo -lla ('no más') como para indicar que el elemento de tradicion es la única justificación para la práctica.

Si los "católico-evangélicos" rechazan solamente las ideas que forman parte de la religiosidad tradicional mientras mantienen las prácticas, entonces, ¿Qué papel juegan esas ideas que han rechazado? Aquí mi argumento se complica, y voy a anticipar la próxima etapa para que se comprenda más fácilmente. Hasta ahora he sugerido que, en parte bajo la influencia de los evangélicos, los "católico-evangélicos" han rechazado las ideas que dan sentido a las fiestas tradicionales del lugar. Por lo tanto voy a argüir que estas ideas ligan los Quirpini a la localidad como un aspecto fundamental de su identidad y que por abandonar estas ideas los "católico-evangélicos", como los evangélicos, se apartan de esta auto-identifican netamente localista y exclusiva. Mientras los evangelistas se identifiquen con el grupo de creyentes, y se apartan algo de la comunidad, los "católico-evangélicos" reemplazan la identidad localista manifestado en las fiestas con una identidad comunal basada en el concepto de "cultura", y las practicas del pasado².

La gran mayoría de las fiestas religiosas de Quirpini involucra una referencia muy directa al territorio de la comunidad, un lugar o lugares específicos. Los tres santos que festeja la gente dentro de la comunidad (Santa Rosa, Santiago y San Antonio) habitan en una capilla o casa, donde va la gente para challarlos; San Lucas, el patrón del pueblo, se festeja yendo a varios sitios específicos en el pueblo (la iglesia, la plaza, la plazuela del *turu phujllay*;) Carnaval consiste mayormente en una serie de visitas a autoridades en el pueblo, a la casa de cada comunario de Quirpini y a la escuela de la comunidad; en Navidad y Santa Wila Cruz la gente se dedica mayormente a sacar y bajar respectivamente las cruces que se colocan en unas colinas alrededor de la comunidad para proteger los sembradíos de la granizada; las *ch'allas* a los *mallkus* en agosto, que garantizan el abastecimiento de agua para el año que viene, tienen que realizarse donde sale el agua; las tres fiestas de los muertos (San Pedro, San Andrés y Todos Santos) vinculan la casa de la familia de cada difunto y el cementerio. Las fiestas que no parecen ser tan netamente vinculadas con un lugar son pocas: Reyes, Candelaria y posiblemente Pascua. Al rendir culto a los vários poderes los Quirpini se expresan como grupo frente a ellos y también en relación a los lugares en que festejan. Es decir, uno de los papeles de las fiestas tradicionales de la comunidad es manifestar a Quirpini como grupo (o mejor dicho

como varios grupos, puesto que diferentes fiestas reúnen a diferentes grupos de gente) lo cual se manifiesta en relación a sus 'dioses' y a la tierra que constituye la comunidad física. Por rechazar el aspecto espiritual de las fiestas, los "católico-evangélicos" se alejan de las fiestas en su papel de localizadoras de los Quirpini.

Si retornamos a los evangélicos, podemos ver que entre otros cambios rechazan la auto-identificación localista, primero por no asistir a las fiestas y despreciar los objetos de su enfoque y segundo por creer en un Dios que es el mismo para toda la gente de todo lugar y que no tiene ninguna manifestación específica en la localidad. Es decir, para los evangélicos no hay lugares sagrados o de poder especial. Para ellos, Dios se manifiesta igualmente en cualquier lugar y ante cualquier persona. Este cambio en la concepción de la relación entre divinidad y hombre, y divinidad y lugares, lo entiendo como parte de un viraje que hacen los evangélicos hacia el mundo de fuera, como una forma de rechazo del intenso localismo de la religiosidad tradicional. En sus conversaciones, ellos hablan bastante de la igualdad de todas las personas frente a Dios, sin importar su clase, etnicidad o nación y en varias ocasiones se deleitaron mucho en explicarme que aún los gringos deben ser creyentes si quieren salvarse. Cuando hablan de su fe, la única división que permiten entre la gente es la que divide creyentes y no creyentes. En parte se podría entender la conversión al evangelismo como la separación de Quirpini como lugar que otorga la identidad.

En efecto, los "católico-evangélicos" dan la misma mirada hacia el mundo de fuera que hacen los evangélicos, pero sólo a nivel de las ideas. En la práctica, no abandonan las relaciones sociales que se manifiestan en parte cuando la celebración de fiestas religiosas. Los "católico-evangélicos" logran mantener algunas prácticas que comparten con sus vecinos más tradicionales, aunque parecen haber cambiado fundamentalmente las bases de dichas prácticas. Sugiero que se puede entender esta contradicción aparente al examinar el concepto de "cultura" que ha surgido entre los campesinos de la región. Considero que ese concepto de "cultura" está posibilitando una nueva justificación para las formas tradicionales de devoción.

¿Qué es entonces la "cultura" tal como es entendida por los campesinos de la región? Profundicemos el significado de este término y sus orígenes locales antes de volver al tema de los "católico-evangélicos". En Quirpini, la palabra "cultura" existe en Español y Quechua, es decir, se puede escuchar este término tanto en una conversación en Quechua, o en Español. Puede tener el sentido aproximado de "costumbre", entendido como 'lo que solían hacer los abuelos', o 'lo que nosotros solemos hacer.' En su acepción más concreta y corriente, empero, se refiere simplemente a la música tradicional, los bailes y a las ropas tejidas localmente. Por ejemplo, una vez pregunté a un Quirpini si sabía tocar charango. "¿Mi cultura? ¡Claro!" me dijo. En otra ocasión fui a un *t'ajsiy*, en que se lava la ropa de un recién fallecido. El hombre encargado de meter las ropas en el agua del río sacó una calzona, es decir un pantalón elaborado de bayeta y bordado según la costumbre antigua. Asustado, alguien le dijo

“¡No laves su cultura!” En este caso, la palabra “cultura” se refirió simplemente a la misma calzona. Cuando tenga el sentido de “costumbre” se aplica mayormente a las fiestas en que hay bailes y música y especialmente a ese aspecto de esas fiestas. Cuando estuve en una fiesta con música y bailes frecuentemente algunos me dirían “así es nuestra cultura” o cosa semejante.

De lo que he podido averiguar, este concepto de “cultura” tiene su origen en ideas difundidas por agentes de la sociedad nacional que se dirigen a los campesinos, especialmente el padre del pueblo de San Lucas, la escuela de Quirpini y la radio emisora ACLO. Los tres se han involucrado, en menor o mayor grado en el proyecto de defender y revalorizar la cultura tradicional entre los campesinos. El más activo entre ellos y que logra más efectividad es el cura, quien impulsa una serie de festivales folklóricos en varias comunidades de la región, y uno más grande en el pueblo de San Lucas, en el que participan grupos de bailarines de varias comunidades de toda la región. Los festivales fueron iniciados por su predecesor, pero el actual sacerdote ha desarrollado y ampliado los mismos en los últimos cuatro años.

Según me ha explicado el padre, el objetivo de los festivales es rescatar las tradiciones de los campesinos de la zona y restaurar su valor ante sus propios ojos. También me dijo que hace unos años atrás el empleo de ropas tradicionales hechas en las comunidades casi había desaparecido, y casi a esos tejidos no se veía ni en la fiestas. En toda la región la gente ha dejado de ponerse esas ropas hace nada más de veinte o treinta años, según me dicen, y actualmente en Quirpini sólo unas tres mujeres viejas siguen poniéndoselas.

Cada festival tiene la forma de una competencia, en que las presentaciones juzgadas como más bonitas y tradicionales ganan premios en dinero o bienes. En el festival grande de San Lucas, que tiene lugar durante la fiesta patronal del pueblo, cada 18 de octubre, el público está formado por vecinos del pueblo tanto como campesinos del pueblo y de las comunidades de la región. En Quirpini, los campesinos han expresado su entusiasmo por los festivales y muchos van a ellos con mucha voluntad. Antes la competencia era juzgada por vecinos del pueblo, pero a partir del año 1993 los jueces han sido campesinos. Al mismo tiempo que se desarrolla el festival, la gente del pueblo y las comunidades participa en una feria en la plaza del pueblo. En un ‘juego de toro’ grupos de campesinos y concurrentes de otros sitios hacen visitas rituales. Todo ello es parte de la celebración tradicional de la fiesta patronal.

El mismo festival tiene lugar en el salón de la parroquia, donde los campesinos salen al escenario para bailar y tocar. Cada ejecución consiste en un baile tradicional de cada grupo de comunidad y dura entre diez y veinte minutos. Todos los participantes se visten con ropa antigua, o sea calzona, chaleco y poncho en el caso de los hombres, almilla y ajsu para las mujeres, con adornos apropiados al baile que están haciendo, o mejor dicho, a la manera en que el baile solía ser antes, porque normalmente esas danzas ya tienen otra forma, y se los

baila con otra ropa. Los bailes que se actúan en los festivales son invariablemente arcaicos, puesto que el padre y hasta un cierto punto los mismos campesinos en las costumbres actuales como algo decaídas y inauténticas con relación a sus versiones anteriores. La mayoría de los bailes corresponden a un día santo u otro, los más populares, me parece, siendo el Carnaval y tal vez Santa Rosa. Algunos son fandangos con charango que se puede bailar en cualquiera ocasión o lugar.

Puesto que los festivales se presentan como una manera de revalorizar y fortalecer la cultura campesina tradicional, será interesante ver qué practicas se encuentran en la versión de "cultura" representada por los festivales y cuales no se encuentran. Primero, cuando un grupo presenta un baile que forma parte de la fiesta de un día santo, nunca aparece un santo, la cruz, u otro objeto de culto y tampoco se encuentran rezos ni otra forma de devoción, aparte del mismo baile. En sólo unos pocos casos, la actuación incluye a gente jugando el papel de participantes en la fiesta presentada y al margen del baile, saludando a los demás participantes y fingiendo tomar chicha, pero normalmente se ve sólo a bailarines y músicos. Algunas formas de culto no aparecen nunca en los festivales, por ejemplo procesiones, rezos cantados y canciones para los difuntos. Tampoco se visualizan formas de culto que no sean musicales, como el sacrificio de animales, o la *q'owara*. No se observa costumbres que se podría denominar cotidianas, como cocinar, reparar el techo o sembrar. Se puede caracterizar esas ausencias en dos aspectos: no aparece nada directamente ligado a la práctica obviamente religiosa, sea auspiciada por la iglesia o más puramente local y tampoco se ve ningún aspecto de la vida cotidiana en los festivales. Claro que algunas de estas ausencias que acabo de mencionar no podrían representarse muy fácilmente en un festival y otras serían sumamente aburridas para el público. Sin embargo, lo importante es que, tal vez en parte por el hecho de que el mayor foro para la representación de la "cultura" son los festivales, la mayor parte de la vida de los campesinos, y de los rituales que forman parte de los bailes quedan excluidos de la categoría "cultura"...

Aquí debería aclarar que todavía no sé exactamente cómo se decide que elementos de una fiesta incluir en una presentación, ni quién decide. No he tenido oportunidad de ver a un grupo haciendo preparativos para un festival y tampoco he escuchado las instrucciones que da el padre a quienes van a presentar el baile. Entonces, no se puede decir que el concepto tan limitado de "cultura" que se encuentra en los festivales haya sido totalmente impuesto por el cura por otra figura ajena a las comunidades. Lo que sí estoy diciendo es que los festivales son un foro en que este estrecho concepto se encuentra representado como "la cultura" de los campesinos, que ellos deberían mantener para conservar su identidad.

Dije más arriba que muchas de las fiestas de Quirpini se orientan al lugar, por medio de la adoración de un santo o una cruz, la *ch'alla* a los difuntos en sus nichos, etc., así formando parte de la identidad de los comuneros como tales, en relación a la comunidad como lugar

(tanto como al tiempo, o sea las fechas apropiadas para cada fiesta.) Si bien las fiestas son un aspecto de la formación y reproducción de la identidad de los Quirpini, la representación de las fiestas en los festivales—que se representan, en algún sentido, como aún más válidos que las costumbres ‘decaídas’ de la actualidad—ofrecen una imagen de lo que es la comunidad bien diferente de la presentada en las fiestas actuales y, seguramente, en las formas antiguas de las mismas fiestas. En los festivales, se ve ciertos aspectos de esas mismas fiestas, pero invariablemente despojado de las partes que hacen esa referencia al lugar. En los festivales, los Quirpini, o los campesinos, no son quienes rinden culto a Santa Rosa en su capilla, o quienes van al panteón para challar sus difuntos; son quienes se ponen *yanpa p’acha*, tocan charango y flauta etc. y bailan ciertos bailes.

Por mantener las formas de las celebraciones religiosas comunales, pero sin su contenido explícitamente religioso ni su vinculación local, los festivales inventan una “cultura” para las comunidades de San Lucas que también carecen de estos elementos. El padre presenta a los festivales muy abiertamente como parte de un proyecto de fortalecimiento de la identidad comunera y campesina, especialmente en torno a su dicha “cultura.” Es válido, entonces, ver la imagen de las fiestas locales que presentan los festivales como un modelo alternativo de dicha identidad. Lo interesante respecto a este estudio es que esta imagen corresponde en muchos detalles con la imagen de las fiestas que demuestran los “católico-evangélicos”. A diferencia de la visión tradicionalista de las fiestas, los bailes presentados, como digo anteriormente, no corresponden a los lugares y fechas debidas. Tampoco involucra elemento alguno de lo milagroso o del poder de un santo u otra figura posible de culto, ni el elemento de culto con que la gente hace sus fiestas. Como modelo para una identidad o práctica tampoco se corresponde con las ideas de los evangélicos, puesto que ellos rechazan la música y baile profanos. Justamente en los aspectos en que los festivales se diferencian de las ideas y prácticas tradicionales y evangélicos, corresponden a las de los “católico-evangélicos”. Primero, la manera en que los festivales despojan a los bailes de cualquiera creencia religiosa se parece mucho a la manera en que los “católico-evangélicos” participan en las fiestas sin darles importancia práctica ni espiritual. También la separación entre los bailes y la comunidad como localidad y su manera de valorizar las costumbres con relación al pasado en vez de asociarlas al espacio se armoniza con la mirada hacia fuera y la heterodoxia que hacen los “católico-evangélicos”.

En este sentido, los festivales ofrecen un modelo alternativo de cómo se puede ser un Quirpini. Este modelo es muy diferente del modelo tradicional que se ve en las fiestas, pero también se distingue radicalmente de la imagen social de los evangélicos. A los que quieren alejarse de las tradiciones y el localismo del catolicismo quirpinense sin romper con sus vecinos, los festivales ofrecen la posibilidad de mantener una identidad Quirpini mientras se presta algunos elementos universalísticos de la visión evangélica. Los festivales y el modelo de “cultura” que presentan no sólo están rescatado y fortaleciendo las tradiciones de los campesinos de

la región, sino también, como cualquier proyecto de rescate parecido, tienden a cambiar las tradiciones y las ideas actuales.

¹ Quisiera agradecerles a Pilar Gimenez, Primo Nina y Ana María Presta por su amable y hábil ayuda con el castellano del presente artículo. Cualquier error gramatical se puede atribuir solamente al soberbio rechazo, por parte del autor, de sus sabios consejos.

² Aquí hago una apelación por la cual no trato algunos temás dentro del problemático presente. Primero, empleo el concepto de "identidad" como si fuera algo muy sencillo y fácil a entender, lo que es lejos de ser la verdad. Hago esto en interés de mantener el mismo artículo corto y sencillo, puesto que un trato más adecuado del concepto demoraría mucho y nos llevaría lejos de nuestro tema central. Simplifico también el asunto por hablar de tres categorías de gente con respecto a su orientación religiosa, y por relacionar esta orientación directamente con una posición social. Por ejemplo, aunque la mayoría de los evangélicos nunca ocupan posiciones de autoridad tradicional, uno sí ha cumplido la serie de posiciones en su totalidad, sirviendo refresco en vez de chicha y trago en las fiestas que tenía que pasar. Tampoco sería correcto imaginar que todos los católicos de pensamiento más o menos tradicional tienen una orientación exclusivamente localista, sin consideración del mundo de fuera. Al contrario, los Quirpini son un grupo de gente bastante conocedor de otros lugares y muchos de ellos que no cuestionan la religiosidad tradicional son muy cosmopolitas. Aquí argumento que el cuestionar de ciertas tradiciones tal como hacen los "católico-evangélicos" es una manera de lograr una identidad tal vez más apropiado a una realidad que incluye mucha migración y mucho contacto con ideas e influencias que vienen de otros lados. La existencia de tal manera de buscar una identidad nueva no excluye la posibilidad de otras maneras de lograr semejante identidad.

(tanto como al tiempo, o sea las fechas apropiadas para cada fiesta.) Si bien las fiestas son un aspecto de la formación y reproducción de la identidad de los Quirpini, la representación de las fiestas en los festivales—que se representan, en algún sentido, como aún más válidos que las costumbres ‘decaídas’ de la actualidad—ofrecen una imagen de lo que es la comunidad bien diferente de la presentada en las fiestas actuales y, seguramente, en las formás antiguas de las mismás fiestas. En los festivales, se ve ciertos aspectos de esas mismás fiestas, pero invariablemente despojado de las partes que hacen esa referencia al lugar. En los festivales, los Quirpini, o los campesinos, no son quienes rinden culto a Santa Rosa en su capilla, o quienes van al panteón para challar sus difuntos; son quienes se ponen *yanpa p'acha*, tocan charango y flauta etc. y bailan ciertos bailes.

Por mantener las formás de las celebraciones religiosas comunales, pero sin su contenido explícitamente religioso ni su vinculación local, los festivales inventan una “cultura” para las comunidades de San Lucas que también carecen de estos elementos. El padre presenta a los festivales muy abiertamente como parte de un proyecto de fortalecimiento de la identidad comunera y campesina, especialmente en torno a su dicha “cultura.” Es válido, entonces, ver la imagen de las fiestas locales que presentan los festivales como un modelo alternativo de dicha identidad. Lo interesante respecto a este estudio es que esta imagen corresponde en muchos detalles con la imagen de las fiestas que demuestran los “católico-evangélicos”. A diferencia de la visión tradicionalista de las fiestas, los bailes presentados, como digo anteriormente, no corresponden a los lugares y fechas debidas. Tampoco involucra elemento alguno de lo milagroso o del poder de un santo u otra figura posible de culto, ni el elemento de culto con que la gente hace sus fiestas. Como modelo para una identidad o práctica tampoco se corresponde con las ideas de los evangélicos, puesto que ellos rechazan la música y baile profanos. Justamente en los aspectos en que los festivales se diferencian de las ideas y prácticas tradicionales y evangélicos, corresponden a las de los “católico-evangélicos”. Primero, la manera en que los festivales despojan a los bailes de cualquiera creencia religiosa se parece mucho a la manera en que los “católico-evangélicos” participan en las fiestas sin darles importancia práctica ni espiritual. También la separación entre los bailes y la comunidad como localidad y su manera de valorizar las costumbres con relación al pasado en vez de asociarlas al espacio se armoniza con la mirada hacia fuera y la heterodoxia que hacen los “católico-evangélicos”.

En este sentido, los festivales ofrecen un modelo alternativo de cómo se puede ser un Quirpini. Este modelo es muy diferente del modelo tradicional que se ve en las fiestas, pero también se distingue radicalmente de la imagen social de los evangélicos. A los que quieren alejarse de las tradiciones y el localismo del catolicismo quirpinense sin romper con sus vecinos, los festivales ofrecen la posibilidad de mantener una identidad Quirpini mientras se presta algunos elementos universalísticos de la visión evangélica. Los festivales y el modelo de “cultura” que presentan no sólo están rescatado y fortaleciendo las tradiciones de los campesinos de

la región, sino también, como cualquier proyecto de rescate parecido, tienden a cambiar las tradiciones y las ideas actuales.

¹ Quisiera agradecerles a Pilar Gimenez, Primo Nina y Ana María Presta por su amable y hábil ayuda en la redacción del presente artículo. Cualquier error gramatical se puede atribuir solamente al soberbio rechazo, por parte del autor, de sus sabios consejos. •

Aquí hago una apología por lo que no trato algunos temas dentro del problemático presente. Primero, empleo el concepto de "identidad" como si fuera algo muy sencillo y fácil de entender, lo que es lejos de ser la verdad. Hago esto en interés de mantener el mismo artículo corto y sencillo, puesto que un trato más adecuado del concepto demoraría mucho y nos llevaría lejos de nuestro tema central. Simplifico también el asunto por hablar de tres categorías de gente con respecto a su orientación religiosa, y por relacionar esta orientación directamente con una posición social. Por ejemplo, aunque la mayoría de los evangélicos nunca ocupan posiciones de autoridad tradicional, uno sí ha cumplido la serie de posiciones en su totalidad, sirviendo refresco en vez de chicha y trago en las fiestas que tenía que pasar. Tampoco sería correcto imaginar que todos los católicos de pensamiento más o menos tradicional tienen una orientación exclusivamente localista, sin consideración del mundo de fuera. Al contrario, los Quirpini son un grupo de gente bastante conocedor de otros lugares y muchos de ellos que no cuestionan la religiosidad tradicional son muy cosmopolitas. Aquí argumento que el cuestionar de ciertas tradiciones tal como hacen los "católico-evangélicos" es una manera de lograr una identidad tal vez más apropiada a una realidad que incluye mucha migración y mucho contacto con ideas e influencias que vienen de otros lados. La existencia de tal manera de buscar una identidad nueva no excluye la posibilidad de otras maneras de lograr semejante identidad.

PERSPECTIVA DE COMUNIDADES BASADAS EN SISTEMAS DE AYNUQAS EN UN CONTEXTO CAPITALISTA

Félix Patzi

INTRODUCCION

El presente trabajo está hecho en base a una investigación realizada por mi persona, en 1991, en varias comunidades de la Provincia Aroma.

En primer lugar, muestra el funcionamiento del modo de producción al que muchos investigadores sociales llaman **"modo de producción comunal"**. Esta forma de producción se basa fundamentalmente en el sistema de manejo de aynuqas (término aymara que expresa el uso rotativo de la tierra).

En segundo lugar muestra, cómo estas comunidades, al estar incorporadas al mercado, sufren la explotación capitalista no por el capital comercial ni por el intercambio desigual sino fundamentalmente mediante el **DESARROLLO DESIGUAL DE LAS FUERZAS PRODUCTIVAS**.

Por último, a partir de muchos problemas que presenta el sistema de aynuqas se muestra la clara tendencia a la **PARCELACION DE TIERRAS** como una alternativa frente a los problemas de explotación o desventaja económica dentro el mercado.

SISTEMA DE AYNUQAS COMO REPRODUCTORA DE UNA SOCIEDAD COMUNARIA

En el contexto socio económico capitalista en el que se encuentra inmersa la sociedad boliviana, sabemos que existen otras formas de producción que no son de carácter capitalista. Este es el caso de las comunidades andinas, objeto del presente opúsculo.

Es necesario distinguir la existencia de dos tipos de comunidades: aquellas comunidades cuya organización productiva se basa en el sistema parcelario y aquellas otras donde la organización productiva se basa esencialmente en el sistema de AYNUQAS, objeto de nuestro estudio.

En las comunidades originarias, que también pueden ser reconstituidas a partir de exhaciendas, el sistema de aynuqas es el que sintetiza la forma de organización de la comunidad; por eso

es necesario comprender el sistema en su cabalidad. Para ello se debe observar y analizar dos elementos:

- a) La utilización y organización de la tierra.
- b) La organización del trabajo en torno a la tierra y el territorio en su conjunto.

La riqueza está organizada en forma de aynukas, la cual supone el sistema **rotativo** en el uso de la tierra, es decir, que sectores del territorio dentro de una comunidad se ponen en uso para el cultivo durante tres años, generalmente continuos, para luego pasar a descanso hasta dentro de 10 a 15 años, cuando vuelven a ser usados.

Técnicamente, el sistema de aynukas es adecuado, porque en las regiones altiplánicas no existe disponibilidad de agua para el riego, motivo por el cual se da una sola campaña agrícola al año.

Otro objetivo que cumple el sistema rotativo de la producción es la recuperación de la fertilidad de los suelos, además de minimizar los riesgos de helada o inestabilidad del régimen de lluvias.

La estructura o la organización del trabajo dentro las aynukas en su esencia está definida por el uso familiar de la tierra en calidad de POSESION PRIVADA o usufructo, y un uso colectivo (comunal) de tierra que proporcionalmente es muy reducida en relación al uso familiar. Esta última es trabajada por el conjunto de comunarios, y la misma es decidida en una asamblea.

En este sentido, el comunario no es realmente propietario privado de las tierras que cultiva dentro las aynukas, sino sólo poseedor privado de tierras; el real propietario de las tierras es la comunidad, es decir el conjunto de familias constituidas en una reunión a la que se denomina la asamblea comunal.

Sin embargo, la tierra como posesión privada de la familia es convertida generalmente en hereditaria, lo cual significa que cada familia posee la misma tierra en forma permanente en cada rotación de las aynukas. Esto no significa que sea propietaria propiamente dicha, porque no puede venderse en calidad de mercancía como ocurre en las formas de producción parcelaria.

El lugar de las aynukas se define anualmente en una asamblea, que es la reunión de familias reconocidas y/o afiliadas a la entidad comunaria como sujetos autónomos y como poseedores de tierra. Así también se define en la asamblea las fechas de cosecha y siembra de terrenos colectivos (jaima).

Socialmente esta forma de producción no margina a nadie al acceso y el uso de los recursos como también el control de los mismos. Por ello muchos denominan a esta forma de producción y decisión **DEMOCRACIA COMUNAL PRODUCTIVA**.

Generalmente las aynuqas están ubicadas de 2 a 4 horas de camino a pie desde sus domicilios. Esto en términos económicos significará mayor demanda de tiempo de trabajo para la producción, lo cual será analizado adelante.

SISTEMA DE PRODUCCION PECUARIA COMUNAL

La producción de ganado dentro las comunidades está basada en la unidad familiar, es decir, que aquel es propiedad privada de cada familia, y su uso y destino depende de éstas.

En el sistema de producción pecuaria generalmente no existe ganado para el beneficio colectivo o de propiedad colectiva como ocurre en la producción agrícola.

Sin embargo, la diferencia de las aynuqas agrícolas está en que en el sistema ganadero no existe posesión privada sobre el uso de los pastos, sino que éste es netamente colectivo; además el uso es rotativo y similar a las aynuqas agrícolas.

La asignación del espacio territorial para el pastoreo se realiza en una asamblea, tomando en cuenta para su programación y planificación las aynuqas agrícolas, ahijaderos y otros.

El aprovechamiento de pastos por cada familia no es homogéneo, sino diverso debido a la diferencia de tenencia de ganado de cada familia. Esta diversidad en muchos casos condujo a los comunarios a tener una concepción diferenciada del uso de pastos colectivos o de aprovechamiento del pastoreo de uso colectivo.

Por ejemplo, las familias que tienen mayor número de ganado realmente están interesadas en mantener la forma de pastoreo colectivo, porque el aprovechamiento es mayor frente a las que tiene menor número de ganado. Por el contrario, para las familias que tienen poca cantidad de ganado, los beneficios no son los mismos, por lo cual impulsan el proceso de canchonización de pastoreo.

EL MERCADO COMO AMBITO DE LA EXPLOTACION DEL CAMPESINO COMUNARIO A TRAVES DE LA LEY DE VALOR.

Se debe considerar necesariamente a las comunidades como algo integrado al mercado y mediante éste, a la sociedad capitalista. Al incorporarse al mercado, el comunario se rige bajo las leyes del mercado y la lógica del capital. En este sentido los comunarios sufren una explotación económica por parte de los productores capitalistas, no a causa del intercambio desigual ni por el capital comercial; si bien estas formas de explotación existen, no son las esenciales o medulares. La explotación se debe principalmente al DESARROLLO DESIGUAL DE LAS FUERZAS PRODUCTIVAS, y se da en el proceso de producción, en el mercado o en el ámbito de circulación.

En otras palabras, la explotación se debe a la diferencia de valores materializados en el pro-

ducto. Al comunario le cuesta más trabajo producir la misma cantidad de producto, debido a su forma de organización productiva, basada en el sistema de aynuqas, lo cual implica mucha pérdida de tiempo, fundamentalmente en el traslado desde su casa hasta la aynuqa, pero también debido a la organización del recurso tierra en forma de posesión familiar dentro las aynuqas, la cual no permite incrementar las fuerzas productivas.

La diferencia en el desarrollo desigual de fuerzas productivas determina la explotación del pequeño productor comunario por parte del grande, porque el contenido del valor de la mercancía depende o está en relación directa con las fuerzas productivas.

El mercado capitalista se basa en la ley valor, que se expresa la diferencia en el mercado, aunque el precio no puede expresar siempre el valor contenido en las mercancías, debido a que intervienen otras leyes en la determinación de aquel. Pero cuando la política de precios se basa en la libre concurrencia, el precio tiende a aproximarse más al valor de las mercancías.

El trabajo individualmente necesario determina el valor individual de las mercancías y el trabajo socialmente necesario es la ley de valor que fija el valor socialmente necesario.

La ley del valor que expresa el trabajo socialmente necesario de las cosas está presente en el mercado como expresión del valor individualmente necesario en el proceso de producción.

Hacemos esta referencia porque el comunario, al vender sus productos en el mercado, pierde una parte del valor incorporado y debido a este hecho económico empieza a adoptar otro modo de producción que no se basa en el sistema de aynuqas.

Para ilustrar esto, tomaremos como referencia la producción de papa como producto más importante del comunario. Haciendo un análisis cuantitativo de los costos de producción de la papa, vemos que la composición orgánica que utiliza el campesino es baja, debido a la ausencia del desarrollo tecnológico, por lo cual está obligado a producir en base a la intensidad de la fuerza de trabajo.

Es necesario mencionar que el valor es el trabajo humano genérico, indiferenciado y materializado en un determinado valor de uso. Entonces el campesino comunario incorpora mayor trabajo humano genérico, por ubicarse sus aynuqas a 3 o 4 horas de camino a pie desde su domicilio y por no introducir fuerzas productivas desarrolladas; por tanto, los productos del campesino comunario tendrán mayor valor en relación al producto producido con fuerzas productivas desarrolladas.

El producto enajenado por el comunario en calidad de mercancía, aunque es generado de manera distinta a la del capitalista, se enfrenta en el mercado como cualitativamente igual y es guiado como cualquier otra mercancía por la ley de valor.

Para determinar la explotación del capitalista al productor comunario se debe comparar metodológicamente los precios de costo de los productores capitalistas mecanizados, semimecanizados y los del comunario. Los tres tipos de productores, al vender en el mercado a un precio común, obtendrán diferentes beneficios, como veremos en el siguiente cuadro:

CUADRO No. 1
COSTO DE PRECIO Y GANANCIAS DE DIFERENTES PRODUCTORES
(1991 EN Bs.)

Tipo de Productor	Costo de precio por Ha.	Rendimiento qq/Ha	Costo Precio qq.	Precio de Mercado	Ganancias o Beneficios
Capitalista mecanizado	2131	118	18	40	22
Semimecanizado	2687	90	29		11
Productor comunario	1805	51	35	40	5

Fuente: Elaboración propia en base a datos de campo y MACA.

Lo primero que se puede observar en el cuadro, es la diferencia de ganancia entre los tres tipos de productores. El productor capitalista, que cuenta con fuerzas productivas mecanizadas, vende a Bs22.- (por encima del costo del precio), el productor semimecanizado realiza la venta a Bs11.- (por encima del costo del precio), mientras que el comunario solamente vende en Bs5.- (por encima de su costo). Aquí cabe señalar que el comunario vende por encima del costo, pero generalmente realiza la venta por debajo de su costo de trabajo como veremos más adelante.

Se puede observar, por otro lado, la existencia de diferentes composiciones de valores individuales expresados en el precio del costo.

En el mercado, los precios se regulan entre sí, porque no son guiados por los valores individuales, sino son producto del trabajo promedialmente necesario y/o socialmente necesario, el cual, en nuestro caso, es de Bs40.-.

En este sentido, los que producen en menor tiempo tendrán la ventaja de aprovecharse de los productores que producen la misma cantidad de producto en mayor tiempo de trabajo, dando de esta manera lugar a la explotación del productor comunario por parte del productor capitalista.

CUADRO No. 2
DIFERENCIA DEL COSTO DE TRABAJO ENTRE DIFERENTES PRODUCTORES
EN LA PRODUCCION DE PAPA
(En 1 Ha.)

PERIODO DE PRODUCCION	TIPO	DE	PRODUCTORES
	COMUNARIO	SEMIMECANIZADO	MECANIZADO
-Roturación	12 jornales	6 horas	4 horas
-Cruzada (barbecho)	8 jornales	2 horas	2 horas
-Aplanado y/o nivelación	18 jornales	2 horas	2 horas
-Labores culturales	6 jornales	38 jornales	28 jornales
-Cosecha	60 jornales	45 jornales	30 jornales
-Selección y acopio	4 jornales	10 jornales	10 jornales
	120 jornales	94 jornales	69 jornales

Fuente: Elaboración propia en base a datos obtenidos en el trabajo de campo.

Del cuadro cabe destacar la diferencia de valores o el trabajo incorporado en la misma cantidad de tierra.

Los valores individuales son de 120 para el productor comunario, 94 jornales para los semi-mecanizados y sólo 69 jornales para el productor mecanizado que es de carácter capitalista. Esta diferencia de valores se da en el proceso de producción debido al desarrollo desigual de fuerzas productivas.

El productor en el mercado no puede vender de acuerdo a su valor individual, porque es la competencia la que distribuye el valor de la sociedad entre las diversas esferas de producción; de tal suerte, los precios de producción se forman en cada una de las esferas de composición media, es decir, el valor real de las mercancías no se mide por el valor individual sino por el valor social.

En nuestro caso, el valor social en la producción de papa de una Ha. es de 283 jornales. De esta manera, el valor promedialmente necesario se convierte en 94 jornales; éste será el valor de composición media o aproximadamente media. Generalmente el precio de producción puede coincidir en forma total o aproximada con el valor.

En este sentido, a los productores les cuesta producir en 120 jornales como es el caso del

comunario; está por encima del valor medio y a los que les cuesta producir en 69 jornales está por debajo del valor medio.

Como los tres tipos de productores de papa están guiados por el valor promedialmente necesario, el cual es de 94 jornales, el comunario está condenado a vender por debajo de su valor o costo de trabajo individual; entonces el comunario pierde el equivalente de 26 jornales en beneficio de los productores capitalistas.

Mientras que el productor capitalista percibe el valor equivalente de 25 jornales en calidad de plusvalor extra.

Bajo esta lógica, la explotación está dada en el proceso de producción como consecuencia de la utilización desigual de las fuerzas productivas. Las mercancías cuyo valor individual se hallan por debajo del valor del mercado, realizan un plusvalor extra o plusganancia, mientras que aquellas cuyo valor individual se hallan por encima del valor del mercado no pueden realizar una parte del plusvalor contenido en ellas.

Aquí se puede notar que el comunario en muchos casos vende por encima de su costo de precio, es decir, por encima de lo que ha costado realmente producir, pero no vende generalmente por encima de su costo de trabajo, sino más bien por debajo de su valor.

RUPTURA DEL SISTEMA DE AYNUQAS CON LA APARICION DEL SISTEMA PARCELARIO COMO ALTERNATIVA DE SOLUCION FRENTE A LA EXPLOTACION

Hemos visto que la explotación se debe a factores estructurales y al sistema mercantil en los que se desenvuelven las comunidades campesinas.

En este sentido, para muchos comunarios el cultivo rotativo de las aynuqas presenta muchos problemas; entre los principales está la incorporación de mayor tiempo de trabajo para obtener el producto, porque las aynuqas están ubicadas a 3 o 4 horas de camino a pie desde el domicilio de los productores. Esto hace que el comunario incorpore mayor valor al producto, aunque no en forma directa, lo cual se puede confirmar cuando escuchamos al comunario decir: "la aynuqa es muy lejos, en ir y venir nomás se pasa el tiempo y ni siquiera produce bien, como para decir que nos ha devuelto nuestro esfuerzo" (Desiderio Apaza, entrevista 1991).

En la concepción del comunario, reducir el tiempo de trabajo para producir el producto se va introduciendo cada vez con mayor fuerza, a causa de la introducción en el mercado.

Para ellos, la mejor forma de reducir el tiempo de trabajo es introducir maquinarias (tractor, trilladora) y fragmentando el sistema de aynuqas, proceso que explicaremos más adelante.

En su reflexión, la necesidad de reducir el tiempo de trabajo se debe a que los productos del

comunario cuestan menos en el mercado. Por tanto sienten la necesidad de buscar otras fuentes de trabajo, a fin de obtener ingresos adicionales fuera del trabajo agropecuario para satisfacer las necesidades de él y su familia. La expresión de los comunarios es similar a la siguiente:

“Nuestros productos son baratos, porque grandes papas llegan de Cochabamba, pero seguramente, están costando barato, por eso los negociantes nos obligan a vender más barato todavía. Por ello tenemos la necesidad de buscar otros trabajos; pero el tiempo no permite porque tardamos mucho en hacer la chacra, por eso a las instituciones (ONGs) estamos pidiendo que nos ayude con maquinaria, eso sí sería una gran ayuda porque el roturado y cosecha, haríamos rápido y podemos tener tiempo para ir a trabajar (QUISPE, MAX, entrevista 1991).

Sin embargo, la introducción de maquinarias tropieza con un problema central que es el tipo de tenencia de la tierra dentro de las aynuas. Cada comunario, junto con su familia, posee la tierra con una extensión de 1 a 2 hectáreas, pero no concentrada en un solo lugar sino fragmentada y dividida en 7 a 15 pequeñas parcelas, denominadas en su idioma QALLPAS. Esto significa que en muchos casos cada parcela sólo tiene una extensión de 0,1000 Ha. lo cual técnicamente imposibilita el uso del tractor.

Por otro lado, el carácter rotativo de la producción de la aynua no permite mejorar la fertilidad y calidad del suelo, por cuanto el comunario sabe que, una vez pasados los tres años de cultivo, esos terrenos se convierten en parte del territorio de uso social colectivo, y por tanto, puede ser usado como área de pastoreo. Es por ello que los comunarios no se preocupan de mejorar, por ejemplo, la conservación de suelos.

De igual forma, en el sistema de pastoreo existen similares problemas. El pastoreo colectivo, para muchos comunarios, se convierte en factor limitante para el desarrollo de la ganadería, porque no incentiva de igual manera a todos en la conservación y la introducción de pastos colectivos, todo esto debido a que existe la diferenciación de tenencia de ganado, es decir la familia que tiene mayor cantidad de ganado se beneficia más en relación a la familia que tiene poco ganado.

Esto se puede observar claramente cuando un comunario dice:

“Los pastos comunales, solo son más aprovechables para aquellos que tienen mucho ganado, ellos llevan a pastear primerito y nosotros los que tenemos poco ganado no nos beneficiamos, además estos últimos años ya no hay pastos y nadie se preocupa de eso, como nos preocupamos de nuestros pequeños canchoncitos que tenemos (Marcelino Mamani 1992).

Estos problemas centrales que mencionamos están conduciendo a muchos comunarios a la

PARCELACION de tierras, es decir, a la concentración de parcelas en un sólo lugar como alternativa para reducir el tiempo de trabajo y mejorar la producción.

El modo de producción comunal, basado en el sistema de aynuqas, sufre, con el proceso de parcelación de tierras, una verdadera fragmentación.

Sin embargo, la parcelación pasa primero por el proceso de canchonización. Esto significa que significa que muchos comunarios empiezan a cercar con hoyos, delimitando espacialmente un determinado lugar en calidad de propiedad privada.

Este proceso en realidad empezó mediante el intercambio de parcelas con otras familias que tienen parcelas en el lugar cercano de sus viviendas.

En su generalidad, el proceso de parcelación está siendo impulsado por la generación de los jóvenes, y está generando serios problemas dentro la comunidad. El siguiente cuadro muestra con claridad este hecho.

CUADRO No. 3

RELACION ENTRE GENERACION Y VALORACION DE SISTEMAS DE AYNUQAS

VALORACION SOBRE EL SISTEMA DE AYNUQAS	GENERACION JOVEN % DE OPINION	GENERACION VIEJA % DE OPINION
- Quieren mantener sistema de aynuqa.	4.8 %	78.1 %
- Quieren parcelarse.	90.2 %	19.8 %
- Es indiferente	5.0 %	2.1 %
(Número de casos)	1.500.0	1.700.0

Fuente: Elaboración propia en base a la encuesta realizada en la Provincia Aroma.

Podemos observar en el cuadro, que existe una clara diferencia de valoración en el modo de producción comunal. El 90,2% de comunarios considerados como generación joven tienen la tendencia a la parcelación; sólo el 4,8% de esta generación quieren mantener el actual modo de producción y el 5% no se define por ninguno de ellos.

Por otro lado, entre los comunarios considerados de vieja generación, el 78% están de acuerdo con el actual modo de producción basado fundamentalmente en el sistema de aynuqas, el 19% están en favor de la parcelación y 2,1% no se define.

Denominamos generación joven a los comunarios comprendidos entre las edades de 22 a 35 años y la generación vieja a los que tienen 35 y más años.

Dividimos estas dos generaciones tomando los criterios de heterogeneidad de ideas debido al diferente acceso cultural y educativo. Por ejemplo, la educación y difusión por parte de los medios de comunicación, que impacta mucho más en la generación joven, mientras los de la vieja no tienen o no tuvieron acceso a estos espacios, motivo por el cual se aferran a la no ruptura del modo de producción comunal.

El proceso de parcelación está siendo discutido en las asambleas de muchas comunidades. Eso muestra que no es aceptado por todos. Pero, pese a este limitante lo evidente es que muchos comunarios van "canchonizando" la tierra, para luego consolidarla como propiedad privada.

CONCLUSIONES

El modo de producción comunal, cuya esencia de funcionamiento es el sistema de aynuqas, está siendo fragmentado por la aparición del modo de producción parcelaria como una alternativa frente a la explotación capitalista desde el punto de vista del comunario.

Sin embargo, cabe señalar que, técnicamente, el sistema de aynuqas es el único que se adecúa a las características del clima y medio geográfico en que están ubicadas estas comunidades. Esto porque las aynuqas cumplen dos objetivos: recuperar la fertilidad del suelo al estar en descanso por muchos años y evitar ciertos riesgos climáticos.

Sin embargo, al estar sometido el sistema a la lógica del mercado capitalista, está en desventaja.

Por tanto, estas comunidades tampoco encontrarán solución alguna vía la parcelación de tierras; aquellas que impulsan este proceso, no se dan cuenta del gran peligro de la minifundización que se está dando en otras regiones del país.

LA INFLUENCIA DEL SERVICIO MILITAR OBLIGATORIO EN LA DESESTRUCTURACION DE LAS COMUNIDADES AYMARAS

José Adolfo Chacón Villanueva

En el proceso desestructurador originado por el Servicio Militar Obligatorio, dentro de las comunidades aymaras, surge un nuevo elemento, el mismo que se identifica como la institucionalización cultural de este servicio desde el momento en que se convierte en parte de las necesidades del individuo.

Pero, para hablar de una institucionalización cultural debemos empezar por referirnos a los mecanismos de la dominación ejercida sobre los individuos de las comunidades; solo así es posible explicar la permanencia del SMO dentro de las comunidades aymaras.

Previamente es preciso definir qué se entiende por dominación y cuales son sus implicaciones. Por lo que se hace necesario referirnos a las conceptualizaciones que realiza Max Weber en su trabajo "Economía y Sociedad".

Weber nos dirá entonces que la dominación es:

"La probabilidad de imponer la propia voluntad, (...) aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad..." (Weber, 1979:43)

El hecho de imponer la voluntad y de que esta probabilidad exista es parte intrínseca de las fuerzas armadas y por tanto del ejército, específicamente en el caso del SMO.

Esta probabilidad, al mismo tiempo, no es estática o atributiva solo de algunas (ciertas) personas o individuos, sino que se va transmitiendo dentro del SC a todos los individuos que acuden a cumplir con éste servicio, en cumplimiento a disposiciones legales en el marco de las obligaciones señaladas por la Constitución Política del Estado. Pero, esta transmisión de la probabilidad, que señala Weber, de imponer la voluntad no es arbitraria, se va produciendo a medida que se van generando las diferenciaciones entre la soldadesca, dependiendo de las cualidades que se vayan desarrollando.

Estas diferenciaciones se producen dentro del SC desde el momento en que se dá el reclutamiento y se evidencian las primeras distinciones entre antiguos y nuevos ² y continua en las distribuciones espaciales, en compañías, secciones y escuadras, las mismas que se agrandarán con el cumplimiento de las diferentes revistas en las que se obtendrán "calificaciones"

que posteriormente derivarán en la asignación de los diferentes grados ligados a la capacidad de mandar.

En las comunidades aymaras esta capacidad de mandar se efectiviza en su sistema de autoridad ya que el que desee ser Jilaqata deberá necesariamente aprender a mandar, aunque no necesariamente imponga su voluntad.

Esto es lo que menciona Mauricio Mamani en su testimonio:

“El no ir al cuartel, digamos, era un incompleto o sea lo humillaban esos mismos jóvenes que han ido al cuartel (...), no permitían que ejerza un buen cargo, que sea mandón digamos. La autoridad en la comunidad tiene que ser fuerte, enérgica, y esas cosas tenía que aprender un poco en el cuartel, (...), aquí no hay cosas suaves; entonces ese carácter adquirirían del cuartel también, entonces aquel que no iba al cuartel ya debe dejar el cargo...” (Testimonio de M.M. La Paz 20-09-93, 5-6: 16-17).

La probabilidad de imponer la voluntad sobre otros se prolonga de esta manera hacia el individuo y la comunidad.

El testimonio de Mamani evidencia que la dominación no está enmarcada en la obtención de bienes materiales o la posesión de algún poder económico exclusivamente; esto es mencionado también por Weber. La dominación, en este sentido, no persigue intereses puramente económicos, lo que quiere decir que surge también de la subjetividad personal, individual, basada en intereses también individuales por la obtención de cierto prestigio.

Sobre ello Weber afirma que la autoridad se manifiesta en la obediencia a las normas establecidas:

“La autoridad se expresa en un sistema de normas, por lo tanto se obedece no a las personas sino a las normas” (Weber, 1979: 706).

La dominación está ligada, de manera indisoluble, al concepto de poder ya que sin el poder no puede haber dominación, esto es, que debe existir una mínima capacidad de ejercer acciones sobre otros individuos. Solo de esta forma es posible ejercer autoridad y obtener cierta obediencia.

¿Qué tiene que ver todo esto con la desestructuración a través de la influencia del Servicio Militar Obligatorio?. Es que, como nos muestra Mamani, la capacidad de dominar y ejercer poder, de mandar se adquiere en el cuartel; en él, estos valores se transmiten desde los oficiales de más alta graduación hasta los conscriptos que llegan a dragoneantes ³

Al respecto:

“...el poder está relacionado a las “cualidades de un hombre” (...) tiene en primer lugar

una connotación de acción subjetiva individual, donde el sujeto impone su voluntad por la disposición de sus cualidades intrínsecas, favorecidas por una situación concreta" (Paz Ballivián, 1986: 70).

A pesar de lo mencionado, el poder y la dominación no se ejercen, en la relación Estado - comunidad, de manera aislada y particularizada. Es decir que no actúa sobre los individuos o sobre cada individuo, solo para que éste sea transformado y asimilado, sino que esta orientada a producir una determinada acción social, pero una acción social que no nace exclusivamente de la influencia del poder o de la dominación ejercida por unos sobre otros, ésta esta relacionada también a una economía individual de las necesidades. Esta es la diferencia con Weber que nos plantea, según menciona Paz Ballivián:

"...la acción social, (...) es "una acción con sentido propio dirigida a la acción de otros" que precisamente constituye la principal característica de la acción social..." (Paz Ballivián, 1986: 71).

El sentido propio del que se habla es parte también de la dialéctica de la estrategia de sobrevivencia-desestructuración, donde el individuo actúa a partir de su propia necesidad y de la influencia de otros.

Si bien el Servicio Militar Obligatorio es parte del estado, constituido en una institución y hecho efectivo en el SC, adquiere su sentido propio con cada individuo que egresa o que se licencia al cabo de un año y que se traslada a su comunidad, en la cual adquiere prestigio. Es en la búsqueda de este prestigio que el SMO deja de ser parte solamente del Estado, y se hace parte de la comunidad, orientándola por así decirlo, a su desestructuración. Esto último es parte de su sentido propio.

Pero, este sentido propio del que hablamos no solo se produce porque la comunidad haya adoptado el SMO como parte de su estrategia de sobrevivencia, lo que constituye solo una parte del recorrido de este servicio y es la parte en la que el Estado concluye con su influencia.

La presión de la dominación a través del ejercicio del poder frente a la comunidad ha cumplido con su objetivo y con el recorrido de ida, y como hablamos de un proceso dialéctico deberá cumplirse entonces el recorrido de vuelta para concluir con el proceso y acceder a los resultados. Este recorrido de vuelta, como el primero, se produce por medio de la acción social.

El recorrido de vuelta tiene su punto de partida precisamente en la estrategia de sobrevivencia y está dirigida, quierase o no, a la desestructuración de las comunidades y al proceso final o síntesis si queremos concluir con esta relación dialéctica, la asimilación u homogeneización para la constitución de la nacionalidad boliviana.

Este recorrido no tendría ningún sentido si no estuviera vinculado a la o las necesidades de los individuos y de las comunidades. Y como ya se dijo anteriormente, una de éstas necesidades es la de sobrevivir y no desaparecer, por ello la castellanización es parte de la estrategia así como el cumplimiento del SMO. La primera influye en el sistema de comunicación y en el lenguaje, tal vez vital para la permanencia del comunario en la ciudad y para el cumplimiento de un trámite; el segundo se constituye en el certificado de trabajo, de acreditación de la ciudadanía por lo tanto de el acceso a derechos que hasta ese momento no se le reconocía.

En la misma forma la alfabetización en el proceso de castellanización y por medio del SMO se constituye también en una acción social complementaria, la misma que iniciada o no en el SC, se unirá en el recorrido final.

Todo esto es comprensible si entendemos la acción social con sentido propio como la fuerza que genera la acción de otros individuos, pero multiplicando acciones en funciones de las experiencias y de las necesidades tanto de los individuos como de las propias comunidades.

Ahora bien, el cumplimiento del SMO como acción social está estrechamente vinculado a la obtención de prestigio, obtención y acumulación que están relacionadas con el "honor" y con el "poder social", es decir que el individuo que tenga mayor prestigio acumulado está en la posibilidad de tomar responsabilidades frente a la comunidad por medio del acceso a un cargo.

En las comunidades aymaras este prestigio se distribuye y se atribuye a los individuos de acuerdo al cumplimiento de ciertos roles dentro la vida de la comunidad, por lo tanto, está desligada o tiene cierta autonomía frente a la cuestión económica.

En referencia al honor social y por lo tanto poder, Paz Ballivián dirá:

"La distribución del "honor" o "poder social" no solo tiene cierta autonomía de las condiciones económicas, sino que regularmente está en oposición a los intereses económicos..." (Paz Ballivián, 1986:82).

Si retomamos los planteamientos de Weber y sus puntualizaciones con respecto al tipo de acciones, podemos decir que en el relacionamiento de los individuos dentro de las comunidades con el Estado, se cumplen los cuatro tipos de acción que se señala.

En principio, una acción "racional con arreglo a fines" identificada con la satisfacción o búsqueda de satisfacción de las necesidades estrictamente individuales a partir de su propia conducta pero en función de la conducta de otros individuos. Aquí la búsqueda de la acumulación de prestigio encuentra su raíz.

La acción "racional con arreglo a valores" está vinculada también al prestigio; es la valoración

que el individuo da al cumplimiento del SMO tanto en su relacionamiento con el Estado como frente al resto de individuos que ya han cumplido con este servicio, el certificado de trabajo y de ciudadanía y el “honor” social.

Es también una acción “afectiva” porque está vinculada con la relación del individuo con su familia, con la comunidad y posiblemente con la mujer que llegará a ser su esposa; aquí la posibilidad de un matrimonio es mucho más estable.

Finalmente, es una acción “tradicional” porque el individuo joven y en edad de acudir al SMO deberá hacerlo para cumplir no solo con la tradición familiar, sino también con la comunitaria.

El testimonio de Mauricio Mamani nos aclara precisamente esta situación del SMO:

“...desde la guerra del Chaco eso de ir a la guerra o ser soldado, estar uniformado, era un

requisito digamos importante para por si acaso tomar un trabajo, un empleo; aquel que no ha ido era totalmente imposible de que no sea soldado, policia o de tránsito”.

“A los campesinos lo que les interesaba era asegurar su futuro, salir si es posible de la comunidad (...) salir a las ciudades de carabineros o de tránsito, eso funcionaba en la mente de la juventud (...) y por eso querían ir al cuartel...”

“Sin embargo que es tan sacrificado el cuartel, y todo el mundo sabía de eso, todo el mundo tenía también el capricho de enfrentar esa situación. Y como era una situación muy sacrificada, aquel que salía del cuartel evidentemente tenía mucho prestigio en la comunidad. El no ir al cuartel digamos era un incompleto, o sea lo humillaban esos mismos jóvenes que han ido al cuartel y no permitían que se case incluso, no permitían que ejerza un cargo...” (Testimonio de M.M. La Paz 20-09-93, 4-5: 11-12-16).

LA INSTITUCIONALIDAD CULTURAL DEL SMO

Lo anteriormente planteado evidencia, unido a los testimonios de los comunarios de Coromata Alta, Baja y Media y lo aportado por Mauricio Mamani, que existe una asimilación del SMO por parte de los individuos y a través de estos por parte de las comunidades aymaras. Asimilación que nosotros llamaremos institucionalización cultural del SMO.

¿Cómo se explica esta institucionalización?

Para lograr su comprensión recurriremos a la conceptualización utilizada por Jean Braudrillard que en su trabajo “Crítica a la Economía Política del Signo”, acerca del consumo de bienes y en referencia a las “sociedades primitivas” afirma que, en un principio, éste consumo de bienes esta relacionado con una “función social”.

En este sentido dirá que:

“... originalmente el consumo de bienes (...) no responde a una economía individual de las necesidades, sino que es una función social de prestigio y de distribución jerárquica (...) depende de (...) una coacción cultural (...) es una institución...” (Braudillard, 1989: 2)

Esta posibilidad, de la “función social de prestigio” del consumo de los bienes, se puede equiparar a la función que cumple el SMO dentro de las comunidades aymaras, pero con la incorporación de la economía individual de las necesidades”.

El SMO, en este sentido, no está ligado solamente a esa “función social” de la obtención de prestigio y que dependería en algún momento de cierta coacción cultural, sino que está también vinculado a una necesidad individual y comunitaria de sobrevivencia.

Entonces, el individuo que va al cuartel a cumplir el SMO, no solamente está cumpliendo con la obligación que señala el Estado dentro de la Constitución Política del Estado, que enmarca leyes y normas de acción de individuos y de instituciones, sino que al mismo tiempo está asegurando su futuro y la posibilidad de una próxima migración a la ciudad, donde podrá encontrar un empleo con el aval de la libreta del SMO, que ya le otorga ciertos derechos.

Sin embargo, debemos anotar que la relación del individuo no se reduce, en este ámbito de la función social del SMO, a la relación individuo-Estado; al contrario ésta se extiende a la relación individuo-comunidad y concluye en la relación que sostiene el Estado con la comunidad o viceversa.

Esto se explica también desde tres perspectivas: del Estado, de la comunidad y del individuo (aquí el orden nada tiene que ver con su importancia; en esta relación todos los elementos tienen la misma importancia).

Desde este punto de vista, el SMO, no lo descubriremos ahora, es una institución del Estado desde el momento de su constitución al cual acuden los individuos para obtener el rango de ciudadanos y/o de personas con derechos, pero con derechos parciales ya que éstas recién se complementarán cuando el individuo haya cumplido la mayoría de edad.

Ahora bien, la comunidad adopta el SMO como parte de sí misma a partir de la conducta de sus individuos; por lo tanto es preciso hablar de una institucionalización implícita y de otra explícita.

De esta forma se puede afirmar que la comunidad adopta al SMO como una institución cultural implícita precisamente a partir de las conductas de los individuos ya que no aparece en su estructura organizativa o de liderazgo. Así lo señala Mauricio Mamani cuando hace referencia a su comunidad Jisk'a Irpa en la que, según su observación, los individuos que van al cuartel

adquieren cierto prestigio frente al resto y al mismo tiempo observan y critican a los que no acudieron a cumplir con este servicio, de tal modo que hasta puede impedirse los matrimonios de personas o individuos que no hayan cumplido con el SMO.

Pero el prestigio no se obtendrá por el mero hecho de haber culminado un año dentro del SC del ejército, sino más bien por el tipo de vida y de trato que allí se recibe. Es decir que, lo que realmente otorga prestigio al individuo dentro de la comunidad y frente al resto es el sufrimiento, los malos tratos recibidos y, sobre todo, el hecho de haber sobrevivido a ese sistema discriminante y despótico.

Es en esta situación, en la que el SMO obtiene o se torna en función social de prestigio, se convierte en una institución cultural implícita a partir de los conductos de los individuos comunarios y que se expresan en el reconocimiento al individuo de todos sus derechos por parte del resto de la comunidad.

Aquí es preciso anotar la diferencia de la relación que se establece entre la comunidad y el individuo y la que se da entre el Estado y el mismo individuo. La comunidad reconoce derechos totales y mayoría de edad después del SMO y el Estado en cambio solo reconoce parte de los derechos del individuo hasta que éste haya alcanzado los 21 años.

El individuo que acude al cuartel lo hace por una necesidad propia y por impulso de las necesidades de la comunidad. Tiene mucho que ver, es cierto, la posición crítica del conjunto de individuos varones de la comunidad pero, el verdadero impulsor de la decisión de acudir al SMO es la necesidad de asegurar su futuro. En tal sentido el cumplimiento del SMO se convierte en un pasaporte hacia las ciudades, agilizando de este modo la migración; la libreta se presenta como aquel documento filiatorio que acredita la capacidad y responsabilidad del individuo que la porta, al mismo tiempo que lo respalda para luchar por un puesto de trabajo, especialmente si es en la policía.

Así el SMO parte de una necesidad individual, se vuelca en una función social dentro de la comunidad y se convierte en un efectivo homogeneizador ciudadano.

La institucionalización cultural del SMO en forma implícita se produce entonces sólo a partir de la conducta de los individuos, como parte de la vivencia, la economía individual y de sus necesidades; es parte de ellos y a través de ellos, de sus comunidades.

Con el SMO no existe una institucionalización explícita, es decir que este servicio no se introduce en la estructura organizativa de las comunidades, tal como lo hace el sistema educativo por medio de las escuelas o el sindicato.

NOTAS

- ¹ En adelante Servicio Militar Obligatorio se abreviará SMO
- ² Este último llamado también mostrenco, sama o mono.
- ³ Es el último grado antes de culminar con el soldado raso.¹ En adelante Servicio Militar Obligatorio se abreviará SMO
- ² Este último llamado también mostrenco, sama o mono.
- ³ Es el último grado antes de culminar con el soldado raso.

BIBLIOGRAFIA CITADA

1. Braudrillard, Jean. Crítica a la economía política del signo. Siglo XXI, 1989, 8va. ed. 263 pp.
2. Paz Ballivián, Danilo La distribución del poder en Weber, en TEMAS SOCIALES Nro. 9, Carrera de Sociología -Universidad Mayor de San Andrés, mayo 1986, 156 pp.
3. Weber, Max. Economía y Sociedad. Fondo de Cultura Económica, México, 4ta. ed. 1979, 1237 pp.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Albo, Xavier y otros, Chukiyawu, la cara aymara de La Paz: cabalgando entre dos mundos. Cuadernos de Investigación CIPCA No. 24, La Paz, CIPCA, 195 pág.
- Albo, Xavier, "Del MNR al Pacto Militar Campesino, a la Confederación Sindical Unica", en La cara india y campesina de nuestra Historia. Xavier albo y Josep M. Barnadas (comp.), La Paz, CIPCA, 1990, 3ra. ed.
- Albo, Xavier Achacachi: Medio Siglo de Lucha. Cuadernos de Investigación CIPCA Nro. 19, La Paz, CIPCA, 1979, 173 Pág.
- Antezana, Luis y Romero Bedregal, Hugo, Origen Desarrollo y Situación Actual del Sindicalismo Campesino en Bolivia. Comité Interamericano
- Arze Aguirre, René Danilo, Guerra y Conflictos Sociales: El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco. CERES, abril 1987, 303 pág.
- Ayala Mercado, Manuel y Prieto Chacón, René: Taraco: Un latifundio del altiplano boliviano. Cochabamba, Universidad Mayor de San Simón, 1970, 63 pág.
- Alcoreza Melgarejo, Beatriz: El servicio militar obligatorio como agente de cambio en la vida del campesino en la comunidad de Ingavi. Tesis, La Paz, Escuela Nacional de Servicio Social, 1962, 79 pág.
- Choque, Roberto: "La Escuela Indígenal: La Paz (1905-1938)", en Educación Indígena. Ciudadanía o

- Colonización? Roberto Choque (comp.), La Paz, Aruiyiri, 1992, 167 pág.
- Degregori, Carlos y Golte, Jurgén: Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos, Instituto de Estudios Peruanos, 1973, 176 pág.
- Dunkerley, James: Orígenes del Poder Militar en Bolivia: Historia del Ejército 1879 - 1935, La Paz, Quipus, 1987, 282 pág.
- Klein, Herbert: Orígenes de la Revolución Nacional, La Paz, juventud, 1968, 440 pág.
- Mamani Condori, Carlos B.: TARAO 1866-1935: Masacre, Guerra y Renovación en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi, La Paz, Aruiyiri, 1991, 172 pág.
- Mamani, Humberto: "La Educación India en la Visión de la Sociedad Criolla; 1920-1943" en Educación Indígena. Ciudadanía o Colonización? Roberto Choque (comp.), La Paz, Aruiyiri, 1992 167 pág.
- Rivera, Silvia: Oprimidos pero no Vencidos: Luchas del Campesinado Aymara y Quechua 1900-1980, La Paz, Hisbol, 1984, 201 pág.
- Salamanca Trujillo, Daniel: Estatuto Campesino, La Paz, marzo, 1975, 115 pág.
- Soria Choque, Vitaliano: "Los Caciques-Apoderados y la Lucha por la Escuela (1900-1952)" en Educación Indígena: Ciudadanía o Colonización? Roberto Choque (comp.), La Paz, Aruiyiri, 1992, 167 pág.
- Watchel, Natan: La Visión de los Vencidos.