

Seminario 1
Antropología Histórica

La Categoría Neocolonial en la Problemática Ecológica de la Quta Püpu¹ y del Petpuju²:

Algunas Consideraciones sobre el aspecto Socio-Etnico-Cultural

Burkhard Schwarz

1. El contexto neocolonial

En un intento de contextualizar la discusión actual en el Departamento de Oruro en torno a la problemática ecológica de la Quta Püpu y del Petpuju, en una dimensión socio-étnico-cultural y político-ideológica, a continuación, se privilegiará un enfoque que parte precisamente de estos criterios, tomándose en cuenta sobre todo las lógicas espaciales, productivas y ecológicas propias de los grupos étnicos presentes en el Altiplano Central, ya que los conceptos de las poblaciones indígenas asentadas en la cuenca de la Quta Püpu así como las interferencias exógenas que se están dando sobre los mismos, se constituyen en una parte integral de la problemática ecológica, si se la conceptualiza a partir de la funcionalidad de los ecosistemas en cuestión para la reproducción material y espiritual colectiva de los grupos étnicos a los que corresponden.

En este sentido merece una consideración particular la imposición unilateral y exclusiva de conceptos ambientales externos que tácitamente pretenden tener validez universal, pero que —visto desde una óptica indígena— parten no sólo de un sistema de valores ajeno a las culturas andinas, sino que están simultáneamente ligados a fuertes niveles de ignorancia respecto a la existencia de una diversidad de conceptos y prácticas ecológicas indígenas. Ello aparentemente tiene que ver con fines políticos e ideológicos de la producción de conocimientos sobre la temática en cuestión y se sitúa en el ámbito de la reproducción de estructuras neocoloniales en el país.

Es así que la aplicación de conceptos ambientales descontextualizados puede considerarse como un elemento que cumple una función para la reproducción de la estructura de poder, tanto a nivel nacional como regional, ya que los actores criollos en el escenario político son a la vez los interesados en que el control y la explotación de los recursos naturales se desarrollen bajo condiciones y dentro de un régimen selectivo y redistributivo que les favorece.

El tratamiento de la cuestión ambiental en Bolivia y en el Departamento de Oruro, por lo tanto, muestra profundos niveles de disfuncionalidad, no sólo en cuanto a las lógicas ecológicas indígenas, en particular, sino también referidas a los intereses económicos y políticos de los grupos étnicos en cuestión, en general.

Es decir —percibida desde una óptica andina—, la recepción de los conceptos ecológicos exógenos es funcional a la reproducción del sistema político vigente y a la dominación

Denominación aymara y uru del Lago Poopó. Se refonemiza los toponímicos y términos técnicos de origen aymara con aplicación del alfabeto único.

Denominación chipaya de la cuenca constituida por la Quta Titikaka, el Río Desaguadero, la Quta Püpu, la Quta Qhuypasa, el Lawka Jawira y el Lakajawira. Se refonemiza los toponímicos y términos técnicos en chipaya, viéndose la obligatoriedad de aplicar el alfabeto utilizado por Wachtel a pesar de sus deficiencias lingüísticas obvias, ya que por el desinterés del Estado en la problemática chipaya no existe una propuesta oficial de reglamento para la escritura de esta lengua hasta ahora.

ideológico-cultural, constituida sobre la base de una estructura neocolonial que sigue nutriendo la hegemonía del poder criollo, tanto a nivel político como ideológico, hecho que incide en la problemática ambiental en el plano nacional y regional.

Es en este contexto que la actual estrategia de modernización del Estado prioriza el proyecto de reordenamiento territorial. Tanto la descentralización del Estado como los aspectos que son directamente constituidos por nuevos modos y mecanismos de "protección" y control de los recursos naturales y de "conservación" ecológica,³ no sólo son concebidos con fines de reorganización de los recursos naturales y de reestructuración de competencias, sino también con el de la articulación de nuevas competencias dentro de un concepto de administración territorial a nivel nacional y regional, que permita –en plena coherencia con el modelo económico de corte neoliberal vigente y la actual tendencia de transnacionalización del poder del Estado– operacionalizar la privatización y redistribución del conjunto de los recursos naturales más eficientemente.⁴

A través de ello se intenta aprovechar de una coyuntura favorable a nivel internacional que lleva a nuevos niveles de penetración y dominación del Estado, esta vez con el rótulo de "modernización". Es interesante en este contexto que la gran parte de las iniciativas concretas fueron propuestas básicamente por el Banco Mundial, correspondiendo las mismas a conceptos y lógicas externas, de carácter impositivo y adverso a los intereses materiales y espirituales de los grupos étnicos, ya que el Estado las retoma para aplastar aún más los conceptos y lógicas auténticas internas y reorganizarse –ante los crecientes problemas de legitimación del sistema de representatividad y la crisis del sistema político vigente– con el fin de dinamizar su eterno modelo de reproducción mediante la violencia estructural en contra de los grupos étnicos, descargándose la agresividad neocolonial, tanto a nivel conceptual como concreto, esta vez encubierta con rótulos como "protección de los recursos renovables", "conservación del medio ambiente" y "desarrollo sostenible".

En cuanto al tema sobre los impactos negativos y etnocidas provocados por los programas y proyectos ecológicos o de "desarrollo" con un componente ecológico en Bolivia, existe escasez de estudios,⁵ hecho que corresponde tanto a los intereses ideológicos, políticos y económicos en juego como a las limitaciones intelectuales de la clase política que son, por un lado, determinadas por su procedencia urbana y

3 Como por ejemplo el "Plan de Uso del Suelo" (PLUS) del "Componente Protección de los Recursos Naturales del Departamento de Santa Cruz" del Proyecto "Tierras Bajas del Este" –que aparentemente tiene el carácter de un proyecto piloto para ser ampliado posteriormente a nivel nacional– y el "Plan Director del Sistema TDPS" a nivel regional, así como la estrategia estatal de protección de "áreas protegidas", "parques nacionales", "reservas forestales", "reservas de la biósfera" etc., y otros elementos de la misma estrategia (ahora concentrados en el Ministerio de Desarrollo Sostenible) como la creación de nuevos organismos del Estado a nivel nacional y departamental: el Instituto Nacional de Tierras (INT) y el "Plan Nacional de Uso del Suelo" para la reorganización de los recursos naturales a nivel nacional.

4 La reestructuración del actual gobierno que es más coherente con estos fines que la estructura organizativa del gobierno anterior, se encuentra también en este contexto.

5 Entre los pocos análisis referidos a esta problemática, se cuenta con dos primeras aproximaciones a partir de los conceptos espaciales, la lógica de los sistemas productivos y el uso de los recursos naturales indígenas en el ámbito del Oriente de Bolivia, que tratan de hacer transparente la potencial y real agresividad de proyectos ecológicos actualmente ejecutados: uno realizado en el contexto de los Chiquitanos (Schwarz 1994b)) y el otro en el de las zonas de colonización andina de Huaytú, Surutú y Yapacaní en torno a la problemática del Parque Nacional Amboró (Schwarz 1994c)). El primero denuncia el carácter neocolonial del "Componente Protección de los Recursos Naturales en el Departamento de Santa Cruz" del Proyecto "Tierras Bajas del Este" y el hecho de que éste tiende a desarticlar el territorio chiquitano, y el segundo muestra la inviabilidad del concepto exógeno de "áreas protegidas" vigente en Bolivia.

étnicamente criolla, y por otro, por su íntima vinculación con los agentes externos. Las limitaciones mentales de la misma son también preestablecidas por las lógicas de discriminación étnica persistentes en el contexto de la incomunicación e ignorancia intercultural, afectándose por ello colectivamente la capacidad de reflexión sistemática y autónoma en este estrato social, así como la de analizar, conceptualizar y contextualizar la temática ecológica a partir de la heterogeneidad de las complejas realidades socio-espaciales y étnico-culturales a nivel nacional y regional.

Todo ello tiende a reproducir los pensamientos recurrentes en torno a la problemática ecológica e incide en la continuidad de la carencia y pobreza en la producción intelectual reflexiva y autónoma sobre la temática en cuestión, importándose cada vez más temas ecológicos desde los países occidentales. Desde una óptica indígena estas estrategias ecológicas —que generalmente invocan en propuestas y acciones tecnocráticas— son irracionales, en cuanto se basan todos en modelos deductivos y descontextualizados, y porque las limitaciones de los planteamientos intelectuales respecto a la percepción de la dimensión y la complejidad del problema ecológico en los distintos contextos étnicos, se dan en ciertos niveles de reduccionismo que tienen en común el no tomar en cuenta la existencia de enfoques e ideologías ecológicas y económicas en las poblaciones indígenas. Estos reduccionismos junto con las lógicas analíticas de aislar la temática ecológica y limitarla a diagnósticos de distintos componentes de los ecosistemas en cuestión, que se caracterizan por su profunda disfuncionalidad estructural a los intereses materiales y espirituales de los grupos étnicos en cuyo hábitat se realizan. En ese entendido coadyuvan inclusive a la desestructuración de los espacios terrestres o acuáticos indígenas y a la destrucción del conocimiento íntimo de los grupos étnicos sobre la naturaleza, la ecología y el manejo racional y sostenido de los recursos naturales.

Por otra parte, en contraposición al carácter de estas lógicas ambientales occidentales, los conceptos ecológicos indígenas tanto andinos como orientales parten de una lógica totalizadora de lo ecológico y la íntima interrelación entre la esfera ritual, el sistema de control social y el medio ambiente. En el contexto de estos planteamientos se destacan inclusive por su mayor racionalidad orgánica. De una u otra manera actualmente siguen reproduciéndose a pesar de la amenaza de ser definitivamente aplastadas por las crecientes influencias ideológicas exógenas.

La violencia neocolonial consiste también en que implícitamente se considera a todos los conceptos ambientales, espaciales y sistemas productivos indígenas —que generalmente se caracterizan por sus altos niveles de compatibilidad ecológica— como “tradicionales” que a la larga tendrán que ser reemplazados por los “modernos” y que carecen, por lo tanto, de la capacidad de modernizarse. Actualmente el conjunto de las instituciones tanto estatales o semi-estatales como privadas de desarrollo social (ONGs) que promueven la “protección” de los recursos naturales y del medio ambiente tienden a eliminar el elemento central de los conceptos ecológicos indígenas: las relaciones rituales con la naturaleza.

Sin embargo, el hecho de que hasta ahora los conceptos ecológicos indígenas continúen reproduciéndose, provoca a la larga un enorme potencial de conflicto latente entre éstos y los occidentales —como parte del ambiente de violencia neocolonial que caracteriza el sistema político de Bolivia tanto en el plano nacional como en el del Departamento de Oruro.

Se plantea que los conceptos ecológicos indígenas no sólo son válidos y dignos a ser recuperados, sino que forzosamente tendrán que formar el único punto de partida

para la articulación de una estrategia ecológica socio—espacialmente y étnico—culturalmente contextualizada y orgánica, siempre y cuando se parta de un criterio emancipatorio respecto a las reivindicaciones étnicas.

2. El problema estructural: Las tres dimensiones de contradicciones inter—étnicas

En cuanto a la cuenca de la Quta Püpu y del Petpuju se puede constatar la competencia, incompatibilidad y las sobreposiciones en un mismo espacio de tres conceptos, estrategias y prácticas ecológicas diferenciadas que corresponden al accionar de básicamente tres estratos socio—étnico—culturales distintos, así como la existencia de una dinámica redistributiva respecto al acceso y la explotación de los recursos naturales de esta región.

La vigencia de las concepciones occidentales dominantes referidas al medio ambiente —que étnicamente corresponden al estrato criollo y que están lejos de obedecer a una lógica de autocontrol socio—cultural y ritual en la explotación del mismo—, junto con la persistencia de matices de diferenciación cualitativa en el manejo de los recursos e inclusive de niveles discriminatorios entre las dos principales etnias indígenas asentadas en el Altiplano Central, establece una dinámica que a su vez está ligada a profundas transformaciones en cuanto a la articulación o desarticulación de los espacios étnicos y el control indígena sobre el sistema hidrográfico, el mismo que se encuentra estructuralmente y cada vez más concretamente cuestionado por el Estado.

Los cambios en la configuración del poder sobre los recursos naturales, en general, e hídricos, en particular, actualmente conducen —dentro de un proceso bastante dinámico— sobre todo a la erosión de las bases materiales y espirituales de los Uru, reduciéndose así cada vez más las condiciones indispensables y perspectivas para su reproducción como etnia.

En este contexto, se hace referencia a la relevancia de las siguientes tres dimensiones de contradicciones inter—étnicas en la cuenca de la Quta Püpu y del Petpuju (según Schwarz 1994d)):

- la primera contradicción: Los Aymara contra los Uru.
- la segunda contradicción: El Estado contra los Aymara.
- la tercera contradicción: El Estado contra los Uru.

La estructura jerárquica en la relación inter—étnica Aymara—Uru y las contradicciones político—culturales de fondo entre estas dos etnias se manifiestan en el proceso de descomposición y disminución de la población uru en el Altiplano que se da paralelamente a la desestructuración del espacio acuático y sus márgenes terrestres que fueron ocupadas por una multitud de distintos grupos étnicos urus. Estas transformaciones en la configuración étnica del control sobre los recursos hídricos y terrestres, pueden evidenciarse claramente mediante un análisis demográfico—espacial entre el siglo XVI y el siglo XX. La comparación de la población uru del siglo XVI con la actual, muestra además que los grupos étnicos de una identidad uru llegaron a descomponerse y disminuir demográficamente durante los últimos 420 años en un proceso sumamente dinámico (Wachtel 1978 y Schwarz 1994 d)).

Simultáneamente los sistemas ecológicos que comprenden el espacio ocupado y controlado por los Uru, físicamente han sido afectados, por los cambios a nivel

hidrológico–limnológico⁶ que se dieron a lo largo de los 4 siglos pasados, además de las transformaciones en la cuenca de la Quta Püpu y del Petpuju que fueron provocados por interferencias a nivel antrópico durante las últimas décadas. Es así que los espacios acuáticos que constituyen la esfera vital de los Uru han quedado mucho más reducidos y los ecosistemas respectivos cualitativamente alterados.

En cuanto al control sobre el sistema hidrográfico y los recursos acuáticos de la Quta Püpu que corresponden a los Uru–Muratu, éstos soportaron la desterritorialización de su poder durante las décadas del 60 a 90, ya que tanto en la toma de decisión estratégica sobre estos recursos como en su explotación real se daba interferencias de otros actores étnicos cada vez en un orden de magnitud mayor. Si antes los recursos acuáticos de la Quta Püpu no fueron disputados por los Aymara y quedaban exclusivamente a la disposición de los Uru–Muratu, a partir de las alteraciones exógenas en la composición cualitativa y cuantitativa de la población piscícola, los Aymara compitieron cada vez con mayor fuerza con ellos por los mismos y se produjo la penetración de los espacios acuáticos por los primeros.⁷ Ello condujo inclusive a que los Uru–Muratu tenían que luchar por no ser excluidos del acceso a sus propios recursos por las surgientes cooperativas pesqueras aymaras. Su propia organización en una cooperativa en la década del 70 en este contexto era una forma de defensa. Frente a las 15 cooperativas aymaras actualmente existen 3 cooperativas urus que sólo mediante esta estructura ajena a su lógica étnica lo vieron viable garantizar su participación en la explotación de los recursos pesqueros en el futuro.

El proceso de surgimiento de las cooperativas aymaras puede interpretarse, por un lado, como una de las consecuencias de la desarticulación de los espacios y sistemas productivos propios de los grupos étnicos aymaras asentados en esta región dentro de una estrategia de compensación que se daba paralelamente a este fenómeno, y por otro, como producto de la lógica del mercado, ya que la invasión aymara en la Quta Püpu es también la consecuencia de la fuerte y creciente demanda de pescado, en general, y pejerrey, en particular, en el mercado regional y nacional, misma que fue promovida por el CDP.

Otra dimensión de las oposiciones inter–étnicas está conformada por la contradicción estructural Estado–Uru.

Durante el siglo XX la desarticulación socio–espacial de los Uru fue y sigue siendo vehiculizada básicamente a través de 4 factores constituyentes de la relación Estado(y sociedad nacional)–Uru–Muratu que definen las estrategias y el accionar del primero en contra de los últimos:

- la persistencia y la incrementación de profundas sobreposiciones espaciales por la organización territorial–administrativo del Estado.
- la ignorancia de la existencia de los Uru por el mismo.
- la destrucción física de su base material por las estrategias de “desarrollo” del Estado y la sociedad nacional, manifestada sobre todo en los destructivos impactos ecológicos sobre la Quta Püpu.

6 Un indicador para ello es la presencia de una amplia red de sistemas hidráulicos de tipo Waru–Waru en las márgenes Sur-Oeste y Este de la Quta Püpu (según Michel López y Lemuz Aguirre 1994), que -junto con otros indicadores- aparentemente muestra por un lado, una mayor dimensión de disponibilidad y de recursos hídricos en la época pre-incaica, incaica y post-incaica en comparación con la contemporánea, y por otro, el avance de un proceso de salinización y desertificación en esta región.

7 Estos sectores aymaras en buena parte son de origen Uru.

- la paulatina expropiación de los recursos hídricos urus por el Estado, expresada en la asunción del monopolio de la administración de los recursos naturales e hídricos por el mismo.

Como consecuencia de la disminución del peso cuantitativo de la presencia uru, en general, y uru-muratu, en particular, actualmente se ha dado una constelación de fuerzas menos ventajosa para los Uru. Es así que en la toma de decisiones referidas a los recursos acuáticos por parte del Estado los intereses de esta etnia desde hace mucho tiempo ya no fueron tomados en cuenta. La existencia de los Uru-Muratu pasó inclusive al olvido y fue ignorada por el Estado. El grado de violencia estructural en contra de esta etnia se manifiesta por ejemplo en su evaporación a nivel estadístico.⁸

El actual proceso etnocida está acelerándose, por un lado, a través de la destrucción física de la base material de los Uru-Muratu por las estrategias de "desarrollo" del Estado y la sociedad nacional -cuyo producto son los destructivos impactos ecológicos sobre la Quta Püpu-, y por otro, es viabilizado por la paulatina expropiación de los recursos hídricos urus por el Estado, expresada en la asunción del monopolio de la administración de los recursos naturales e hídricos por este último. No sólo es que el Estado no interviene en favor de los Uru-Muratu para consolidar su base material, les sigue aún excluyendo de la toma de decisiones sobre las alteraciones de la misma.

Ahora se muestran cada vez más las graves consecuencias de la pérdida del control sobre los recursos hídricos de la Quta Püpu por parte de los Uru-Muratu; y precisamente la pérdida de control uru sobre el conjunto de las alteraciones de la cuenca del Petpuju recae con todo su peso en el grupo étnico mismo, ya que la destrucción de los sistemas ecológicos en el Altiplano por agentes externos tiende a conducir a la desuruización de la Quta Püpu.

Mediante la reciente desestructuración física de su base material -la acelerada contaminación y sedimentación del sistema hidrográfico de la cuenca de la Quta Püpu por los aguas de sus tributarios, así como la retención y redistribución de los recursos hídricos aguas arriba-, el "desarrollo moderno" del Estado y de la sociedad nacional ha conducido inclusive a la expulsión de una parte de los Uru-Muratu del espacio que les corresponde y la dignidad étnica de la parte que se ha quedado, depende ahora de instituciones privadas de desarrollo social (ONGs) especializadas en donaciones de alimentos, como Fundación Contra el Hambre (según CDP 1994) y CARITAS, que son conocidos por sus estrategias etnocidas en el Altiplano Central (Ayllu Sartañani 1992 y 1993).

Después del colapso de las poblaciones piscícolas en la Quta Püpu el único recurso original que les queda a los Uru-Muratu, son las aves acuáticas que por la interrupción de la cadena trófica actualmente en parte también están disminuyéndose. Empero, por los profundos cambios destructivos en este sistema ecológico las aves acuáticas se encuentran estructuralmente amenazadas en su totalidad, y con ello dos otros pilares de la estrategia productiva de los Uru-Muratu: la caza y la recolección.

En la lógica reproductiva de la estructura neocolonial del Estado encaja también el proyecto del "Ordenamiento de los Recursos Hídricos del Sistema TDPS", promovido por el PELT, puesto que en este proyecto no existen ni consultas ni niveles de

8 En el contexto de este estudio se aprobó que el INE no se vio en las condiciones de facilitar un dato sobre la actual población Uru-Muratu a base del Censo Nacional 1992 lo que corresponde al carácter etnocida del mismo.

participación en las investigaciones y la definición de las estrategias del control de la cuenca del Petpuju por parte de los Uru; ellos aún han sido marginados de la toma de decisiones. Las potencialidades de los conceptos propios de esta etnia referidos al manejo de los recursos naturales e hídricos en este contexto siguen siendo profundamente ignorados.

Se percibe que este proyecto tendrá impactos de fondo entre los Uru–Muratu por el patrón de la redistribución de los recursos naturales e hídricos en el Altiplano que implica.

En todo ello existe una constante: La direccionalidad de la violencia estructural como suma de todas estas dinámicas desestructuradoras es siempre la misma, ya que los tres niveles de contradicciones inter–étnicas provocan impactos negativos en el grupo étnico Uru–Muratu que se convierte en el blanco común en el que a final de las cuentas todas estas energías tienden a descargarse.

En cuanto a la actual situación de los Uru–Muratu, se puede decir que el etnocidio por el Estado y la sociedad nacional está cuasi–ejecutado y el fin de mundo de este grupo étnico parece acercarse rápidamente.

La persistencia y el aumento de profundas sobreposiciones espaciales por la organización territorial–administrativo del Estado ha conducido a una situación que se caracteriza por el hecho de que la rearticulación de un territorio o espacio Uru–Muratu actualmente queda cada vez menos real.

Sin embargo, los Uru–Muratu mismos todavía no han perdido la esperanza en una perspectiva real para su reproducción como etnia en el futuro. Como reivindicación étnica a ser lograda prioritariamente consideran y siguen reclamando la rearticulación del control uru–muratu sobre los recursos naturales de la Quta Püpu y la reestructuración de su espacio acuático, así como la recuperación de las islas Pansa y Pukuchuna,⁹ incluyendo el acceso a mayores espacios terrestres en las orillas de la Quta Püpu.

3. El problema coyuntural: Tres disyuntivas socio–étnico– culturales

El ámbito neocolonial y las contradicciones inter–étnicas en su dimensión estructural planteadas en este artículo describen el contexto de la problemática actual político–ecológica, socio–económica y étnico-cultural, lo que provoca el siguiente interrogante: ¿En qué grado las estrategias y el accionar ecológico público e institucional actualmente se constituyen en la prolongación o la profundización de esta problemática estructural? Para dar respuesta a esta pregunta se trata de contextualizar la problemática coyuntural a través del planteamiento de 3 disyuntivas socio–étnico–culturales, a partir de la óptica indígena, en general, y la de los Uru–Muratu, en particular.

- a) Primera disyuntiva:
Control criollo versus control indígena sobre los recursos naturales

Se enfatiza la existencia de una lógica de subordinación de los derechos indígenas respecto a la participación de los grupos étnicos asentados en el Altiplano Central,

9 Según las predominantes temáticas tratadas en los 2 encuentros Uru–Muratos y Jas-Shoni del año 1992, y los reclamos de la “Carta de Reencuentro de la Nación Originaria “Uru” chipayas y muratos al Señor Presidente de Bolivia, Lic. Jaime Paz Z.”.

en la prospección y explotación de los recursos naturales de su hábitat frente a una política preestablecida que privilegia sobre todo los intereses del estrato criollo, tanto a nivel estratégico como operativo.

En cuanto al tratamiento de los territorios indígenas en el Altiplano Central y el control étnico sobre los recursos naturales y el sistema hidrográfico: en primer lugar se percibe que en el contexto de la aprobación de la Ley 1257¹⁰ parecería inexplicable que el tema de la participación indígena en la toma de decisión, la definición y ejecución de la explotación de los recursos naturales por los grupos étnicos en cuestión en el interior de sus espacios o territorios respectivos, en el Departamento de Oruro no está planteado todavía mediante una discusión y reflexión pública, si no quedase sobreentendido que existen poderosos intereses criollos en la región que bloquean su desenvolvimiento. En función de la articulación de estos intereses, el tema de los derechos indígenas y el control sobre los recursos naturales hasta ahora ha sido excluido de la discusión pública sobre la problemática ecológica en el Altiplano Central.

Esto es posible porque la Ley 1257 se encuentra aislada en el cuerpo de las leyes y de la CPE, constituyéndose ésta última en un obstáculo para la reivindicación de la primera y en un instrumento eficaz para la reproducción del sistema político vigente y la articulación de los intereses políticos y económicos por parte del estrato criollo dominante, cuyo proyecto político es concebido en base a una estrategia de largo alcance de asimilación de las etnias. Estos intereses poderosos sustentados por las profundas estructuras neocoloniales persistentes en Bolivia, obstaculizan la articulación de niveles de autonomía política, organizativa y territorial por parte de las etnias, puesto que ello implicaría mayores costos políticos y afectaría los intereses económicos del estrato criollo (Schwarz 1991).

A este hecho corresponde el desinterés del Estado en responder a los recientes reclamos por el reconocimiento de un territorio de los Jas-Shoni¹¹ y por la exclusividad de los recursos acuáticos de la Quta Püpu en favor de los Uru-Muratu.

Si bien en el contexto del Derecho Público Interno y en el marco de la CPE el concepto de territorio corresponde más a la calidad de jurisdicción territorial, en el contexto de la Ley 1257 queda claro que la categoría territorio indígena tiene que comprenderse como "la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera" (Art 13, inc. 2 de esta ley). Ello implica "el derecho a participar en la utilización, administración y conservación" de los recursos naturales existentes (art. 15 de esta ley) en el Altiplano Central.

En la Ley 1257 se define también claramente a los sujetos de su aplicación (art. 1, inc. 1 y 2), al establecer que "la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplica las disposiciones". Por otra parte, la identificación con una unidad étnica de un grupo étnico sólo puede ser definida por el mismo, y ello establece con mucha claridad la norma positiva para la aplicación de esta ley, dejando ningún espacio para interpretaciones contrarias en el caso de los grupos étnicos urus asentados en las orillas del Petpuju como los Jas-Shoni y Uru-Muratu, ya que su identidad indígena queda expresada por una creciente documentación propia de estos grupos étnicos.

Obviamente existe un cierto contraste entre esta interpretación y la apreciación que en realidad hasta ahora los derechos indígenas en el Altiplano Central –garantizados

10 Que corresponde al Convenio 169 de la OIT.

11 En chipaya, lit.: hombres del agua; autodenominación de los Chipayas.

por la Ley 1257– son profundamente ignorados y estructuralmente violados, hecho que se manifiesta claramente en el caso de Chukiña, donde la desarticulación de las estructuras socio–económicas y étnico– culturales y particularmente de la organización aymara auténtica en una parte considerable de la Provincia Sawkari por la empresa transnacional “Inti Raymi” al parecer es sistemática e intencionada. Los profundos niveles de manipulación de la organización indígena y la destrucción de la sustancia étnica por esta empresa se caracteriza por la viabilización de un proyecto de indiscriminada apropiación de los recursos naturales de esta zona, donde las autoridades tanto estatales como originarias han dejado a reflejar los intereses colectivos del grupo étnico aymara de Tuiru Marka, tienen ítems de la empresa y actúan con el fin de operacionalizar los intereses de la misma y lograr la expropiación de las sayañas¹² a nivel individual –evitando que se las negocie colectivamente. Una participación aymara en la toma de decisiones sobre la explotación de los recursos mineros y un respeto de los derechos indígenas en el sector de Chukiña no existe, siendo los subsuelos de esta zona sujetos al mercado y la especulación libre al igual que en todo el Altiplano Central,¹³ región que desde la óptica de los interesados criollos aparentemente es percibida como un espacio vacío expuesto al patrón de una indiscriminada explotación cuyos parámetros están definidos externamente.¹⁴ La lógica de la explotación de los recursos naturales en esta región se caracteriza por la articulación de intereses que son claramente adversos a los de los grupos étnicos asentados en el Altiplano Central.

Es en este ámbito neocolonial que se encuentra el problema del control étnico sobre el sistema hidrográfico del Petpuju. El patrón de “desarrollo” vigente del Estado y la sociedad nacional –en lo que se refiere a los recursos hídricos–, ha provocado alteraciones de fondo en la cuenca del Petpuju que condujeron a los siguientes problemas ecológicos, entre otros:

- la sedimentación
- la contaminación del agua
- la retención del agua
- la redistribución del agua

En el contexto de los planteamientos de este artículo lo relevante de estas alteraciones es la exclusión de los Uru de todo tipo de toma de decisión sobre las mismas, aunque la destrucción de la base material y espiritual en el caso de los Uru–Muratu es consecuencia de ellas.

A pesar de que durante los últimos 3 años se dio un proceso de mayor coordinación entre los tres grupos étnicos urus persistentes: Jas–Shoni, Uru–Muratu e Iru–Itu, y de organización interna en el caso de los Uru–Muratu, éstos hasta ahora no fueron consultados sobre la catástrofe ecológica que se está provocando en la cuenca de la Quta Püpu. Ello es cierto también en el contexto del desenvolvimiento de los actuales proyectos en el marco del “Plan Director del Sistema TDPS” que apuntan a un

12 En aymara, lit.: parar; unidad territorial, ritual y productiva que antes correspondía a un núcleo de parentesco y ahora generalmente a una familia.

13 Aquí no se llega a una estimación de los impactos ecológicos negativos, provocados sobre todo durante la primera fase del accionar de esta empresa, sino se considera solamente el aspecto socio-económico y étnico-cultural. El caso de La Joya quedó al margen de esta interpretación, ya que el mismo es menos conocido íntimamente por el autor.

14 Otro ejemplo para la manifestación típica de una categoría neocolonial en la problemática ecológica de la cuenca de la Quta Püpu, son las recientes contradicciones entre la minería criolla en la cordillera Awsanaki y los intereses de los campesinos de Ch'allapata a raíz de la contaminación de sus suelos causados por la primera.

reordenamiento de los recursos hídricos de la cuenca del Petpuju, en base a convenios nacionales y bilaterales entre Bolivia y el Perú.

En el enfoque y los objetivos tecnocráticos del accionar del Estado y del PELT¹⁵ en el contexto del "Plan Director del Sistema TDPS", se encuentran encubiertas categorías impositivas y criterios pre-establecidos que no son compatibles con los conceptos y lógicas ecológicas e hidrológicas de los Uru, las cuales hasta ahora fueron ignoradas por las instituciones involucradas. No existen niveles de intercambio de información o una participación de esta etnia en la acumulación del conocimiento sobre los ecosistemas del Petpuju en el PELT, el mismo que, por lo tanto, se constituye en un conocimiento incompleto y aparentemente interesado.

Sin embargo, el enfoque institucional del PELT y de otras instituciones involucradas en el "Plan Director del Sistema TDPS" no sólo está descontextualizado desde una perspectiva indígena, sino que tampoco desde un punto de vista científico occidental los planteamientos de estos organismos se constituyen en propuestas integrales capaces de encarar la problemática hidrológico-ecológica de la cuenca del Petpuju, ya que hasta ahora no se basan en un conocimiento consolidado sobre los sistemas ecológicos en cuestión. Menos aún existe un estudio referido a los posibles impactos de las alteraciones planificadas sobre el ecosistema de la Quta Püpu y en el grupo étnico uru- muratu en estas instituciones.

Según Taborga (1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994), el objetivo general del "Ordenamiento de los Recursos Hídricos del Sistema TDPS"¹⁶ es el de "contribuir a encontrar una solución a los problemas causados por las inundaciones y sequías, originados por una parte, por los desbordamientos del Lago Titicaca y por otra parte, por los períodos de precipitaciones reducidas en el sistema TDPS. Las medidas correspondientes, podrán determinar mejores condiciones de vida para el habitante del Altiplano" (Taborga 1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994). Empero, los problemas cuya solución se quiere lograr -tal como los mismos son definidos-, corresponden a una percepción netamente criolla, por un lado, y tecnocrática, por otro; no reflejan las percepciones de los Uru y los Aymara, en cuyo nombre se habla,¹⁷ ya que las instituciones involucradas no disponen de conocimientos al respecto; y ello influye también en la definición de los logros del plan de actividades: "determinar mejores condiciones de vida". Con este término se pre-establece criterios socio- culturales en cuanto a la consistencia de la categoría, cualidad de vida que responden exclusivamente a la óptica del estrato criollo y su sistema de valores occidental, el mismo que no es compartido por los grupos étnicos asentados en la cuenca del Petpuju.

Así se explica también el reduccionismo en el planteamiento y la definición de la problemática ecológico-hidrológica al referirse sólo al factor clima y el régimen de las precipitaciones como origen de los problemas que se indentifican. No existe en esta definición el problema ecológico en sí, que es el de la contaminación y sedimentación del sistema hidrográfico del Petpuju, por un lado, y la retención y redistribución del

15 Que es la institución que en buena parte determinaba él mismo. El PELT es "apoyado" también por financiamientos cuyos orígenes se encuentran en la empresa minera "Inti Raymi", la cual no particularmente puede considerarse como un actor interesado en la articulación de intereses indígenas en el Altiplano Central.

16 El carácter neocolonial de este plan se establece desde la terminología que se aplica para denominar el sistema hidrográfico ya que existen términos más orgánicos al respecto.

17 Se refiere a la utilización del término "El habitante del Altiplano" que además muestra una abstracción absurda en el contexto de la compleja problemática inter-étnica plantada aquí.

agua por todo el conjunto de sus alteraciones ya existentes o planificadas, por otro. Ello tiene que ver con los fines e intenciones políticos y económicos del "Ordenamiento de los Recursos Hídricos del Sistema TDPS" que se legitima mediante modelos matemáticos sobre "extracciones posibles en el Lago Titicaca en función de su nivel".

Es a partir de los mencionados supuestos ideológicos que se determina las estrategias del "Ordenamiento de los Recursos Hídricos del Sistema TDPS" y que se plantea también sus objetivos específicos consistentes básicamente en el aspecto de la identificación de estudios y la propuesta de un "Plan Director Global para el Complejo TDPS"¹⁸ Como consecuencia de ello, los principales proyectos estudiados¹⁹ se centran en la "arquitectura hidráulica", con la que en realidad se plasma más bien la visión que se tiene sobre el grado de operacionabilidad de los verdaderos objetivos pre-establecidos dependientes de los intereses políticos y económicos criollos. Es en este contexto que se propone "un manejo hidráulicamente correcto del lago Poopó" con la garantía de "un caudal medio",²⁰ inclusive sobre una base de datos poco consolidada no sólo en los niveles ecológicos,²¹ sino también en cuanto a la consistencia de los hipótesis matemáticos en sí mismo,²² cuya función principal es la de descontextualizar el problema hídrico de la dimensión ecológica y socio-étnico-cultural y ocultar los ajustes planificados referidos a la redistribución de los recursos hídricos en Altiplano, a través de una especie de fetichismo de modelos matemáticos. Interrogantes fundamentales como: ¿Cuál es el balance hídrico natural de la Quta Püpu?, ¿Cuál es su balance hídrico bajo las condiciones actuales de alteración antrópica? y ¿Cuál es su balance hídrico planificado para el tiempo después de las alteraciones?, quedan sin respuesta.

Tanto la elaboración de los términos de referencias para la realización de los estudios por una consultora externa, como la coordinación de los mismos por el PELT y asimismo la acumulación de los datos no sólo manipulan de fondo la percepción global del problema, sino que se constituyen a nivel estructural en una agresividad neocolonial contra los Uru, por lo que tienen un carácter etnocida.

El grado de ignorancia referida a la problemática indígena era claramente perceptible en el desarrollo del "Seminario Taller Regional sobre el Lago Poopó", cuando un representante del PELT sugirió alegremente como una alternativa para mantener el nivel de agua de la Quta Püpu a la larga, el desvío del Lawka Jawira hacia la primera, proponiéndose así directamente el etnocidio de los Jas-Shoni. Estas posiciones "tecnocráticas" que son producto del reduccionismo en la definición del problema y

18 En coordinación con la parte peruana.

19 Se refiere a los estudios que corresponden a la parte boliviana de la cuenca del Petpuju. Según Taborga (1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994), son los siguientes: 1. "La regulación del Lago Titicaca para el control de inundaciones en el sector circunlacustre y de las descargas del río Desaguadero", 2. "La irrigación en el sector del río Desaguadero" 3. "Obras de arquitectura hidráulica en el sector inferior del sistema TDPS".

20 No se toca los problemas de sedimentación, contaminación, retención y redistribución antrópica del agua, así como las interrogantes centrales: ¿Cuáles son los intereses políticos que definen la redistribución de los recursos hídricos? y ¿Quiénes son los beneficiarios de estos ajustes?

21 Respecto a la lógica del sistema ecológico que corresponde a las variaciones del nivel de la Quta Püpu y el posible impacto de un caudal medio así como de las otras alteraciones propuestas, además del balance energético y la importancia de la Quta Püpu para la creación del microclima en la región.

22 Se trabaja con aproximaciones de problemas fundamentales como la evaporación; no se tiene datos que permitan apreciar la actual retención de agua por cientos de proyectos de riego, micro-riego y de energía hídrica en la cuenca del Petpuju; no se estableció todavía un balance hídrico real de la Quta Püpu; los datos sobre los niveles de agua de esta última entre 1920 y 1992 que se manejan no son reales, sino simulados.

del objetivo general, conducen a que, por un lado, se esté priorizando el dragonado del Río Desaguadero, y por otro, que hasta ahora no se cuenta con estudios sobre los potenciales impactos ecológicos negativos provocados por un caudal más continuo sobre el sistema ecológico de la Quta Püpu en su aspecto agropecuario y su renovación hidrobiológica, así como los actuales impactos positivos del régimen de las precipitaciones y de las variaciones del caudal del Río Desaguadero y del nivel de la Quta Püpu en el contexto de los sistemas productivos originarios.

Sería conveniente evaluar todo ello antes de producir un impacto todavía no determinado en un orden de magnitud desconocido tanto en la dimensión ecológica como étnica. Sin embargo, los grandes riesgos de causarse impactos negativos mediante la concreción del "Plan Director del Sistema TDPS", no corren sus autores y protagonistas criollos, ya que los mismos se producirán en los espacios de los grupos étnicos asentados en la cuenca de la Quta Püpu y del Petpuju.

Se llega a la apreciación de que —desde la óptica Uru—Muratu y de sus conceptos y lógicas de aprovechamiento de los recursos naturales en el espacio acuático conformado por la cuenca de la Quta Püpu que corresponde a este grupo étnico— en la naturaleza del accionar institucional en torno al "Ordenamiento de los Recursos Hídricos del Sistema TDPS" se encuentra una estructura claramente neocolonial, ya que se trata de una planificación tecnocrática y descontextualizada de los intereses uru—muratus, pero contextualizada en el ámbito de los interesados criollos.

Uno de los mecanismos operacionales para su viabilización está constituido por la manipulación del conocimiento —que tiene un carácter pseudocientífico, pero que es declarado "científico"—, por un lado, y la agresiva ignorancia de los conocimientos indígenas, por otro.

b) Segunda disyuntiva: Ecología criolla versus ecología indígena

Al reconocer la presencia de diferenciados estratos de actores socio—étnico—espaciales en el Altiplano Central, a los cuales corresponden variadas percepciones colectivas en cuanto al medio ambiente, basadas en sus respectivas sistemas de valores culturales, se puede acercarse a otra dimensión de la compleja realidad étno—política y ecológico—cultural de la cuenca de la Quta Püpu y del Petpuju. Por lo tanto, se tiene que plantear aquí también el problema de los distintos conceptos ecológicos culturalmente preestablecidos y las consecuencias que ello implica.

Una idea sobre el relacionamiento propio y auténtico de los Uru con la naturaleza y el medio ambiente que se basa en la ritualidad, así como sobre la agresividad del Estado—Iglesia colonial contra la misma en la línea de la extirpación de las idolatrías andinas, da un documento de fines del siglo XVII:

"... en cumplimiento de lo mandado en el auto de examen de los indios infieles, de veintitrés de septiembre, después de lo cual trajeron a un indio que declararon los antecedentes ser el sabio y brujo de ellos, que los documentaba y enseñaba en la ley diabólica y gentilidad, que fué traído. a quien nombraron llamarse Salvador Fela el cual fué examinado y preguntado por los intérpretes y lenguas nombrados, el cual siéndolo dijo que de muchos años de esta parte asisten en ellas cuidando de ellos y curándoles ...; y preguntándole de qué vivía y en qué ejercitaba, porque todos los indios de la isla del Choro declararon que era sabio y mago y les doctrinaba y decían lo que deberían de hacer diciéndoles que no dijese ni confesase no estar bautizados y dijo que él no era mago ni brujo, que ellos lo

eran porque había visto muchas veces que están en sus idolatrías y ofreciendo a su dios unos conejos negros despedazados derramando sangre, y que lo hacían entre muchos en medio de la laguna, y preguntándosele como habiendo visto a dichos indios entre ellos les daban arbitrio para que no se bautisazen ni cryesen en Dios nuestro señor y se casasen entre ellos, dijo que él solamente entraba a curarles y sangrarlos; y habiéndose conocido lo que traía colgado al cuello en una guayaca o talega por delante y otra por detrás y abriéndose y reconociéndose se halló en ellas muchos atajidos de diferentes colores y muchos géneros que no se conocían y unos cordones o caitos con más de ochocientos nudos con diferentes colores, unos negros, colorados, pardos, azules naranjados, y dentro un poco de arroz y un poco de airampo, y dijo que era dicho airampo para escribir, no sabiendo escribir, con dos o tres atajidos de coca y llipta que llaman, todo lo cual se volvió a meter en las mismas talegas para que conste; y preguntado para qué traía todos esos géneros si no era brujo y hechicero, dijo que todos esos géneros los traía para curar a los muchachos, y al parecer tiene ochenta o noventa años y no se le recibió juramento por estar en duda si era cristiano o no ...”²³

Los puntos de referencia para la mencionada ofrenda “de los conejos negros despedazados derramando sangre ... en medio de la laguna” obviamente eran los jalsuris de la Quta Püpu que desde la óptica Uru–Muratu siguen constituyéndose en lugares religiosos y de poder que controlan el sistema hidrográfico de la cuenca. Es mediante la comunicación y medición con estos poderes a través de rituales dedicados a los jalsuris que están ubicados en los remolinos sagrados de la Quta, que los Uru–Muratu –al igual que sus ancestros los Willi–Willi– se vinculan con este sistema ecológico y con la cuenca del Petpuju en su totalidad.

En esta lógica ritual está expresada a su vez su propia percepción y profunda vinculación cultural con la esfera agua.

Desde esta perspectiva la Quta Püpu se constituye en una compleja geografía ritual y un microcosmos religioso cuyos elementos están subterráneamente vinculados entre sí. Ahí se concibe el poder que determina no sólo los ciclos ecológicos, sino también su propia estrategia y lógica de explotación de los recursos acuáticos.

El eje del pensamiento ecológico Uru–Muratu se constituye en la lógica ritual, en la que adquiere un lugar relevante el concepto dual de los jalsuri mallkus y jalsuri t'allas.

En un intento de sintetizar estos conceptos, se identifica en un primer nivel una vinculación de los espíritus poderosos con las dos esferas que en la experiencia colectiva cultural Uru son percibidas como los factores superiores que determinan e influyen en el ecosistema de la Quta Püpu:

- los jalsuri mallkus y jalsuri t'allas (espíritus o amos del agua que determinan el relacionamiento cultural con las aguas).
- los wintu mallkus y wintu t'allas (espíritus o amos del viento que determinan el relacionamiento cultural con los vientos).²⁴

Al lado de ello existen también pares de dioses (masculinos y femeninos) identificados con las islas en el interior de la Quta, así como con los cerros y las puntas en sus orillas.

23 Según el manuscrito “Deligencias e informaciones hechas para sacar de la isla del Choro y del paraje Villavilli en el lago Poopó a los indios sus habitantes, considerados como infieles y perniciosos”, actuado en 1688 por orden del Virrey de Lima, citado por Mendoza, s.f...

24 Según Wachtel (1990), existen también Awiyaturu Mallku - Awiyaturu T'alla (espíritus o amos de la suerte).

Los jalsuris en su dualidad son concebidos como una especie de samiris²⁵ acuáticos y corresponden aparentemente al concepto de Lawka Mallku–Lawka T'alla de los Jas–Shoni.

En un segundo nivel, se encuentra la relación ritual con los espíritus particulares de los distintos grupos de especies de la fauna de la Quta Püpu:

- Wuki Mallku – Wuki T'alla (espíritus o amos de los peces).
- Illa Mallku – Illa T'alla (espíritus o amos de los patos).
- Pay Mallku – Pay T'alla (espíritus o amos de los huevos).

Al lado de ello existe también una vinculación con la Pachamama y los pukaras (parecido a la de los Aymara) en el contexto de las actividades agrícolas, lógica ritual en la que Wachtel (1990) encuentra elementos comunes con los de las ritualidades dedicadas a los dioses particularmente urus quienes, según el concepto de los Uru–Muratu, componen los poderes que controlan el ecosistema de la Quta Püpu, misma que es considerada como un espacio sagrado.

La lógica de respetar e influenciar sobre el conjunto de estos mallkus y t'allas es entonces el modelo de relacionamiento con la ecología y la naturaleza por parte de los Uru. A ello corresponden las vedas rituales (después de las ofrendas) que se constituyen a su vez en un mecanismo de control social que garantiza una explotación racional y sostenida de los recursos acuáticos de la Quta Püpu.

A pesar de que –dentro del actual proceso etnocida– estas lógicas rituales son aceleradamente erosionadas, los Uru–Muratu hasta ahora siguen caracterizándose por su modo de relacionamiento sensible, ritual y de cariño con la Quta Püpu, tanto a nivel mitológico–ritual como cotidiano y práctico–concreto. Además se destacan por su íntimo conocimiento sobre la complejidad de este ecosistema a partir de un concepto holístico y la idea de que todos los elementos constitutivos del medio ambiente están vivos y son conducidos por distintos niveles de poderosos espíritus superiores.

Sigue persistiendo entre ellos una fuerte conciencia étnica que el punto de partida para su relacionamiento con la naturaleza y entre sí es la Quta Püpu, así como un espíritu de solidaridad interna, la misma que, empero, cada vez más queda afectada por las indiscriminadas intervenciones hidrológico–ecológicas por parte de agentes externos.

Es desde este punto de vista cultural que el ecosistema de la Quta Püpu se constituye en el ámbito y la base de la cultura material de los Uru–Muratu, y las lógicas cíclicas en el mismo determinan la lógica cíclica–espacial ritual al igual que el ritmo y la dinámica de la explotación del conjunto de recursos naturales por los mismos. Los componentes principales de la estrategia económica Uru, según su relevancia para los Uru–Muratu –tanto a nivel espiritual como material–, son:

- la caza
- la pesca
- la recolección.
- la agricultura y ganadería complementaria.

25 En aymara, lit.: el que respira; espíritu y sitio ritual que puede proporcionar abundancia.

La actividad priorizada en esta estrategia es la caza de las aves acuáticas, sobre todo de las pariwanas²⁶ y más de 40 especies de patos²⁷ –utilizándose para ello tradicionalmente balsas de totora o “baila-monos”–, así como de conejos en las orillas de la Quta Püpu. La caza de pariwanas es efectuada activamente por un conjunto de cazadores o pasivamente, en ambos casos normalmente con la “sipita” o “lip’i”,²⁸ mientras que la caza de patos se realiza generalmente en grupos de cazadores con funciones particulares encabezados por los cazadores de mayor experiencia y dirigidos por el “llantiru”, que es el encargado para la adecuada realización de los ritos, siendo los instrumentos utilizados para ello el “liwi” y el “p’iri”. El sistema de caza de conejos, por otra parte, consiste en el bloqueo de las salidas de sus madrigueras.

Para la pesca de suchi se utilizababa tradicionalmente la “kana” y también el “p’iri” y para la pesca de karachi la “kakuna”.

Dentro del ciclo anual –que siempre varía un tanto por las oscilaciones hidrológico–metereológico–ecológicas– el año está dividido básicamente en dos partes: los meses de septiembre a febrero que es la época de la caza y los meses de marzo a agosto que es la época de la pesca–, definiéndose en ello también las épocas para la recolección de huevos de las aves acuáticas, sobre todo del pariwana y el pato, y también de algunas hierbas y raíces de plantas acuáticas.

A esta lógica cíclica corresponde la concentración de los ritos en el mes de marzo o abril que coincide con el inicio de la época de la pesca, y fines del mes de agosto que coincide con su fin.

Por otra parte, desde una óptica analítica occidental se da una panorámica del ecosistema de la Quta Püpu, de la misma que, a continuación, se trata de hacer resaltar algunos elementos que caracterizan su lógica hidrográfica:

- su pertenencia al sistema fluvio–lacustre del Altiplano que es una cuenca cerrada con una extensión de 190.000 km² – y en su interior la cuenca de la Quta Püpu con una extensión de alrededor de 55.000 km² –,²⁹ cuya situación geológica se caracteriza por una “doble gradiente topográfica y climática [en la que] se tiene una circulación general de las aguas del norte hacia el centro de la cuenca, cargada de sales disueltas y de material sólido en suspensión”, lo que “hace[n] del Poopó una cuenca de fuerte concentración de salinidad de las aguas de origen fluvial” (según Carmouze, Arze y Quintanilla 1978).³⁰
- su poca profundidad máxima³¹ que constituye junto con la dependencia del caudal del Río Desaguadero su fragilidad, diferenciándose 2 zonas acuáticas

26 Churu, tukuku, ititi y chukana, entre otros.

27 Según Molina y Barragán (1985), los habitantes Uru y Aymara de las orillas de la Quta Püpu distinguen por lo menos cuarenta distintos patos: chukuku, chiqi, taraka, wuallata, cuasha, laramnasa, krikawa, sikuya, kaimara, ashawa, fishlera, juq’q, chituka, qiñq’uwa, chuwiná, chawara, waq’u, chacbe, q’alpu, q’ayti-q’ayti, pishta, kachinqilla, q’ata, karpirntiru, imana, pituwayaq’a, ch’ujra, ch’uqipista, chunchuquri, chacue, waq’u, chuc’ana, q’altinchu.

28 Parecido al “Tchalkauni” de los jas-shoni.

29 Según Montes de Oca (1983), la superficie de la cuenca de la Quta Püpu abarca 43.100 Km², la cuenca de la Quta Qhuypasa 28.981 Km², y la de la cuenca del Petpuju en total 145.081 Km².

30 Según Carmouze, Arze y Quintanilla (1978), la Quta Titikaka es un medio de concentración de salinidad con un factor de 4.9%, y la Quta Püpu es un medio de concentración de salinidad con un factor de 30.5%.

31 Según Boulange et al. (1978), en 1977 la profundidad máxima oscilaba entre 2.20 m y 1.60 m.

principales: una zona de 1.500 km² aproximadamente de profundidad variada de 0.50 a 2.20 m en su centro, y otra de 1.000 km² de profundidad de 0 a 0.50 m en su periferia (según Boulange et al. 1978).

- su cíclica extensión con una variación muy considerable,³² según épocas del año y según las variaciones del patrón de las precipitaciones, conduce a que sus orillas pueden desplazarse bastante en la planicie lacustre de su cuenca, dependiendo de la irregularidad de los aportes por los tributarios y sobre todo del Río Desaguadero,³³ por lo que se nota un comportamiento subordinado de la Quta Püpu al régimen de la Quta Titikaka.
- la existencia de una napa subterránea en el borde Nor-Oeste (y en la época seca también en el borde Este) que alimenta su cuerpo de agua.
- su naturaleza endorréica, constituyéndose el elevado factor de evaporación de un 95 % aproximadamente en un parámetro fundamental del balance hídrico, ya que la única salida es el Lakajawira que sólo en ciclos de mayores aportes a su cuerpo de agua se da a nivel superficial y normalmente más por la infiltración, constituyéndose la infiltración de agua hacia el subterráneo en un componente característico de la Quta Püpu.
- el reducido tiempo de residencia de 80% del agua aproximadamente y de renovación de su cuerpo de agua que se estima 100 veces menor a la de la Quta Titikaka, así como la elevada renovación anual de los elementos disueltos (según Carmouze, Arze y Quintanilla 1978).³⁴
- la existencia de mayores concentraciones salinas con una salinidad media de 26 g/l,³⁵ tendiendo las aguas así a evolucionarse hacia un espectro químico de cloruro sódico, y de un significativo gradiente de salinidad de Norte a Sud, diferenciándose básicamente 3 zonas hidro-químicas: una zona hiposalina en el Norte extremo, una zona mesosalina en el resto del Norte y una zona hipersalina en el Centro y Sud (según Servant-Vildary 1978), distinción que se pierde en ciclos de mayores aportes a su cuerpo de agua (según Ittis 1993).
- la no existencia de un nivel medio real, sino sólo como un promedio estadístico,³⁶ dándose irregularidades significativas y aparentemente cíclicas, en los aportes al cuerpo de agua y su renovación, tanto en el pasado anterior como inmediato.

Según Ittis (1993), durante los últimos 15 años se dieron cambios cualitativos en la situación limnológica de la Quta Püpu, diferenciándose claramente dos tipos

³² La superficie media es de 2.000 km² aproximadamente.

³³ Según Carmouze, Arze y Quintanilla (1978), los aportes provienen en un 82% aproximadamente de los afluentes y en un 18% de precipitaciones directas, es decir, dependen en un 74% del caudal del río Desaguadero y en un 8% de otros afluentes, sobre todo el río Márquez.

³⁴ Según Carmouze, Arze y Quintanilla (1978), se da una larga residencia de Na⁺ y Cl⁻.

³⁵ Según Carmouze, Arze y Quintanilla (1978), la suma de Na⁺ y Cl⁻ constituye el 75% del total de estas concentraciones.

³⁶ Según los datos simulados de los "niveles de agua del lago Poopó en estado natural" de 1920 a 1992 (Taborga 1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994), el nivel medio estadístico en el lapso señalado se encuentra probablemente entre 3.684 y 3.685 m.s.n.m.

morfométricos distintos.³⁷ A partir de ello se puede llegar a la conclusión de que las variaciones inter-anales de las características físico-químicas, —sobre todo la salinidad— provocaban cambios biológicos en una amplitud considerable. Ittis (1993) observó que el proceso de adaptación a estas variaciones por parte de la flora macrofita es lento. Antes de 1985 las poblaciones de pejerrey y karachi estaban concentradas en el Norte de la Quta, puesto que el Sud era demasiado salino. Después de 1985, cuando se dio una salinidad más uniforme en toda la Quta Püpu, la distribución de las poblaciones piscícolas estaba equilibrada en todo el espacio acuático. Las respuestas de estas poblaciones respecto a las variaciones de salinidad se dan al parecer con bastante postergación, pero son todavía poco conocidas, mientras que el fitoplancton responde más rápidamente a los cambios de las condiciones físico-químicas, jugando aparentemente un papel importante, por un lado, la relación inversa entre el número de especies en la biomasa de las algas y la salinidad, y por otro, la relación entre el volumen de la biomasa y la salinidad. (según Ittis 1993).

Es obvio que lo característico en la situación limnológica de la Quta Püpu son los cíclicos cambios entre estos dos tipos de escenarios y otros matices más que se dan entre los dos, ya que como muestra la simulación del nivel medio de la Quta Püpu (Taborga 1994 en ILDIS, UTO y COPLA 1994), lo típico es la gran dinámica en la variación de los aportes de agua y de sales disueltos a este cuerpo lacustre que provoca una gran variedad de situaciones particulares en cuanto al nivel de agua, concentración de sales disueltos, y en función de ello de producción de distintos volúmenes de biomasa, de fitoplancton y variaciones cualitativas en su composición inmediata, así como (con cierta postergación) de las variaciones en las poblaciones de macrofitas y en su composición cualitativa, a lo que, por ende, corresponden las poblaciones de peces y aves acuáticas.

La inestabilidad hídrica de la Quta Püpu y el cíclico cambio entre las dos situaciones morfométricas descritas por Ittis (1993), impactan decisivamente en su "biota" y se

37 Según Ittis (1993), son los dos siguientes: antes de 1985 el nivel de la Quta Püpu y su profundidad eran bajos; no existían salidas superficiales y había una fuerte gradiente de salinidad de Norte a Sur; el fitoplancton se caracterizaba por un alto número de especies de diatomeas y la dominancia de los diatomeas (según Cervant-Vildary 1978: 49 géneros de diatomeas en total) tanto en términos de composición florística como de biomasa de las algas; existía además una flora importante de macrofitas acuáticas (sobre todo ruppia y chara) en las zonas periféricas (68%), mientras que la parte central del fondo estaba cubierta por sedimentos sin presencia de macrofitas (32%); la configuración de la concentración salina en 1982 era: en el Norte (altura de Pasña) 7,5 g/l y en el Sur (altura de Wuari) 75 g/l.; el volumen total de biomasa de las algas en el Sur era muy pequeño (24 mg/m²) compuesta en un 96% por diatomeas y un 4% por chlorophyceans unicelulares, mientras que en el Norte el volumen de biomasa era más alto (21,5 g/m²), compuesto en un 64% por diatomeas, un 34% por pyrrophyceas y un 2% por cyanophyceas.

Después de 1985 la extensión de la Quta Püpu era mayor (hasta 3.500 km² aproximadamente) y su profundidad máxima era la doble (hasta 6 m); existía una salida superficial (por la reactivación del Lakajawira); la salinidad era uniformemente hiposalina (entre 8 y 11 g/l.) y el ph del agua oscilaba entre 8,17 y 9,05, siendo los iones de sales disueltas básicamente Cl⁻, SO₄²⁻ y Na⁺; el fitoplancton se caracterizaba por la persistencia de un alto número de especies de diatomeas (8 géneros) dándose también la presencia de cyanophyceas (3 géneros), pero los peridinales y chlorophyceas (13 géneros) dominaron la biomasa de las algas, los primeros sobre todo en los sectores de mayor volumen de biomasa; se desarrollaba una flora acuática importante en el fondo del lago y básicamente en todas las zonas de inundación reciente; sin embargo, siempre hubo una zona en el Centro sin cobertura con macrofitas, dándose ahora la regresión de la ruppia y la dominación de las characeas en dominación, salvo en el sector de la embocadura del río Desaguadero; la composición florística se caracterizaba por un volumen de biomasa elevado (entre 90 mg/m. en la altura de Wuari y 0,3 mg/l. en el Oeste, en el sector de los charophyceas); la mayor biomasa existía en la periferia de la Quta Püpu (dominando periguiñopis cristatun bar. boliviense), mientras que una biomasa menor se encontró en el Centro de la Quta Püpu (caracterizado por la rica presencia de dictyosphaerium pulchellum).

constituyen en un importante factor que determina las lógicas de expansión y contracción de las poblaciones piscícolas. Existe también una lógica de infusión de material orgánico en las épocas de inundaciones, ya que las periódicas renovaciones de la biomasa son en parte producto de la inserción de macrofitas y del wanu terrestre de las aves acuáticas.

Actualmente el escenario al parecer ha cambiado de nuevo, reproduciéndose una situación más parecida a la primera descrita en el análisis de Iltis (1993), pero con la diferencia de que ahora un componente más tendrá que tomarse en cuenta como parámetro relevante de los cambios limnológicos: las concentraciones de metales pesados disueltos y posiblemente más acentuados niveles de deficiencia de oxígeno disuelto en la Quta Püpu, los mismos que condujeron a cambios cualitativos en la cadena trófica, eliminaron las poblaciones de pejerrey y karachi y están provocando también cambios cuantitativos y cualitativos en las poblaciones de las aves acuáticas.

Sin embargo, en el contexto de este artículo es relevante destacar la actual pobreza de conocimiento limnológico sobre el ecosistema de la Quta Püpu que ha sido muy poco y recién desde hace algunos años más sistemáticamente estudiado. Puesto que cada constelación de ecosistemas de lagos salinos tiene sus propias características, no se puede derivar deducciones de uno a otro. Ello conduce, por un lado, a la dificultad de llegar a conclusiones bien establecidas, particularmente por la falta de estudios respecto a las variaciones limnológicas en un período más extendido que puedan cubrir las lógicas cíclicas en las mismas y facilitar un modelo explicativo más consolidado respecto a la composición cuantitativa y cualitativa del plancton en relación a las concentraciones de sales disueltas y el nivel de la Quta Püpu, y por otro, los conocimientos limnológicos no están complementados todavía por un modelo del flujo energético para la misma.

También desde otro ángulo, este conocimiento queda todavía muy parcial. Faltaría, por un lado, un entendimiento mucho mayor de la problemática ecológica referida al impacto de las intervenciones antrógenas en la cuenca del Petpuju, y por otro, en el caso de la Quta Püpu la complementación y el enriquecimiento del conocimiento criollo-occidental por el conocimiento uru-muratu sobre este ecosistema a partir de su visión y concepción cultural, ya que los Uru-Muratu disponen de un conocimiento colectivo profundo y socio-étnico-culturalmente contextualizado sobre el mismo.

Desde una perspectiva Uru-Muratu, en la segunda mitad de este siglo el sistema ecológico de la Quta Püpu soportó principalmente dos transformaciones de fondo que fueron causadas por alteraciones antrógenas en la cuenca:

- los cambios en el ecosistema provovados por la introducción del pejerrey.
- la destrucción del ecosistema como consecuencia de la creciente retención del agua, por un lado, y las alteraciones en la cualidad del agua, por otro.

Los cambios en el ecosistema, sobre todo respecto a la fauna acuática, se dieron a partir de los años 1955-1957 con la introducción del pejerrey (*basilichthys bonariensis* var. *titicacaensis*), según el CDP (1994), en cantidad de 7.000 ejemplares. La exitosa reproducción y adaptación³⁸ de esta especie exótica condujo a la desaparición de

38 Entre los cambios fisiológicos producto del proceso de adaptación, se señala que basilihtis bonarinis ha aumentado las branquioespinas de 35 a 38 y hasta 48, por lo que se da una variación en el régimen alimentario de esa especie. Otra forma de adaptación parece darse en la prolongación de la época de deshove a todo el año, (en la Quta Titikaka) con mayor frecuencia en los meses de diciembre a febrero.

las especies nativas:³⁹ la wuka, el umantu, el ispi, el suchi etc.⁴⁰ La única especie nativa que sobrevivía y que se encontraba en cardúmenes muy reducidos era el karachi (orestias agassi), dominando, sin embargo, cada vez más el pejerrey.

Estas alteraciones en la fauna acuática que fueron realizadas de manera vertical e impositiva, sin consulta de los Uru-Muratu, provocaron dos efectos principales. Por un lado, el sistema de pesca de los Uru-Muratu con el "p'iri" desde las balsas de totora ya no funcionaba y se vieron obligados de emplear primero la "kana" para la pesca del pejerrey y luego de introducir técnicas no urus provenientes de otras regiones (botes de calamina y madera), y desde 1962 también redes agalleras, y por otro, ello provocó, la presencia y penetración de los Aymara en la Quta Püpu y su competencia por los recursos acuáticos de la misma, además de alteraciones en la lógica económica de los Uru-Muratu. Después de esta transformación del sistema hidrobiológico, los Uru-Muratu designaban el karachi más al autoconsumo y el pejerrey más a la comercialización.

La segunda alteración se dio en orden de magnitud mayor e impactó más a fondo todavía: la destrucción del ecosistema producto de la creciente retención del agua, por un lado, y las alteraciones en la cualidad de los aguas, por otro, lo que condujo a la reciente eliminación prácticamente de la totalidad de las poblaciones piscícolas, tanto pejerrey como karachi durante el año 1992, en cuyos principios primero se notaron deformaciones y reducciones en el tamaño de los peces,⁴¹ y en cuya segunda mitad desaparecieron los pescados completamente y con ello toda actividad pesquera hasta ahora.

Se puede decir que con ello se ha provocado la erosión de la base material de los Uru-Muratu, en general, ya que actualmente queda cada vez más afectada también la totora. Todo el conjunto de alteraciones acumuladas en el ecosistema de la Quta Püpu tiende ahora a impactar en la disminución de las aves acuáticas que se constituyen en el componente de mayor importancia en el interior de su lógica y estrategia económica auténtica, inclusive antes de la pesca. La totora es afectada por la actual sequía, la contaminación del agua y la "indiscrimanda quema de los totorales que arrasan con todas las aves que anidan en la vegetación lacustre", por parte de los Aymara.⁴²

Las raíces de la contaminación del sistema ecológico de la Quta Püpu, que conforman un sistema hídrico endorréico cerrado, se encuentran sobre todo en la acumulación de concentraciones de metales pesados provenientes de minas que están ubicadas en las orillas de los tributarios de la Quta Püpu, y las limitaciones de su descontaminación determinadas por la lógica de la renovación del cuerpo de agua, así como el modo de su salida que ocurre casi exclusivamente por el camino de la evaporación. Por lo tanto, se da una acumulación continua de contaminantes en los sedimentos y en el agua de la misma. Los estudios realizados sobre este problema⁴³

39 Inclusive invadió hacia aguas arriba y hasta la Quta Titikaka.

40 Varios autores indican que la alimentación del pejerrey es a base de soplantón e insectos acuáticos en período juvenil e ictiofago en período adulto, lo que explicaría su agresiva expansión a costa de las especies nativas.

41 Hecho que les condujo a reducir las aperturas de sus redes.

42 Según el documento: "Carta de Reencuentro de la Nación Originaria "Uru" chipayas y muratos al Señor Presidente de Bolivia Lic. Jaime Paz Z." del 13 de junio de 1992.

43 Las deficiencias del conjunto de los estudios referidos al análisis de contaminación (Beveridge 1993 COREDOR y PAC-ORURO 1993; COPLA 1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994; Quintanilla 1994 en ILDIS, UTO y COPLA 1994 etc.) pueden encontrarse en su carácter relativo. Falta cifras absolutas que permitan la apreciación de los impactos reales de distintos actores de la contaminación, además de la utilización de distintos parámetros en el tiempo, el espacio y los temas obstaculizan, por un lado, en buena parte su comparabilidad y un seguimiento cuantitativo y cualitativo de esta problemática, y por otro, la identificación de los actores que la causan. Existen distintas apreciaciones respecto a los impactos negativos por parte de los autores de los estudios, los mismos que últimamente están además demasiado centrados en las normas permisibles internacionales o nacionales, y no en la apreciación de la contaminación real.

coinciden en destacar profundos niveles de contaminación de este ecosistema que se dan por una concentración elevada de metales pesados (antimonio, cadmio, cobre, cobalto, estaño, hierro, manganeso, níquel, plata, plomo y zinc), disueltos en el agua de la Quta Püpu, mismos que son conocidos por sus impactos ecológicos negativos.

Lo más relevante en este contexto sería conocer los impactos cuantitativos y cualitativos de esta contaminación causados por la acumulación de contaminantes en el interior de la cadena trófica, incluyendo al grupo étnico Uru–Muratu, así como la población de los comunidades aymaras que antes se dedicaron a la pesca. Empero, al respecto hasta ahora sólo se cuenta con un parámetro no actualizado que muestra las altas y preocupantes concentraciones de metales pesados en los tejidos de pejerrey y karachí de la Quta Püpu (Beveridge 1983).⁴⁴

Como causantes principales de la contaminación hasta ahora sólo se ha identificado a la minería de la cuenca del Petpuju y sobre todo la minería asentada en la Cordillera Oriental al Este de la Quta Püpu. Sin embargo, se tendría que tomar en cuenta también los impactos de las alteraciones agropecuarias, la mayor sedimentación y la retención del agua en toda la cuenca del Petpuju sobre el ecosistema de la Quta Püpu.

Posiblemente existen dos causas distintas que explican la actual problemática ecológica en la Quta Püpu. Por un lado, Quintanilla (1994) constata la continua deficiencia de oxígeno disuelto, sobre todo durante las cíclicas fases de reducción de los aportes con agua. Una creciente insaturación del cuerpo de agua referido al oxígeno, que en función de la lógica hídrica y limnológica cíclica de la Quta Püpu impactaría más en las épocas y partes del ciclo que son caracterizadas por la escasez de agua, puede explicar la actual desaparición de la fauna íctica. Desde una óptica Uru las causas de esta anoxia crónica tendría que estudiarse con preferencia. Sin embargo, ello no explicaría todavía las constatadas deformaciones y reducciones en el tamaño del pejerrey y el karachí, cuyas raíces podrían encontrarse en la creciente acumulación de metales pesados en este segmento de la cadena trófica combinada con posibles cambios estructurales en el volumen y la calidad de su base nutritiva que tienen que ver con oscilaciones en la presencia del zooplancton.⁴⁵

Los actuales conocimientos sobre las características limnológicas de la Quta Püpu y la fragilidad de su sistema ecológico tendrían que conducir a la identificación de los principales sujetos de las alteraciones provocadas, así como la intervención decidida en contra de los mismos. Sin embargo, ello en la actual constelación del poder, la superior dimensión de intereses económicos y político–ideológicos criollos y en el contexto de los problemas estructurales –sobre todo los referidos a la reproducción de las contradicciones inter–étnicas–, actualmente parece poco viable y real.

Es en todo este contexto que se percibe la potencialidad de un mayor impacto negativo aún en contra de los Uru–Muratu, a producirse mediante la concreción de las propuestas del “Plan Director de Ordenamiento de los Recursos Hídricos del Sistema

44 Pb: 3, 08-05, 93 ppm en pejerrey y 5,53 -7, 94 ppm en karachí; Cu: 1, 65-3, 81 ppm en pejerrey y 4, 16-8, 73 ppm en karachí; Ag: 0,38 -0, 50 ppm en pejerrey y 0, 63-0,87 ppm en karachí; Cd: 0,13 -0, 53 ppm en pejerrey y 0,36 -1, 09 ppm en karachí; Co: 0, 57 -1, 14 ppm en pejerrey y 1, 63 -2, 80 ppm en karachí; Ni: 0,65 - 2, 72 ppm en pejerrey y 2, 50 -3, 24 ppm en karachí; Cr: 0, 38 -0, 93 ppm en pejerrey y 1,38 -2, 14 ppm en karachí; Sb: 6, 92 -19, 55 ppm en pejerrey y 12,17 -21, 26 ppm en karachí; Fe: 26,05 -56,88 ppm en pejerrey y 40,26 -307, 18 ppm en karachí; Mn: 2,78 -16,09 ppm en pejerrey y 14, 44 -33, 33 ppm en karachí; Zn: 50, 00 -101,92 ppm en pejerrey y 101,48 -152,40 ppm en karachí; Sn: 33,43 -61,90 ppm en pejerrey y 59,10 -131,18 ppm en karachí.

45 Son temas con deficiencia de información (primer caso) o no estudiados (segundo caso).

TDPS", en el contexto del "Proyecto de Recursos Hídricos" de CORDEOR, que en la línea de las deficiencias estructurales en el manejo de la problemática hidrológico-ecológica de la cuenca del Petpuju define la solución del problema –identificado en la escasez y el exceso de lluvias– como "la necesidad de contrarrestar los efectos de los principales eventos extremos, a través de la regulación de los caudales del río Desaguadero mediante obras hidráulicas de control y la implementación de obras de emergencia como lo constituye el dragonado del brazo izquierdo del río Desaguadero entre La Joya y el lago Uru-Uru y el tramo entre el lago Uru-Uru y el Lago Poopó", con el fin de "mejorar las condiciones socioeconómicas del poblador rural, a través de la utilización racional de los recursos hídricos de la cuenca del río Desaguadero y el control, protección y/o prevención de inundaciones" (CORDEOR 1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994).

En este contexto el reduccionismo manipulante se constituye en la exclusiva consideración de las consecuencias de la creciente sedimentación en la cuenca combinada con las del patrón de las lluvias. Este problema, empero, tendría que comprenderse en el contexto de sus causas que en buena parte pueden encontrarse en el conjunto de las alteraciones antrópicas provocadas en la cuenca del Petpuju. Cuando Quintanilla (1993) constata que "a partir de Chuquiña hacia la parte Sur del Desaguadero se ha constatado grandes problemas de desplazamiento de sedimentos" y que "es esencial localizar los puntos de erosión, cuantificar los volúmenes de tierra transportada e identificar igualmente los lugares potenciales de sedimentación", en CORDEOR sólo se llega a considerar las consecuencias de las mismas: los impactos provocados por las inundaciones sobre la infraestructura y la agropecuaria desde un punto de vista institucional, en el que influyen los intereses de la empresa minera "Inti Raymi". No sorprende, por lo tanto, que este proyecto consiste casi exclusivamente en la ejecución de la canalización del brazo izquierdo del Río Desaguadero y un accionar que está "orientado a considerar al brazo izquierdo [del Río Desaguadero] en un canal de servicio" (CORDEOR 1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994). Según el "Proyecto de Recursos Hídricos" de CORDEOR (1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994), en "... el año 1991, CORDEOR con un fincamiento de Inti Raymi, a través de una consultora nacional, elabor[a] [ó] el estudio y diseño de obras provisionales en la bifurcación y el Plan Director Binacional del sistema TDPS ratifica la necesidad de su construcción."

Sin embargo, el verdadero fin del "Proyecto de Recursos Hídricos" que aparentemente es el de llegar a una redistribución de los recursos hídricos en la región, puede identificarse claramente en la planificación de "las demandas de agua en la cuenca baja del Río Desaguadero, que deben ser cubiertas por las aportaciones del TDPS" (CORDEOR 1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994). Se refiere al conjunto de "demandas" industriales y de riego en esta parte de la cuenca que en total son calculadas en 8,05 m³/seg.⁴⁶ Al lado del hecho que en el contexto antes señalado parece poco confiable de que "Inti Raymi" aprovechará sólo 0,20 m³/seg., la suma global del conjunto de estas demandas en relación a la planificada extracción de agua de la Quta Titikaka de 20 m³/seg., parece bastante elevada, ya que éstas no son las únicas "demandas" que se tiene que satisfacer en esta cuenca. Es característico para el planteamiento del problema por parte de los interesados en la redistribución de los recursos hídricos que no se define las "demandas" planificadas en toda la cuenca del Río Desaguadero y menos aún de toda la cuenca del Petpuju, lo que recién

46 Según CORDEOR (1994 en ILDIS, UTO y COPLA 1994), 1,000 m³/Seg. del Proyecto de Riego y Drenaje Wuankaruma, 0,20m³/Seg. del Proyecto Minero Metalúrgico "Inti Raymi", 1,20m³/Seg. del Proyecto de Riego y Drenaje Ankasi, 1,00m³/Seg. del Proyecto de Riego y Drenaje Burjillos, 0,60m³/Seg. del Proyecto de Riego y Drenaje 3 Cruces, 1,40m³/Seg. del Proyecto de Riego y Drenaje Ch'allaqullu, 2,50m³/Seg. del Proyecto de Riego y Drenaje el Churu, 0,15m³/Seg. del Proyecto Minero San José (Itos).

demonstraría la verdadera dimensión de este proyecto de redistribución de los recursos hídricos en el Altiplano.⁴⁷

En el contexto de los planteamientos de este artículo, parece además absurdo que una institución que no dispone de un conocimiento consolidado sobre la problemática ecológica, calcula las demandas para el “mantenimiento nivel ecológico lago Poopó” (CORDEOR 1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994). Surge la pregunta: ¿Qué es y con qué criterio se define el mencionado “nivel ecológico”? Sería lógico también prolongar este esquema de definición de “demandas” manejado por CORDEOR y llegar al interrogante: ¿Cuál sería “la demanda del mantenimiento del nivel étnico Uru–Muratu”?

Desde una perspectiva Uru–Muratu, se tendría que plantear el interrogante inclusive de otra manera: ¿Cuál es la demanda de agua de los jalsuri mallkus y jalsuri t'allas, y cuál la demanda de agua de Wuki Mallku–Wuki T'alla, de Illa Mallku–Illa T'alla y Pay Mallku–Pay T'alla?, si no es que desde esta óptica se denuncia directamente al “Plan Director de Ordenamiento de los Recursos Hídricos del Sistema TDPS”, el PELT y el CORDEOR por asumir funciones en un orden de magnitud que corresponden a los dioses de la Quta Püpu. Si se considera que el agua se constituye en el elemento vital para la reproducción material y espiritual de los Uru, desde el punto de vista uru–muratu estas instituciones deben ser percibidas como una especie de kharisiris,⁴⁸ mismos que han logrado evolucionarse a nivel institucional y cuyas energías destructivas ahora van descargándose en forma planificada en contra de los Uru–Muratu: mediante el “Plan Director de Ordenamiento de los Recursos Hídricos del Sistema TDPS”.

La racionalidad del “manejo hidráulico correcto” propuesto por el “Plan Director de Ordenamiento de los Recursos Hídricos del Sistema TDPS” (según Taborga 1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994) y “la utilización racional de los recursos hídricos de la cuenca del río Desaguadero” (según CORDEOR 1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994) aparentemente está contextualizado en un sistema de valores no indígena y compatible sólo con los poderosos intereses criollos en juego. Pero desde un perspectiva Uru no tienen nada de racionalidad, sino que corresponden a un manejo de agua irracional, todo ello en contraposición a sus conceptos propios de manejo del agua y de la fauna acuática.

Parecería que se está reproduciendo a nivel macro lo que ya se está experimentando en un nivel más reducido en el caso del manejo “racional” y “sostenible” de los recursos hídricos del Lawka Jawira, el mismo que es percibido por los Jas–Shoni de la siguiente manera:

“Nuestro territorio está bañado por las aguas del río Lauca, cuyo beneficio va a todas las familias, en la cosmovisión de nuestro pueblo es un río sagrado (Lauca Mallku, Lauca T'a–Illa), en cuyo honor y agradecimiento realizamos importantes ritos que unen más al pueblo. Asimismo para su equitativa distribución hemos creado el cargo de Juez de Aguas, cada ayllu cuenta con uno, empero el país

47 Según Colque (1987), en 1987 la derivación del agua del río Desaguadero en las Provincias Gualberto Villarroel y Aroma del Departamento de La Paz para las 1.775 hectáreas con riego registradas era en total 1,566 m³/Seg. con una longitud de canales estimada en 276 Km, cifra que mientras tanto por las considerables alteraciones posteriores y planificadas para fines de riego en este sector está aumentándose significativamente.

48 En aymara lit.: el que corta; personaje mistificado que extrae la grasa o la sangre humana y causa la muerte, identificada como categoría negativa que afecta a la vida colectiva de la comunidad.

conoce que hace bastantes años los chilenos hicieron un desvío ilegal de las aguas del río Lauca hacia su territorio, lo cual redujo considerablemente el caudal hacia nuestro país. Casi lo mismo hoy ocurre; nuestros vecinos de la Provincia Litoral están acelerando la construcción de estanques artificiales⁴⁹ para regar sus pastizales y chacras familiares con lo cual disminuye aún más el volumen de aguas del río Lauca, si esto continúa no podremos realizar ninguna actividad en nuestro pueblo, los pocos animales y nuestra familias estamos condenados a mayor desgracia.”⁵⁰

En ambos casos las lógicas y racionalidades en el manejo de los recursos hídricos de las respectivas cuencas: el Lawka Jawira, por un lado, y el Petpuju entero, por otro, aparentemente producen o potencialmente producirán impactos negativos en los espacios urus restantes, con el fin de solucionar otros problemas a raíz de la escasez de los recursos hídricos de otros interesados aguas arriba, actuándose si el agua conformara un recurso no limitado en la región, y siempre sin consultar a los grupos étnicos urus en cuestión.

Desde un punto de vista de defensa de los Uru–Muratu, se tiene que destacar el carácter sagrado de la Quta Püpu y percibir la agresividad neocolonial en contra de los intereses materiales y espirituales de los Uru–Muratu (y Uru en general) a partir de esta dimensión. De lo que se trata, es la desestructuración de un espacio sagrado mediante la alteración de la cuenca del Petpuju y la redistribución de los recursos hídricos de la misma en una dimensión hasta ahora no conocida. Las consecuencias de ello por el momento no pueden ser apreciadas todavía, ya que la base de conocimientos sobre el sistema limnológico de la Quta Püpu queda bastante limitada.

Sólo ante este nuevo patrón redistributivo respecto a los recursos hídricos de la Quta Püpu que conforman la esfera vital de los Uru–Muratu, así como ante la catástrofe ecológica que actualmente está amenazando la base de existencia de esta etnia, se tendría que comprender también la difícil situación psicológica colectiva actual de los Uru–Muratu: entre la desesperación y la voluntad de persistencia. Ello últimamente condujo a reacciones agresivas⁵¹ entre algunos componentes de este grupo étnico que sólo se explican en el contexto de la acelerada violencia estructural en contra del mismo.

c) Tercera disyuntiva: Desarrollo exógeno versus desarrollo endógeno

Un tercer nivel de disyuntivas dentro de la problemática coyuntural se plantea en la contraposición de dos estrategias de desarrollo étnicamente diferentes: una exógena y otra endógena. Como parte de ello puede percibirse la irracionalidad del patrón de “desarrollo” criollo–occidental vigente que –últimamente con la placa del “desarrollo sostenible”– conduce a impactos negativos cada vez en un mayor orden de magnitud en la cuenca del Petpuju, la Quta Püpu y en el Altiplano Central, tanto en la dimensión étnico–cultural y ecológica como la socio–económica, y particularmente provoca la erosión de las lógicas y sistemas productivos y de las potenciales organizativas internas de los grupos étnicos en cuestión.

En el contexto del Altiplano Central, salta a la vista lo paradójico de las lógicas exógenas de “desarrollo”, cuando en el ámbito de una zona ganadera y una problemática

49 Se refiere a obras del PAC-ORURO (ahora COMPAC-1) aguas arriba.

50 Según la “Carta de Reencuentro de la Nación Originaria “Uru” chipayas y muratos al Señor Presidente de Bolivia, Lic. Jaime Paz Z.” del 13 de julio de 1992.

51 Se refiere a un caso aislado de saqueo indiscriminado de enter 5.000 y 6.000 pariguanas en el mes de junio de 1994 por componentes del grupo étnico Uru-Muratos.

ecológica—caracterizada por una marcada deficiencia del recurso agua en condiciones semiáridas con una evapotranspiración potencial que es mayor a la precipitación—, las estrategias exógenas de “desarrollo” agropecuario en esta región⁵² se centran, por un lado, en la alteración del recurso agua y, por otro, en la solución de problemas agrícolas, privilegiándose sobre todo sistemas de riego y micro-riego a nivel local, sin tomar en cuenta los posibles impactos socio-étnico-culturales y ecológicos en una dimensión espacial mayor.

Desde una perspectiva indígena-andina, algunos elementos constitutivos de la irracionalidad de las estrategias de “desarrollo” y de “desarrollo sostenible” de la gran mayoría de las instituciones estatales de “desarrollo”⁵³ deja entrever el siguiente ejemplo que ilustra el hecho de que los niveles de incompatibilidad de las sobreposiciones ideológicas e intereses políticos y económicos criollos con los intereses de los grupos étnicos asentados en el Altiplano Central, no son limitados a la problemática en torno a la alteración del sistema hidrográfico y de los recursos hídricos propiamente dicho, sino que abarcan también la dimensión de la agropecuaria en esta región.

En el contexto de los “Proyectos de Regulación—Prevención—Aprovechamiento cuenca Baja Río Desaguadero”, se encuentra el ítem “Proyecto de Riego El Choro y otros”. Según CORDEOR (1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994), este proyecto fue replanteado por “el Plan Director Global Binacional del Sistema TDPS..., considerando un área de riego de 6.660 has., distribuidos en dos sectores, con la participación de que cada sector tendrá un manejo independiente, que requiere ser elaborado a diseño final, cuyas gestiones para su financiamiento están encaminadas a través de la Cooperación Técnica del Gobierno de Bélgica vía Dirección de Inversión Pública del Ministerio de Hacienda y Desarrollo Económico”. La base para ello se constituye en “el estudio de factibilidad técnico-económico del Proyecto de Riego El Choro, [que] fue elaborado el año 1986 por CORDEOR a través del Programa de Microproyectos Rurales (PMPR), con el apoyo financiero de la CEE, que contemplaba la utilización de las aguas del río Desaguadero.” (según CORDEOR 1994, en ILDIS, UTO y COPLA 1994).

Según Colque (1987),⁵⁴ este proyecto consiste, entre otros elementos, en las siguientes obras hidráulicas:

- “dragonado y dique en la margen derecho del Río Desaguadero desde el Puente Karasilla 7 km aguas abajo.
- vertedor con una capacidad de 320 m³/s y obra de toma Pumanchalla para derivar 2,50 m³/s. de agua de riego.
- un sistema de canales de riego: principal, secundario, terciario, cuaternario y regaderas para el riego de 6.400 ha y provisión de agua a las poblaciones rurales y explotaciones pecuarias de 22.000 ha de secano.”

52 A ello corresponde no sólo los proyectos de instituciones como CORDEOR y COMPAC-1, sino también las mayores inversiones actualmente planificadas con financiamiento de la FAO en el sector de Ch'allapata, así como los proyectos de micro-riego de la GTZ en la cuenca de Tacagua y Parya.

53 Las instituciones privadas de desarrollo social (ONG's) en el Altiplano Central no se diferencian principalmente de los organismos estatales en cuanto a sus estrategias de “desarrollo” -ya que ambos son financiados por agentes externos y conducidos por lógicas institucionales exógenas-, pero sí se distinguen con respecto a sus estrategias de legitimación.

54 El autor principal de los estudios en cuestión.

Este autor llega a la apreciación de que el 74,8% (33.285 has.) del total de 44.521 has. estudiadas no son cultivables, "por ser.. de estructura débil a muy débil, con baja fertilidad, de textura gruesa, permeabilidad moderada a alta, alta salinidad y sodicidad y baja capacidad de retención de humedad" (Colque 1987), es decir son suelos de la clase 6.⁵⁵ Ninguna de las series de suelos identificados en el área de estudio reúne los requerimientos mínimos para ser clasificados en las clases 1⁵⁶ o 2.⁵⁷ En la categoría de la clase 3,⁵⁸ se identifica principalmente la clase 3s (4.722 has. = 10,6 % del área estudiado) que tiene las siguientes limitaciones: estructura débil, ligera salinidad y susceptibilidad a la compactación, existiendo en una parte de estos suelos el peligro de que "se pueden formar mapas freáticas colgadas con una relación aire/agua de los niveles críticos" y para algunos sectores de los suelos de esta clase se recomienda que "para el uso racional de estas tierras será necesario su recuperación por medio de lavados así como el empleo de cultivos resistentes a sales" (Colque 1987). Entre las subclases que se identifican en la clase 4,⁵⁹ se registran la clase 4s (2.940 has. = 6,6 % del área estudiado) que tiene las siguientes limitaciones: estructura migajosa-blocosa a laminar, susceptibilidad a la compactación y salinidad ligera a fuerte, caracterizándose "estas tierras [por no ser] aptas para la agricultura anual e intensiva debido a las características físicas desfavorables que pueden posibilitar la formación de hidromorfismo temporal y una salinización creciente; bajo estas condiciones, sería necesario la aplicación de láminas de lavado y de abonos químicos nitrogenados y abonos orgánicos" (Colque 1987); y la subclase 4psd (3.574 has. = 8 % del área estudiado) que tienen las siguientes limitaciones: estructura prismática, permeabilidad lenta, drenaje imperfecto a malo, espacio poroso capilar malo a nulo y compactación moderada, siendo "estas tierras no... aptas para agricultura anual e intensiva, debido a los factores físicos adversos ya que, bajo condiciones de agricultura con riego continuo, se puede formar hidromorfismo temporal y mapas freáticas con incidencia negativa en la producción agrícola", recomendándose "la aplicación de araduras profundas y subsolajes que lleguen hasta 45 y 60 cm. de profundidad; respectivamente" (Colque 1987).

En este estudio se llegó también a una apreciación de la calidad de agua: "Se concluye que la calidad de agua del río cambia, según meses y también de un año para otro, aunque hay cierta relación con el caudal que escurre en el río. Si bien no existe suficiente información se puede decir que la salinidad del agua irá haciendo aumentar la salinidad de los suelos en forma paulatina si no se efectúa un manejo adecuado de suelos y aguas, que no habrá problemas en cuanto a la reducción de la permeabilidad del suelo, y que la toxicidad de los iones específicos (sodio, cloruro, y boro) irá aumentando hasta convertirse en un problema severo cuando no exista drenaje interno suficiente" (Colque 1987).

Los altos riesgos de este proyecto no sólo son claramente perceptibles por los resultados del citado estudio, sino que se destacan sobre todo en el contexto de que éste no se centró en el análisis de los riesgos a raíz de la salinidad del Río Desaguadero, la misma que no es constante, sino que está incrementándose paulatinamente como consecuencia del conjunto de las alteraciones ejecutadas y planificadas aguas arriba.

En este contexto es interesante el criterio de Quintanilla y Lorini (1993), quienes llegan —en base a un análisis hidro-químico de la cuenca del Río Desaguadero— al

55 Suelos no aptos para agricultura bajo riego.

56 Suelos altamente aptos para agricultura bajo riego.

57 Suelos moderadamente aptos para agricultura bajo riego.

58 Suelos marginalmente aptos para agricultura bajo riego.

59 Suelos con condiciones especiales para agricultura bajo riego.

siguiente resultado: "Las aguas del río Desaguadero no son aconsejables para riego, porque de acuerdo al índice que emplea el concepto de toxicidad iónica específica relacionada con la salinidad, utilizado por Salinity Laboratory de U.S.A. internacionalmente, sus aguas evolucionan de C3 (aguas con peligro de salinidad alta), S3 (Alta peligrosidad sódica) en el Puente Internacional al Norte de la cuenca hacia C4 (peligro de salinidad muy alta), S4 (Agua muy alta de sodio) en el Puente Español, detrás de la ciudad de Oruro y en los lagos Uru-Uru y Poopó."

Estos criterios coinciden con los planteamientos de Orsag (1992) al respecto: "... el río Desaguadero y sus afluentes al atravesar una vasta región del terciario (entre Aguallamaya y Ulloma), formada de estratos yesíferos de las formaciones..., proporcionan a las aguas de escurrimiento una mayor cantidad de aniones y cationes y, especialmente cloruros, sulfatos y sodio..., lo que incide en la calidad de las aguas para riego. Además es necesario recordar que las aguas del Desaguadero se piensan usar en diferentes proyectos de riego tanto en el Dpto. de La Paz (represa Ulloma) como en Oruro (El Choro), las que merecen ser analizadas más profundamente desde diferentes aspectos, antes de la implementación de estos proyectos en razón de que la calidad del agua se ve afectada aún más en la zona del embalse, por la afluencia de numerosos ríos con características salinas... y con un aporte muy marcado de cloruros y sulfatos. Por otra parte, la zona de influencia de la represa, abarcar por inundación una amplia planicie, obligaría a los pobladores a trasladar su ganado a las colinas circundantes, que se encuentran ya bastante erosionadas y con una pobre cobertura vegetal, y por lo tanto provocarían un mayor aporte de sedimentos a la cuenca por el sobrepastoreo, creando graves problemas de sedimentación y colmatación en la represa y a lo largo del río Desaguadero."

Al lado del problema principal antes planteado referido a la lógica redistributiva de los recursos hídricos en la cuenca del Petpuju—inclusive en el contexto de un manejo racional de agua y suelos desde un punto de vista occidental—, se tendría que tomar en cuenta una serie de criterios para llegar a una apreciación precisa de este proyecto, entre otros:

- la apreciación de los posibles efectos de las actuales y potenciales concentraciones de sodio, cloruros y sulfatos, así como la presencia de iones potencialmente tóxicos (a raíz de otras alteraciones en la cuenca), para cada tipo de suelos, tomando en cuenta sobre todo la estructura de su estabilidad de los agregados, su permeabilidad, drenaje y susceptibilidad a la compactación.
- la inserción de los costos en el cálculo de la rentabilidad de este proyecto causados por las medidas adicionales para el lavado de los suelos en las condiciones actuales y potenciales de la calidad de agua y para la efectuación de los necesarios controles periódicos para determinar la misma al largo plazo, así como los aspectos de la organización y planificación de estos y otros aspectos del manejo de un sistema de riego en este contexto ambiental.
- la evaluación detenida de las causas referidas a los casos de degradación de suelos ya existentes por la introducción de sistemas de riego a pequeña escala por CORDEOR/CONPAC-1 y otras organizaciones de "desarrollo" en este sector.
- el impacto de la distribución de los recursos hídricos a nivel social en el interior de los ayllus y la Marka a la que corresponden las comunidades a ser "beneficiadas", así como en la lógica organizativa de estas unidades en el contexto de las

dinámicas étno—económicas aymaras de este sector, y particularmente el impacto de las nuevas necesidades de disposición de fuerza de trabajo en el contexto de las lógicas étno—económicas aymaras de este sector.

- el contexto de los conocimientos y la tecnología étnica de los comunarios de este sector.
- el impacto de la nueva retención de agua y de la alteración de la cualidad de agua aguas abajo para el espacio vital de los Uru—Muratu.

A pesar de que no se conoce todavía los riesgos del conjunto de posibles impactos negativos en detalle que pueden producirse por la utilización de los recursos hídricos del Río Desaguadero en el contexto de las características de los suelos⁶⁰ y la fragilidad de los sistemas ecológicos en el Altiplano Central, mediante la apertura de un sistema de riego en El Churu, se puede destacar la irresponsabilidad de CORDEOR de plantear estos proyectos antes de que se considere el conjunto de los aspectos mencionados más profunda e integralmente, puesto que existe todo un contexto de fracasos de proyectos de riego tanto en el Altiplano Central como en otras partes del Altiplano, donde además a raíz de ello fueron causados procesos de degradación y erosión de los suelos por proyectos de “desarrollo”,⁶¹ siempre cuando priorizaron la construcción de “arquitectura hidráulica”⁶² antes de la cualidad y la dinámica tanto del recurso agua como del suelo, e inclusive la misma institución ya indujo procesos de degradación de suelos en esta región.

A la problemática del “Proyecto de Riego El Choro” se adscribe también el hecho de que la institución en cuestión no se caracteriza particularmente por la comprensión o logros en la solución de problemas organizativos en un contexto socio—étnico—cultural, puesto que la organización socio—espacial auténtica es bastante fragil en el sector de Ch’allqullu Marka, constituida por los ayllus Jisk’a Taraqu, Jach’a Taraqu, Tinta, los dos ayllus Marka y Sura (además de la comunidad de ex—hacienda Santo Tomás). La actual debilidad organizacional en El Churu, que es parte de esta unidad espacial se debe también a la atomización de la tenencia de la tierra⁶³ y la privatización del acceso a los recursos hídricos. La introducción del sistema de riego después de la Reforma Agraria a través de cooperativas impactó negativamente en el sector de Ch’allaqullu, provocándose en El Choro una acelerada individualización del sistema

60 Los suelos del altiplano central se caracterizan generalmente por su marcada heterogeneidad, reducida evolución en su formación -diferenciándose sobre todo suelos de pampa baja con problemas de drenaje y susceptibles a inundaciones temporales, por un lado, y suelos de irana y qullu con poca profundidad y muchas veces alto grado de pedregosidad y reducido contenido de materia orgánica, nitrógeno y fósforo, baja estabilidad de los agregados, problemas de drenaje, baja permeabilidad y la acumulación de sales en partes de su perfil. En el altiplano central y en la cuenca de la Quta Púpu se registra una distribución de las distintas clases de suelos con predominancia de las clases 4 a 6 en buena parte de los suelos, hecho que implica no sólo serias limitaciones en la aplicación de sistemas de riego en este contexto ecológico, sino que se requiere también la continuidad de estudios sobre la evolución de los suelos y el agua en cuestión en el caso de su aplicación.

61 La aplicación del riego en el Altiplano Central conduce generalmente a que la mayor ascensión y acumulación de sales solubles y sódicos en la superficie de los suelos durante la gran parte del ciclo agrícola a la larga va causando profundos cambios en las propiedades físico-químicas y procesos de evolución, conduciendo a la degradación y erosión de los suelos y frecuentemente a fracasos de proyectos de riego y micro-riego en la región.

62 Se refiere a que la gran parte de las organizaciones de “desarrollo” enfatizan la captación, conducción y la represa de aguas en sus proyectos de riego y micro-riego.

63 Según Izko (1987), en este sector la tramitación de títulos ejecutoriales condujo al establecimiento de pequeños enclaves en los territorios originales de los ayllus por los cambios de propietarios, por lo que “la zona se está convirtiendo en un mosaico de ayllus crecientemente gragmentados”.

productivo y la desestructuración de la organización espacial originaria, por un lado, y un defase entre sectores privilegiados y otros marginados respecto al acceso a los recursos hídricos, básicamente determinado por la ubicación de las sayañas de las familias en el interior de los ayllus y su cercanía a los canales de riego⁶⁴. Otro criterio para la marginalización de comunarios era la deficiente disponibilidad de la fuerza de trabajo de una parte de las familias, ya que el mantenimiento de los canales requiere una significativa inversión de tiempo, lo que choca con la lógica aymara del máximo equilibrio en el aprovechamiento de la fuerza de trabajo y de su distribución en el espacio⁶⁵.

En contraposición a los fracasos reales y potenciales de los sistemas de riego como los señalados, los mismos que podrán constituirse en aportes directos al proceso de desertificación y a los crecientes problemas ecológicos en el Altiplano Central, se destaca positivamente la lógica racional y el alto grado de compatibilidad tanto étnico-cultural y socio-económica como ecológica de los complejos y autónomos sistemas de riego de los Jas-Shoni en el sector de Santa Ana de Chipaya y anteriormente también de los Uru-Muratu en el sector de Pampa Awllakas, que están profundamente enraizados en los conceptos ecológico-rituales propios de los Uru (Wachtel 1990).

4. El carácter neocolonial de la discusión y el accionar ambiental actual en el Departamento de Oruro

Es desde una perspectiva de defensa de los intereses materiales y espirituales de los grupos étnicos aymaras y urus asentados en el Altiplano Central y sobre todo de los Uru-Muratu, que las estrategias y el accionar ecológico institucional y público—encubiertos con rútilos como “protección de los recursos renovables”, “conservación del medio ambiente” y “desarrollo sostenible”— al igual que la discusión en torno a la temática ecológica del Departamento de Oruro, pueden percibirse como la prolongación de una agresividad neocolonial en contra de los grupos étnicos de esta región, misma que tiende a desestructurar aún más particularmente el espacio acuático de los Uru-Muratu.

Ello se manifiesta en la privilegización de un conjunto de conceptos ecológicos y lógicas ambientales basadas en un sistema de valores no indígena por parte de los actores que étnicamente corresponden al estrato criollo dominante y que son a la vez los política y económicamente interesados en la redistribución de los recursos naturales e hídricos en la cuenca de la Quta Püpu y del Petpuju.

La tendencia de profundizar la violencia estructural en contra de los grupos étnicos asentados en el Altiplano Central, en general, y los Uru-Muratu, en particular, está expresada en la ausencia de los conceptos ecológicos indígenas en la determinación y el desenvolvimiento de las estrategias ambientales por parte del Estado, así como en la reflexión y discusión institucional y pública referidas a esta temática, quedándose el accionar ecológico criollo—occidental, por lo tanto, descontextualizado de la compleja heterogeneidad socio-espacial y étnico-cultural de esta región.

Al reproducirse a nivel regional nada más que un simple reflejo de las estrategias y discusiones nacionales en torno a la “protección de los recursos renovables”, la

64 Según Izko (1987), la Central de Canalizadores “El Choro” actualmente está “organizada en 8 sub-zonas con 498 inscritos, estando fuera de ella aproximadamente 200 familias. Parte de ellas se agrupan en otras dos centrales más pequeñas: Jankopata (30 socios) y Lastaka (30 socios); el resto de las familias (unas 140) están excluidas de los beneficios del riego.

65 Según Izko (1987), “por otra parte, los campesinos de la zona creen que la apertura de nuevos canales aumentaría el trabajo disminuyendo el beneficio”.

“conservación del medio ambiente” y el “desarrollo sostenible”, se profundiza la fuerte dependencia ideológico-cultural de los orígenes de estos planteamientos por parte de las instituciones involucradas y la “sociedad civil”: los países occidentales y sus sistemas de valores no indígenas. Si estas instancias preestablecen la validez de sólo una racionalidad para el manejo de los recursos naturales e hídricos en el Departamento de Oruro, aportan directamente al proyecto de la redistribución de estos recursos en contra de los diferenciados intereses indígenas, la desestructuración de los espacios étnicos y la anulación del control étnico sobre la explotación de los recursos naturales e hídricos en esta región, llevado a cabo por el Estado y la sociedad nacional.

No es casual que en el “Seminario Taller Regional sobre el Lago Poopó” organizado por COPLA y PIIQ-UTO, se privilegió un enfoque netamente tecnocrático, descontextualizador y culturalmente criollo-occidental, marginándose a través de ello claramente las percepciones indígenas respecto a la problemática ecológica, sino se trata de un problema estructural de dominación ideológico-política y de dependencia intelectual a nivel regional.

Si se analiza la problemática ecológica en el Departamento de Oruro desde este ángulo, todo el conjunto de estudios ambientales tanto hidrográfico-químicos como biológico-limnológicos que se realizaron y siguen realizando o planificándose en este contexto por parte de un conjunto de investigadores e instituciones (estatales, semi-estatales y ONGs) –incluyendo el Instituto de Ecología de la UMSA, ORSTOM, PIIQ-UTO y COPLA–, muestran básicamente el mismo perfil cultural que a nivel ideológico-político no deja de constituirse en la parte integral de una agresiva estrategia neocolonial en contra de los grupos étnicos asentados en el Altiplano Central y encaja perfectamente en la lógica de las contradicciones inter-étnicas estructurales y las disyuntivas coyunturales antes señaladas.

Algo similar ocurre también con el “Proyecto Piloto Oruro” de “Desarrollo de un Plan Maestro Ambiental orientado hacia la Minería y la Industria para el Área de Oruro” de la Secretaría Nacional de Recursos Naturales y Gestión Ambiental y la Secretaría Nacional de Minería (según ILDIS, UTO y COPLA 1994), cuyo enfoque es parecido al del “Seminario Taller Regional sobre el Lago Poopó”, ya que en la estructura del mismo están ausentes los ricos conceptos y las percepciones de los distintos grupos étnicos del Altiplano Central y particularmente de los Uru-Muratu; y con ello el aspecto del control político sobre los recursos naturales e hídricos de los mismos siguen siendo ignorados en la determinación de los objetivos de este proyecto.

La discusión y el accionar ambiental en el Departamento de Oruro se caracterizan actualmente también por su desvinculación de una reflexión sobre la estructura de poder y los tremendos intereses político-económicos referidos al control y la dominación de la explotación de los recursos naturales e hídricos en el Altiplano Central, donde existe todo un ambiente de miedo e intimidación en torno a la problemática ecológica, lo que conduce aparentemente a que –ante la presencia y agresividad de poderosas constelaciones políticas que articulan sus intereses económicos en el Departamento de Oruro, esta vez con la placa “ecología”–, muchas personas tienen miedo de opinar abiertamente sobre esta temática.⁶⁶

66 En este contexto se encuentran por ejemplo las amenazas de muerte que antaño sufrieron el Obispo de Oruro así como un integrante oblato del Centro Diocesano de Pastoral Social, por la realización de un seminario sobre la minería aurífera en el departamento de Oruro.

Actualmente persisten profundos niveles de manipulación estructural en el accionar y la discusión ambiental en el Altiplano Central tanto a nivel político como ideológico logrados por parte de los interesados, los mismos que aprovechan, por un lado, la hegemonía cultural de la casta criolla dominante que controla el Estado, y por otro, las dificultades políticas que se dan en un contexto neocolonial de articular los conceptos, lógicas e intereses materiales y espirituales de los grupos étnicos en cuestión. La producción del conocimiento ambiental en el Departamento de Oruro está ligada a fines económicos, políticos e ideológicos en el ámbito de la violencia estructural, articulando y privilegiándose en el mismo sobre todo los intereses del estrato criollo dominante.

Por otra parte, se da la ausencia de instancias autónomas que puedan asumir la evaluación de todo el conjunto de planes, programas y proyectos de "desarrollo" que están provocando impactos negativos cada vez en un orden de magnitud mayor en el Altiplano Central tanto en la dimensión étnica como ecológica (Ayllu Sartañani 1992, 1993 y 1994). El mismo tipo de impactos negativos ahora se está reproduciendo también en el accionar ecológico con el rótulo del "desarrollo sostenible". Lo más resaltante en este contexto es la falta de capacidades institucionales y de la "sociedad civil" de reflexión, sistematización y análisis autónomo de esta temática, por lo que se está apoyando a la reproducción de estructuras neocoloniales a nivel regional, rol que inclusive es cumplido por parte de instituciones que se consideran "alternativas".

Para solucionar los inmensos problemas ecológicos en su verdadera dimensión en el Departamento de Oruro, se requiere un esfuerzo significativo a nivel de la reflexión autónoma y de la reconstitución de conceptos auténticos a partir de las lógicas ambientales indígenas, tanto a nivel nacional como regional, lo que implicaría un cambio de fondo respecto al punto de partida de los planteamientos ecológicos.

Sería fundamental e indispensable que se superen las siguientes deficiencias estructurales respecto a la reflexión sobre la problemática ecológica en el Departamento de Oruro:

- su globalización y universalización, volviéndose a partir de los conceptos étnico-culturales propios de la región.
- su desvinculación de la estructura de poder y la hegemonía ideológico-cultural y político-económica criolla, volviéndose a articular las potencialidades de conocimiento, ideológicas y organizativas indígenas de la región.
- la exclusión del problema de expropiación y redistribución de los recursos naturales e hídricos en contra de los intereses indígenas, articulándose nuevos mecanismos de su control mediante el apoyo a la rearticulación de espacios y jurisdicciones territoriales indígenas correspondientes a los grupos étnicos asentados en el Altiplano Central.
- el debilitamiento de las relaciones rituales con la naturaleza y las formas de control social de los grupos étnicos asentados en el Altiplano Central, apoyándose a la rearticulación de las prácticas ecológicas de los mismos.
- la carencia de autonomía pública e institucional en la percepción, reflexión y conceptualización de la temática ecológica, integrándose programas de investigación y de recuperación del conocimiento indígena, así como de los conceptos y prácticas ecológicas de los grupos étnicos asentados en el Altiplano Central.

A través de la iniciación de profundos procesos de reflexión y discusión autónoma, se tendrá que llegar a romper radicalmente todos los conceptos institucionales y públicos vigentes que tienden a reproducir lógicas y prácticas ecológicas exógenas y –desde una perspectiva indígena– disfuncionales y contraproducentes, para que se transformen en lógicas ecológicas endógenas, orgánicas y funcionales al medio socio-étnico-cultural del Altiplano Central.

Se sostiene que –desde la perspectiva de las reivindicaciones indígenas– sólo aquellos conocimientos, conceptos, lógicas y estrategias ecológicas pueden considerarse válidos, orgánicos y funcionales a los intereses de los grupos étnicos asentados en el Altiplano Central –y particularmente de los Uru–Muratu–, que no conducen a la redistribución de los recursos naturales e hídricos en contra de éstos, la desarticulación del control étnico sobre el patrón de la explotación de los mimos y, por ende, a la desestructuración de los espacios étnicos en la cuenca de la Quta Püpu y del Petpuju.

Bibliografía

- Ayllu Sartañani
1992 **Pachamamax tipusiwa I: Qhurqhi.** – La Paz.
- Ayllu Sartañani
1993 **Pachamamax tipusiwa II: Antamarka.** – Cochabamba.
- Ayllu Sartañani
1994a **Factores de desestructuración de la organización socio-espacial de Turku–Oruro** (en preparación).
- Ayllu Sartañani
1994b **Perspectivas de descentralización en Karankas: La visión comunitaria.** – La Paz (en preparación).
- Beveridge, Malcolm
1983 **A survey of heavy metal levels in the Lake Poopo Basin, Bolivia.** – Stirling.
- Carmouze, Jean-Pierre, Arze, C. y Quintanilla, J.
1978 **Circulación de materia (agua-sales disueltas) a través del sistema fluvio-lacustre del Altiplano: La regulación hídrica e hidroquímica de los lagos Titicaca y Poopó.** – En: Cah. ORSTOM, sér. Géol., Vol. 10, N° 1, págn. 49–68. – s. l..
- 1992 **“Carta del Reencuentro de la Nación Originaria “Uru” Chipayas y Muratos al Señor Presidente de Bolivia, Lic. Jaime Paz Z.”**, del 13 de Julio de 1992 – Oruro.
- Centro Diocesano de Pastoral Social – Oruro
1991 **Los derechos de los pueblos originarios. Conocer y respetar el derecho es buscar soluciones por el camino de la paz.** – En: Cuadernos Informativos sobre la Realidad Orureña y Boliviana, N° 26. – Oruro.
- Collot, D. D.
1982 **Vegetación acuática del Lago Poopó.** – En: Ecología en Bolivia, N° 1, págn. 47– 54. – La Paz.
- Colque Gutiérrez, Eliseo
1987 **Estudio de factibilidad del Proyecto de Riego “El Choro”.** – Oruro.
- CORDEOR y PAC–ORURO
1992 **Estudio de la contaminación de las aguas del Río Desaguadero.** – Oruro.
- ILDIS, UTO y COPLA
1994 **Seminario Taller Regional sobre el Lago Poopó.** Oruro, 21–23 febrero, 1994. Resumen Ponencias. – Oruro.
- Iltis, André
1993 **Recent limnological changes in a saline lake of the Bolivian Altiplano, Lake Poopo.** – En: Int. J. Salt Lake Re. 2 (1), págn. 17–28. – s. l..
- Iltis, André, Dejoux, C. y Wasson, J. G.
1990 **Datos hidrobiológicos referentes al Lago Poopó (Bolivia).** – En: ORSTOM, Informe N° 21. – La Paz.
- 1994 **Informaciones no publicadas facilitadas por la Oficina Departamental del Centro de Desarrollo Pesquero (CDP) de Oruro.** – Oruro.
- 1994 **Informaciones no publicadas sobre el Censo Nacional de 1992 facilitadas por la Oficina Departamental del Instituto Nacional de Estadística (INE) de Oruro.** – Oruro.
- Izko, Javier y Equipo CERES
1987 **Diagnóstico socio económico Departamento de Oruro.** Volumen 1: Salinas de Garci– Mendoza, Turco–Sajama y El Choro. – Cochabamba.

- Mendoza L., D. Gunnar
s.f. **Posición geográfica de los Indios urus del lago Poopó.** – s.l..
- Michel López, Marcos R. y Lemuz Aguirre, Carlos
1994 **Camellones, sukha kholus, waru-waru.** Campos elevados en el Altiplano. – En: "Última Hora", del 29 de mayo de 1994, págn. 6–7. – La Paz.
- Miranda Mamani, Lucas, Moricio Choque, Daniel y Alvarez de Moricio, Saturnina
1992 **Memorias de un olvido.** Testimonios de vida Uru–Muratos (recopilados por Rossana Barragán Romano). – La Paz.
- Molina Rivero, Ramiro y Barragán Romano, Rossana
1985 **Etnicidad y marginalidad. Los Uru–Muratos y Aymaras del Lago Poopó.** – La Paz.
- Montes de Oca, Ismael
1989 **Geografía y recursos naturales de Bolivia.** – La Paz.
- Orsag C., Vladimir
1992 **Altiplano: Agricultura, riego y medio ambiente.** – En: Recursos Hídricos y Medio Ambiente, págn. 3–24. – Cochabamba.
- Quintanilla A., Jorge y Lorini L., José
1993 **Sistema hidrológico del Altiplano (A.H. S.).** Cuenca Río Desaguadero (Bolivia). Resumen Ejecutivo. – La Paz.
- 1992 **Programa del "Primer Encuentro Naciones Originarias 'Uru–Murato y Chipaya'".** – Oruro.
- 1992 **Programa del "Reencuentro Nación Originaria Uru 'Murato y Chipaya'".** – Oruro.
- Schwarz, Burkhard
1991 **A propósito de los derechos indígenas: Bolivia en la cola.** – En: El Pututu, Nº 14, págn. 6–7. – La Paz (reproducido más auténticamente en 1992 con el título: A propósito de los derechos indígenas en Bolivia. En: Educación y Pueblo, Nº 8, págn. 31–34. – La Paz).
- Schwarz, Burkhard
1994a **Jas–Shoni–Menschen des Wassers: Die Chipaya von Karankas.** – En: Dirk Bruns (recopil.): Bolivien. – Köln (en impresión).
- Schwarz, Burkhard
1994b **Yabaicürr–Yabaitucürr–Chiyabaiturrüp: Estrategias neocoloniales de "desarrollo" versus territorialidad chiquitana en el Departamento de Santa Cruz.** – La Paz (en preparación).
- Schwarz, Burkhard
1994c **Un Parque Sandwich: Parque Nacional Amboró. El impacto de las lógicas espaciales andinas sobre un proyecto de protección de la biodiversidad en el Departamento de Santa Cruz.** – La Paz (en preparación).
- Schwarz, Burkhard
1994d **Jalsurinakax Jiwapjiti?: Los Uru–Muratu entre la violencia neocolonial y la catástrofe ecológica.** – Oruro (en preparación).
- Servant–Vildary, S.
1978 **Les diatomées des sédiments superficiels d'un lac salé, chloruré, sulfaté, sodique de l'Altiplano Bolivien, le lac Poopó.** – En: Cah. ORSTOM, sér. Géol., Vol. 10, Nº 1, págn. 79–82. – s.l..
- Wachtel, Nathan
1978 **Hommes d'eau: Le problème uru (XVIe–XVIIe siècles).** – En: Annales E.S.C., Año 33, Nº 5–6, págs. 1127–1159. – s.l..
- Wachtel, Nathan
1990 **Le retour des ancêtres. Les indiens uru de Bolivie XXe–XVIe siècle. Essai d'histoire régressive.** – Paris.
- Zabaleta C., Victor y Bremer, Michael
1993 **La degradación ambiental de los recursos pesqueros del Lago Poopó.** – Oruro.

Reflexión sobre Identidad de los Vecinos de Pueblo: Un caso en los Valles Interandinos de La Paz (Mocomoco, Provincia Camacho)

Cécile Claudel

Introducción

Se presentan aquí algunos aspectos de una investigación en antropología (es parte de la preparación de una tesis doctoral en el Centre d'Etudes et de Recherches sur les Mondes Américains, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris), con el apoyo de una beca otorgada por la Fondation Fyssen) llevada en el valle interandino de Mocomoco, provincia Camacho del Departamento de La Paz. Esta investigación gira en torno a los sistemas de representación del espacio geográfico y territorial así como a la organización social de la población rural de este valle, cuya población está dividida entre los vecinos de Mocomoco, pueblo principal, y los campesinos aymaras de varias comunidades aledañas.

El tema general de investigación plantea, entre varias problemáticas, la utilización de unidades –sociales y culturales– de análisis en el estudio de las sociedades andinas. Con esta ponencia se trata de hacer una reflexión sobre los vecinos del pueblo de Mocomoco y su identidad. Dejados de lado por los antropólogos del mundo andino, los vecinos quedan olvidados. Conocer quienes son los vecinos a partir de un caso local, en principio, suscita algunas preguntas. ¿Representan un “caso” aislado? ¿Se les puede considerar como los últimos representantes de un pasado histórico con el que se identifican ellos mismos? ¿Es concebible esta continuidad en el tiempo a pesar de sus transformaciones internas? ¿Cuales son los procesos de reproducción y de transformación de la identidad vecina? ¿Están ligados de manera estrecha al espacio del pueblo, antigua reducción que les da identidad, efectiva y metafóricamente?

Trataremos aquí un aspecto que nos pareció fundamental desde el principio y que está en la base de la *identidad vecina*: la percepción y las representaciones de su propio espacio, el pueblo, y de los alrededores, el “campo”.

El sentido de identidad común entre los vecinos de ayer y los de hoy día se basa en la concepción, a la vez, de la sociedad y del espacio como oposición entre centro y periferia: el pueblo es un centro simbólico ubicado en el espacio y en el tiempo donde se realiza la articulación con el orden hegemónico. Respecto a este centro, las comunidades y aldeas forman la periferia (ver sobre este tema el estudio de B. J. Isbell, 1979: 61). Concepción más acentuada entre los habitantes del pueblo mismo de Mocomoco pero también compartida por los comuneros del valle. Esa concepción refleja una noción de formación política y social, al parecer, compartida por los pueblos de todos los Andes prehispánicos y por los conquistadores. Th. Abercrombie (1991: 207) subraya la convergencia de las nociones indígenas y españolas de *civitas*: “Fuentes lingüísticas antiguas confirman la identificación, por los aymaras, del pueblo autóctono (los Chullpas) a sus supuestos descendientes los cazadores y pescadores Uru y Choquela identificados a los animales salvajes y pájaros, todos viviendo afuera de las fronteras de la “comunidad” jerárquica de señores y vasallos”.

I. El modelo "idealizado" de la antigua reducción: un centro simbólico, o el artefacto de lo urbano.

Se tiene que evocar el modelo de la reducción colonial para entender mejor ese fuerte centralismo del espacio urbano hispánico donde la plaza cumple una función cívica y sagrada.

Como todos los pueblos en las cabeceras de valle de la región al Norte de La Paz (Italaque, Ambaná, Chuma, Ayata, Aukapata, Charazani, Pelechuco, etc.) Mocomoco es antigua reducción creada en el siglo XVI (según las ordenanzas del virrey Fransisco de Toledo, 1571) en el centro del escalonamiento vertical de una gran diversidad agroecológica, con el objeto de terminar con la dispersión de los "naturales", fomentar su cristianización, facilitar su contratación para el trabajo y atajar las incursiones de los europeos y de los mestizos en las tierras indígenas. Las reducciones contribuyeron al arraigo de la noción española de cabecera, o de cabeza de partido, con esta oposición muy fuerte entre un núcleo residencial y el terruño circundante. Es esa característica de *núcleo instrumental y simbólico* lo que se quiere subrayar: es la base de la afirmación de la identidad de los vecinos a lo largo del tiempo.

Sin profundizar en la historia colonial del pueblo de Mocomoco (referirse a los estudios históricos sobre los valles orientales de La Paz, los de Thierry Saignes, Herbert S. Klein, Erwin P. Grieshaber, Daniel J. Santamaría, J. Piel, etc.) vale mencionar que al principio éste no fue ocupado por los Indios de los ayllus del valle, sino sobre todo por la infiltración lenta de españoles y mestizos (cuyo origen y modalidades de su presencia son todavía desconocidos). También por una población indígena exterior numerosa: forasteros, migrantes y fugitivos de las tierras altas que vinieron a radicarse en los valles, granero agrícola para las tierras altas, formando mano de obra importante para las haciendas. Tampoco se puede ignorar el peso administrativo del pueblo durante la época colonial: sede de autoridades españolas locales (teniente de corregidor, cura, vicario) e indígenas (cacique gobernador, alcalde, alguacil, hilacatas). Es también el lugar de estadía de las autoridades exteriores en visitas de inspección para hacer justicia, recensar la población o percibir el tributo. El pueblo, en fin, sirve de etapa y refugio para los comerciantes, arrieros, cargadores y otros ambulantes del mundo colonial.

Así, en el corazón del espacio del valle, fragmentado entre numerosas unidades residenciales (comunidades campesinas, estancias), territoriales y agro-pastoriles enredadas en un sistema de encajes complejos, Mocomoco fue a través el tiempo un pueblo instrumental, lugar administrativo y ceremonial al servicio de las unidades sociales campesinas del valle hacia las tierras cercanas de puna. Pero además fue un espacio, por intermedio de su población mestiza, que supo crear una estructura de mediación entre la población del valle y el exterior (altiplano, pueblos comerciantes de las orillas del lago Titicaca, ciudad de La Paz, Yungas) a varios niveles de los cuales es difícil diferenciar claramente los aspectos sociales, políticos, rituales y simbólicos.

La organización espacial preconizada (J. de Matienzo, 1567/1967: 50; Malaga Medina, A. 1974) obedecía a un modelo trazado: la cuadra central está reservada a la plaza de armas, donde están agrupados los órganos de control político, administrativo y religioso; partiendo de esa plaza las calles se trazaban por cuadradas. Los españoles del siglo XVI pensaban la ciudad como el signo visible de la civilización: privada de su asiento urbano, la dominación hispánica hubiera sido inconcebible (Hoberman y Socolow, 1986: 3; G. Urton, 1991: 35). En cierto modo la reducción se inscribe en la prolongación de las ciudades españolas articuladas dentro de una clase de complementariedad urbana, suburbana y rural, y concierne con un modelo de pequeña república. Como lo subraya Th. Abercrombie

(1991: 205): “Es solamente dentro del espacio doméstico de un pueblo y no dentro del espacio abierto y “salvaje” que se podía ejercer “buena policía” (en el sentido de “buena administración y buenas costumbres”) bajo la constante vigilancia de las autoridades”.

Al centro “urbanizado”, con sus viejas casas coloniales y el trazado geométrico se opone a la periferia de los barrios o espacios de transición. Hoy día, ese último tipo de vivienda se encuentra casi abandonado: pertenecía antes a los comuneros (cada comunidad tenía su grupo de viviendas) que venían a veces a Mocomoco para las fiestas, la feria o algún trabajo pedido por los vecinos. Los varios tipos de arquitectura, del centro a las afueras reflejan durante mucho tiempo las divisiones sociales del pueblo: vecinos, “mestizos” o “obreros” (veremos más adelante las definiciones) y campesinos. Actualmente, la oposición espacial entre los que residen en el centro y los que residen en las afueras del pueblo tiene significación más allá de la sola oposición entre los varios grupos sociales presentes: hoy día, la plaza sigue siendo el atributo de las familias originarias del pueblo desde generaciones –familias mestizas y criollas– pero siendo abandonada por sus representantes simbólicos ya partidos a La Paz, para dejar lugar a varios comercios de familias originarias de las comunidades.

La plaza, como todo medio o centro (*chaupi* en quechua; *taypi*, en aymara) es también el lugar de encuentro de los foráneos. Como lo nota H. O. Urbano (1974: 45), “la plaza y las calles, *chaupi* de los pueblos andinos, llevan esa característica: es espacio propio de los foráneos, de los visitantes, de la gente que llega del exterior o de los que no nacieron en el pueblo”. Ese espacio era presentado como un espacio neutral a donde podían concurrir todos los estamentos de la sociedad colonial: para los vecinos es un espacio cotidiano, para los campesinos un espacio dominical. Frecuencias diferentes en el uso que pueden traducirse en términos de familiaridad y empleo cuasi ceremonial, respectivamente (P. Macera, 1981: 27). Espacio de socialización, encuentros, ferias, procesiones, etc... La plaza representa también el “coto reservado” de los vecinos: esa doble imagen, al parecer paradójica, de espacio de mediación y de exterioridad –respeto al mundo campesino circundante– revela la ambigüedad de la identidad vecina.

II. Los vecinos: un problema de definición que refleja un problema de identidad

- 1) En el siglo XVII, el vecino era el habitante que podía demostrar al cabildo (consejo de la ciudad) que su casa en la ciudad le pertenecía, que era “dueño de armas”, y que había cumplido el tiempo de su servicio en las milicias (M. Helmer, 1951:127). Uno se vuelve vecino cuando ha ganado los derechos propios de la vecindad en un pueblo por haber radicado en él durante el tiempo determinado por la ley. La noción de obligación, de derechos cumplidos o tareas civiles, aparece como criterio fundamental para ser vecino. Además los vecinos eran considerados como no indios, sean españoles, mestizos o criollos.
- 2) El término de vecino usado actualmente en Mocomoco puede ser empleado para designar dos realidades diferentes, aunque una contiene la otra. Este doble uso permite también un dinamismo social, o sea un proceso lento de pasaje de una “categoría social” a otra, por lo menos al nivel de la terminología antes que en las prácticas sociales y en el reconocimiento por los demás. Así se usa el término de vecino para designar a los que viven en el pueblo y no en las comunidades; en este caso, la definición del término se amplía y hace notar más que todo un reparto exclusivo del espacio. Pero además, los habitantes de Mocomoco diferencian los que son verdaderamente vecinos, según criterios suyos, de los que no lo son. Ellos les llaman “primeros” vecinos o “segundos” vecinos.

En primer lugar, el término de vecino abarca a todos los habitantes del pueblo diferenciándolos de los campesinos que viven en las comunidades: con este sentido, el término vecino se usa por los habitantes del pueblo para autodesignarse. Por los campesinos para señalar a todos los que viven en el pueblo, y por la documentación administrativa (por ej. la Junta de los Vecinos o Junta Vecinal). Así el término castellano de vecino (del latín *vicinus*, de *vicus*: lugar, barrio, localidad) designa los residentes de la misma localidad o sea del mismo barrio o los habitantes de la misma calle. Siempre dos acepciones principales e inseparables están unidas aquí: el término de vecino designa la persona que reside en una casa o es su dueño propio, y él que vive cerca de sus semejantes (*Diccionario de la lengua española*. Madrid: Real Academia Española, 1970; *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Berne: ed. Francke, 4 vol.). Las nociones de *lugar* y de *semejanza* son inherentes en esta definición.

En segundo lugar, la definición actual del vecino en sentido más estricto (referirse a varios estudios antropológicos o sociológicos) está heredada de la época colonial. Designa una realidad social y cultural bastante precisa aunque poco analizada: designa a un habitante de un pueblo (más bien un burgo para no dejar confusiones con la noción de comunidad, al menos capital de sección de provincia o de cantón) denotando función de notable, comerciante, transportista, cuya situación social, económica y política otorga posición de prestigio y de poder. Al mismo tiempo rurales y urbanos, esos vecinos se identifican con las clases urbanas y los élites nacionales. Con objetividad son mestizos, pero ellos se reconocen como "blancos" al nivel social y cultural. Así se perciben ellos mismos como población diferente en oposición con los campesinos entre quienes viven y sobre quienes ejercen control social.

III. "Categorías sociales" del valle de Mocomoco: el punto de vista de los vecinos.

La población del valle reconoce una clasificación social tripartita cuyas categorías han cambiado de término y de contenido a lo largo de la historia. Esta estructura social en tres "categorías" está generalizada en la zona de los valles de las provincias Camacho, Muñecas, Saavedra, Larecacha (A. Molinié-Fioravanti (1978), I.F.E.A, 1980). Esta división y los términos usados para designar las "categorías" fueron impuestos por los vecinos hasta la época de la Reforma Agraria.

Actualmente, los criterios de clasificación usados por la población del valle de Mocomoco delimitan sin dificultad las categorías extremas, vecinos y campesinos, dejando con relativa imprecisión la "categoría" intermedia que se confunde más y más con la de los vecinos. Desde un punto de vista "objetivo" se distingue así a:

- Los campesinos trabajan la tierra (cultivo y ganadería) explotándola directamente o trabajándola según el sistema "al partir". Residen generalmente en las comunidades o ex-haciendas. Hablan sobre todo normalmente aymara.
- Los vecinos se presentan como los que viven en el pueblo desde varias generaciones, próximos a la plaza, una parte de sus familiares radicando en La Paz donde también tienen casa. Tienen el monopolio de los cargos políticos y administrativos que comunican el pueblo con la ciudad, y también tienen algún comercio. Hablan castellano entre ellos pero conocen perfectamente el aymara (menos algunos jóvenes). Nunca trabajan la tierra que hacen explotar por los campesinos.
- Una tercera categoría se ubica entre las dos ya mencionadas. Los nombres para designar a estas personas varían según la época: en Mocomoco se llamaron

“artesanos”, “obreros” y “cholos” por los vecinos, y “mistis” (al igual que los vecinos) por los campesinos. Viven en el pueblo o en los barrios circundantes y tienen, la mayoría de ellos, actividades de comercio, como los vecinos actuales. Por las actividades artesanales, la agricultura y a veces un desconocimiento relativo del castellano, se parecen a los campesinos. Desde el punto de vista de los campesinos, esta tercera “categoría” es muy parecida a la de los vecinos, y desde el punto de vista de éstos últimos, es considerada como grupo de campesinos advenedizos o “indios refinados”. Hoy día, este grupo no tiene un término específico para autodesignarse. Los criterios exteriores y visibles como la vestimenta, el idioma, las funciones económicas, el modo de vivir, los cargos políticos y administrativos, las migraciones pendularias entre el pueblo y La Paz, la participación en las fiestas del pueblo, etc., no bastan para diferenciarlos con los vecinos. Es exactamente esa confusión, posible por “el parecer”, y la importancia numérica actual de este grupo en Mocomoco que vuelve estéril toda tentativa de establecer una clasificación social. Los estudios de antropología y sociología sobre sociedades andinas –que por años han reducido los complejos datos sobre estilos, vestimenta, peinado, idioma, funciones socio-económicas, poder social coercitivo, etc.– sólo hacen una denominación de “clase étnico-social”. Sería recomendable más bien extraer los principios generadores y organizadores de las prácticas sociales y de las representaciones de estas prácticas.

Los que se consideran como “primeros vecinos” y que así son considerados por los demás, dicen que usaban anteriormente a los años 50 los términos siguientes para designar a las tres categorías:

- Hasta la Reforma Agraria, los campesinos eran llamados por los términos de “indios”, “pongos”, “mitanes”, “indígenas”, “peones”. Cada término designaba así los distintos lazos de dependencia servil con los vecinos. El conjunto formaba “la indiada”, término muy despectivo actualmente traducido por “el campesinado”. Los vecinos hacían la diferencia entre “indios de comunidad” y “indios de pueblo”, pero los dos integraban según ellos la “raza india”.
- Los llamados “mestizos” –por los vecinos– eran los “artesanos” (panaderos, zapateros, carpinteros, etc.). Luego “obreros” durante la Reforma Agraria (término menos usado que en Ambaná y Chuma) hasta los años 64. El nombre de obreros fue tomado del contexto de Achacachi (X. Albo, 1979). En los valles, este término fue usado por los “cholos” para autodesignarse según su propia iniciativa. Era la primera vez en la historia social de las poblaciones de los valles interandinos que un grupo se autodesignó de manera voluntaria sin imposiciones por parte de los vecinos. Esta conversión queda sin explicación precisa; se supone que se trató de substituir el término racial y peyorativo de “cholo” por otro nombre de tipo socio-profesional. El conjunto formaba “la cholada”, la “raza mestiza”, “la gente ordinaria”, los “indios refinados” o “la gente de pollera”, según los vecinos.
- Los vecinos se llaman ellos mismos “vecinos”, “caballeros y señoras”, “gente decente”. El conjunto forma, para ellos, la “raza blanca”. Con la emergencia de la identidad “obrero” en los años de la Reforma Agraria y la alianza –tenue– entre estos últimos y los campesinos, los vecinos fueron llamados “hacendados”, “latifundistas”, “gamonales”, “mistis”...

IV. Los vecinos de ayer y de hoy: una dinámica social llena de vigor

Con una población de alrededor de 320 personas (incluyendo los niños) en el pueblo, repartidos en centena de “familias” (o mejor dicho núcleos familiares),

menos de diez familias están consideradas como “verdaderos vecinos” o “primeros vecinos” por los habitantes. Por su apellido español, presente en los documentos históricos del pueblo desde varios siglos y considerados por ellos mismos de origen extranjero, se puede notar que estas “familias” son el antiguo núcleo vecinal de Mocomoco. Había así unas veinte familias antes de los años 40 que vivían en la plaza y en las calles cercanas. Actualmente sólo unos miembros de esas familias se quedan en el pueblo algunos meses. Otra parte del año viajan a La Paz donde tienen casa y actividades profesionales. Casi todos tienen más de 50 años. Para la cosecha de maíz (junio y julio), a veces para la fiesta del pueblo y para vacaciones, los hijos y nietos de esos antiguos “primeros vecinos” vuelven al pueblo. Tienen una visión del mundo rural “progresista” y lúdica. El abstentismo patronal es tal vez la característica fundamental del “gran vecino” hoy como ayer. Los “primeros vecinos” o “vecinos principales” eran los que vivían *acá* antes de la Reforma Agraria y que ahora residen en La Paz.

El análisis del discurso de los Mocomoqueños sobre esos vecinos revela un mundo específico que tiene función de modelo social y cultural para los “candidatos” a la vecindad. Uno de los “primeros vecinos” residente en La Paz, explica:

“Los vecinos eran la *gente*, supuestamente los europeos, los españoles, los más notables que tenían tierras. Y después venían los artesanos, eran los zapateros, los carpinteros. Y después venían los Indios, pero no eran los Indios cualesquiera, eran los Indios del pueblo que estaban avencinados en las periferias del pueblo. Yo pienso que ellos eran originarios de estas cercanías, o sea venían desde antes que llegue a América Colón y sus muchachos; vivían allí pero otros han debido venir de estancias o comunidades o haciendas vecinas”.

Los relatos sobre los vecinos de ayer están llenos de nostalgia:

“Era época prestigiosa, uno se cansaba de saludar, había gente buena. Ahora son malcriados, apenas saludan, dicen “buenos días” nomás. Faltan de respeto”.

“Era gente decente no como ahora. Ahora se mezclan las clases”.

“Antes no había estos chismes como ahora. Cada uno hacía sus propias cosas nomás, no se metía en las cosas de otra gente”.

“Más antes Mocomoco era un pueblo muy peculiar, porque obviamente era distante y venían de La Paz con caballos y mulas, una semana de viaje. Pero había vecinos con dinero, importantes. En la plaza, hacían música en la noche, no para beber, sino por amor a la música. Toda la gente buena se vestía con sus mejores ropas para pasear en la plaza”.

Las características que siempre aparecen en estos relatos son:

- *el origen extranjero*: español para la mayoría, pero también por alianzas matrimoniales y descendencia, europeo (Alemania, Inglaterra...).
- *el idioma: castellano*: (“nosotros hablamos un castellano perfecto”) y también aymara (“porque es lengua originaria, es riqueza cultural”).
- *la educación*:

“Por ejemplo el Doctor V., tenía, como abogado, una biblioteca hermosa. Las hermanas de mi madre todas vinieron al internado, al colegio, estaban en el

Sagrado Corazón de internas. Mi abuela también se educó en el Sagrado Corazón de interna. Mi padre fue 11 años interno en los Jesuitas en San Calixto, y yo fui también bachiller en los Jesuitas y mi hijo también. Eso fue una tradición en la familia. Y dicen que la más linda y las más inteligente de la familia V. era mi madre; su tío le mandó traer un piano desde Alemania. Tenía su piano mi madre y el tío abuelo le daba lecciones”.

“Todos mis hijos son profesionales, estudiaron en La Paz”.

– *la “cortesía” y la “buena presentación”:*

“La gente decente habla bien y se comporta bien. Todos la respetan, por los modales que conservan sin tomar en cuenta su situación. Un caballero bien nacido siempre es caballero”.

El saludo pertenece a un conjunto gestual que marca la pertenencia al grupo de los vecinos. En primer tiempo siempre son las personas más jóvenes o consideradas de clase más baja los que tienen que saludar a los vecinos. “Señora”, “señor” o “caballero” son títulos para los vecinos: éstos últimos así lo reivindican. Si un transeunte está considerado de la misma clase social o de una clase que “vale respeto” (sea ingeniero de la ciudad, autoridad o notable) por un vecino, él en primer lugar saludará, con gesto de interés, al transeunte por un “señora”, “señor”, “caballero”, o “padre” para un cura. Si existe algún lazo de parentesco ritual se le llama con nombres de comadre, compadre, madrina, padrino y nunca por nombre personal de parte de las personas consideradas de una clase más baja.

– *la participación en los ritos católicos:* más que todo el culto a la Virgen de la Natividad y a San Padro, y el rechazo a la creencias consideradas como “paganas” de los campesinos y de los “cholos”.

– *el monopolio de los cargos administrativos y políticos* en el pueblo (puestos de alcalde, juez, notario, abogado, corregidor, etc.) y las *actividades de “profesionales”* en La Paz.

– *la adhesión a prácticas e ideología “exterior”* y el uso de símbolos exteriores: modelo “occidental”, ideas “progresivas”, neoliberalismo, ropa y comida importada (varias expresiones culturales y artísticas como las pinturas murales en las casas de los vecinos en el pueblo y en las haciendas, el lenguaje y lo gestual merecerían explicaciones más amplias que no podemos desarrollar por falta de espacio en este artículo).

– *la exclusión completa del trabajo de la tierra y su desvalorización:*

“Son los Indios que trabajan la tierra; pero son flojos, son unos pícaros. Nunca me dan cuenta de nada, hacen lo que quieren, me roban”.

“Se contrata a ellos hasta tres veces; después no hacen nada”.

– *las relaciones de parentesco* (alianzas matrimoniales) limitadas al mismo medio socio-cultural o sino a un medio social “idealizado” (por ej. matrimonios con extranjeros europeos o americanos): todas las “grandes” familias de vecinos tienen alianzas entre ellas y entre las familias vecinas de los pueblos cercanos. Se puede hablar de varias “ramas” de la familia X cuando hubo nacimientos de hijos naturales varones que conservaron el apellido paterno. Estas ramas de “secundario

rango" (término de los vecinos) pierden el estatus de vecinos y están consideradas como "artesanos". El uso de apodos permite distinguir el estatus social de varias familias que llevan el mismo apellido.

- *el reparto espacial hacia el centro del pueblo*: los vecinos ocupan grandes mansiones exclusivamente en la plaza central y en los alrededores inmediatos:

"Los artesanos vivían un poco más a la periferia, por ejemplo Nasamuyu era prácticamente de los artesanos, este sector. Arriba en la salida por Ingas, era también de los artesanos y había también los hijos naturales (de los vecinos) que eran medio-artesanos porque ha habido hibridación, unos han bajado de nivel social".

Los "primeros vecinos" consideran que ya no hay más "vecinos como antes" en Mocomoco. Todas las familias actuales son consideradas como descendientes de familias "cholas" y "artesanas" por los "primeros vecinos" o descendientes de ellos. Esas familias intermediarias eran antes los "segundos vecinos" y desde hace poco se vuelven los nuevos "primeros vecinos".

El relato de un "nuevo vecino" da cuenta del traslado del término vecino desde la Reforma Agraria y de la emergencia de una nueva identidad:

"Antes era pues, tiempos aquellos antes de la Reforma Agraria, antes existían los patrones. Los patrones en cada pueblo eran como primeros vecinos. Porque había ellos nomás como patrones y como vecinos y ellos eran más conocidos como patrones porque en aquellos tiempos había pongueage, había exclavismo pues al campo. Ellos eran como terratenientes. Entre ellos había también pues los segundos vecinos como cholos, como nosotros. [...] En esa época ellos dominaban toda la población, los patrones ejercían los cargos de autoridad como ser corregidor, alcalde. [...] Desde la Reforma Agraria el cholo ya ha ingresado como autoridad, como vecino principal. Entonces ese cargo de los cholos ha ejercido el campesino también que viene a radicar al pueblo. Ya son como segundos vecinos. Y como primeros vecinos desde la desaparición de los primeros vecinos, ya han subido nosotros".

Conclusión

Los trastornos sociales surgidos de la Reforma Agraria de 1953 y el abandono del pueblo por numerosas familias de "primeros vecinos" han permitido una redifinición de las identidades sociales, como resultando de un dinamismo social en la larga duración. La apropiación del término de "vecino" designa una realidad social que cambia poco a poco. Notamos una estructura social a la vez fija y dinámica, porque se permite la fluidez relativa de las identidades de una generación hacia la siguiente. Una de las constantes que definen la *identidad vecina es la exterioridad y la distancia con el contexto local en su totalidad*: los orígenes de las familias se prefieren exógenas y no afectadas por un proceso de mestizaje interno que sin embargo es real. Las condiciones de ascenso social sólo pueden provenir del exterior (de La Paz y de los países limítrofes percibidos como "desarrollados" en perjuicio de Bolivia). Y, en fin, la indiferencia y la ignorancia respecto al ambiente próximo y a la realidad de los campesinos reflejan una concepción del mundo y de la sociedad como oposición entre un centro "civilizador" y encerrado en sí mismo (el pueblo y los vecinos) y la periferia (el dominio de la "naturaleza" y de lo "salvaje") para la cual, de manera paradójica, los vecinos aseguran ser los garantes de las tradiciones locales campesinas.

Este esquema espacial de oposición concéntrica entre el pueblo y el campo se presenta como el reflejo de la oposición social entre los vecinos y los campesinos. La centralidad, al mismo tiempo espacial y simbólica, parece un punto de articulación intercultural compartido por los vecinos y también, en cierta medida, por los campesinos. No podemos desarrollar ese punto, falta de espacio, pero vale mencionar que los rituales públicos orientados hacia las divinidades cristianas (Virgen, Cristo, Santos) y los rituales de toma de posesión de poder de las autoridades tradicionales piden una validez simbólica que tiene que efectuarse en el marco del pueblo. No se trata de ver aquí solamente un tipo de sumisión a la hegemonía "vecinal". Esa hegemonía representa también para los campesinos el carácter global de la totalidad social constituida con la era temporal actual. El Juicio o *juyshu*, en los mitos, que dio fin a la época de los *chullpas* —antepasados prehumanos de las comunidades del valle— señala el principio de una nueva época: fundación del pueblo de Mocomoco, presencia de los foráneos (los vecinos), nuevos ritos y organización social y política... Dentro de este sistema de doble articulación —vecinos y campesinos— y a pesar de la recíproca negación de calidad humana de unos hacia otros, la concepción que cada grupo tiene del otro es fundamental para la autodefinición de sí mismos.

Bibliografía

- ABERCROMBIE, Th.
1991 **Etnogénesis y dominación colonial**, in: Moreno, S., Salomon, F. (comp.). *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI–XX*. Quito: Abya-Yala / MLAL.
- ALBO, X.
1979 **Achacachi, medio siglo de lucha campesina**. La Paz: CIPCA.
- HELMER, M.
1951 **Chucuito en 1567**. Lima: IFEA, t. III.
- HOBERMAN, L. S., SOCOLOW, S. M. (eds.).
1986 **Cities and Society in Colonial Latin America**. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- IFEA/MAB.
1980 **Ambaná: tierras y hombres**. Lima: IFEA/MAB, tomo XXI.
- ISBELL, B. J.
1979 **To defend ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village**. Illinois: Waveland Press.
- KLEIN, H. S.
1955 **Haciendas y ayllus en Bolivia: la región de La Paz, siglos XVIII y XIX**. Lima: IEP.
- MACERA, P.
1981 **"Arte y lucha social: los murales de Ambaná (Bolivia)"**, *Allpanchis* XV (17/18), . 23–40.
- MALAGA MEDINA, A.
1974 **"Las reducciones en el Perú durante el gobierno del Virrey Toledo"**, *Kollasuyo (Revista de Estudios Bolivianos)* 87, . 42–71.
- MATIENZO, J.
1967 **Gobierno del Perú**. Paris / Lima: IFEA, t.XI, [1567].
- MOLINIE-FIORAVANTI, A.
1978 **"La communauté aujourd'hui"**, *Annales E.S.C. (Paris)* (5/6), 1182–1196.
- SAIGNES, Th.
1985 **Los Andes orientales: historia de un olvido**. Cochabamba: IFEA/CERES, .
- URBANO, H.–O.
1974 **"Le temps et l'espace chez les paysans des Andes péruviennes"**, *Bulletin de l'IFEA* III (3), . 31–51.
- URTON, G.
1991 **"Las unidades de análisis en el estudio de la reproducción y transformación de las sociedades andinas"**, 29–46, t. I, in: Moreno, S., Salomon, F. (comp.). *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI–XX*. Quito: Abya-Yala / MLAL.

Génesis de Manchay Puytu, el Amor que quiso Ocultar Dios.¹

Keith Richards

Aspectos sociales e históricos

La novela de Taboada Terán *Manchay Puytu* tiene muchos antecedentes. A través de un prolongado proceso de renarración y regeneración fue tomando varias formas para servir a diferentes intereses. El proyecto de la novela es presentar la visión de una Bolivia multicultural que ha resuelto sus problemas externos e internos. La novela despliega un grado de intercambio cultural que recuerda a **las arquitecturas² de caracteres** de Bachtine, autodefinición aproximada, si no finalmente alcanzada a través del contacto con la pluralidad y por la interacción con su contexto. Varios elementos seleccionados de versiones previas de *Manchay Puytu* proveen un fondo complejo contra el cual Taboada Terán presenta su propia interpretación. Sin embargo, hay muchas otras líneas discursivas en la novela: éstas han sido tomadas de una variedad de géneros y son usadas para crear una impresión de las fuerzas culturales y sociopolíticas actuantes en el siglo dieciocho potosino.

Este capítulo seguirá las huellas de las varias formas que el *Manchay Puytu* ha tomado, para mostrar la forma en que ellas son usadas por la novela. Taboada ha creado un pastiche de estos varios precedentes usando de la sátira y el grotesco para crear una visión global del Potosí colonial. Entre las técnicas usadas a tal efecto está el uso de un lenguaje irónico y pseudoarcaico, según Leocadio Garasa, (1988), "El lenguaje es el mayor acierto de la novela. Crispado y rico, crea con modernos recursos un dejo arcaizante adecuado a su temática."

Sin embargo, en este capítulo me he concentrado sólo en la manipulación de los géneros en el interior de la novela, lo cual actúa como vehículo para la micesgenación cultural que se realiza dentro de ella. Son dos las principales estrategias en la novela que permiten el desarrollo y discusión del tema de la unidad y la reconciliación. En primer lugar, Taboada hace uso de la dialéctica hegeliana, la cual expresa el flujo del proceso histórico y social. La importancia de Hegel también descansa en las ideas de la filosofía alemana acerca de la existencia aislada y la necesidad de un punto de vista global. Esto es implementado por el autor por medio de un trabajo que hace intervenir cada voz en su propio ambiente. Taboada también emplea el principio de la dialéctica para construir el consenso de los personajes. De aquí que el sistema de oposiciones ocupe mucho del discurso de la novela. Estas oposiciones entran en conflicto y se sintetizan para crear la posibilidad de una nueva entidad, una conciencia americana independiente, una sociedad basada en el principio del mestizaje cultural. En segundo lugar está la ambientación de la novela en la ciudad de Potosí, la cual destacaba por su cosmopolitismo. La Villa Imperial, la más grande ciudad en el hemisferio occidental durante el siglo XVII fue el lugar de encuentro de varios pueblos así como de una gran variedad de inmigrantes europeos y españoles cuya posición en la urbe será tratada en seguida.

La riqueza de Potosí atrajo a artistas y escultores para la construcción de muchas iglesias; era también centro de poetas y satíricos como lo confirma Paredes: "Potosí ha sido durante la colonia el pueblo donde abundaron los poetas y satíricos y donde los pasquines en

1 Me refiero a la tercera edición (Los Amigos del Libro, Cochabamba 1988).

2 Ver Clark and Holquist 1984, pgs. 63-70.

verso eran frecuentes." (Paredes 1977, p.166). La proliferación del pasquín, una forma de verso político, en Potosí, testifica la oposición a la autoridad en la ciudad. Hanke (1965, p.12) considera que Arzáns ejemplifica lo "que Jorge Basadre llama la "conciencia de sí", un sentimiento de independencia y separación creciente en las Indias americanas"

La riqueza de Potosí no se limitaba a la literatura: de hecho la escritura ocupaba un estatus bajo en relación con otras artes que florecieron bajo un patronaje generoso:

Los pintores y los alarifes criollos que traían en su sangre la flor del mestizaje, asimilaban la esencia de la concepción realista e idealista del español uniendo su delirio quijotesco con la emoción ancestral de la raza vernácula. (Otero 1939, pp.XIX-XX).

Las originales circunstancias del crecimiento de Potosí también distinguen a la ciudad en el contexto americano: la rapidez de su construcción en un lugar donde antes no había habido habitantes, evoca las ideas de Certeau sobre América como una página en blanco (1990, pp.6-12). Como sociedad, la identidad económica y cultural de Potosí es enteramente producto del colonialismo. El asentamiento de la ciudad en un área de puna desértica es bastante incongruente, incluso hoy, con la opulencia de su arquitectura. Solo la presencia de plata en enormes cantidades, percibida como un don de Dios, ha hecho posible la existencia de tal lugar. Potosí es única entre las ciudades de boom por su legado arquitectónico, lo cual eleva su estatus: el cronista Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, sobre cuyo trabajo la novela de Taboada está ampliamente basada, hace repetidas referencias a las glorias perdidas de la Villa Imperial.

La ciudad era, además, un lugar donde se habían mezclado todas las razas, a menudo sin aprobación oficial. Esto ha sido muy discutido por Thierry Saignes en la revisión que hace de la imagen convencional de Potosí como un infierno donde los indios eran arrojados para matener el fluido de plata hacia España. Este punto de vista, aunque no enteramente inexacto, fue avalado ampliamente por los protestantes de Europa como medio de desacreditar el colonialismo español a través de la campaña de propaganda conocida como la *Leyenda negra*. Debido a esto, el **Cerro Rico** es conocido como la "tumba de los indios" .

Saignes destaca factores tales como la ola de emigración de indios desplazados a los Andes del Sur por el boom económico, la democratización entre los indios, de la producción de maíz y coca que hasta esa época no había sido fácilmente disponible para los nobles y la readiness con la cual los españoles tomaban a las mujeres indias algunas veces como esposas, o como concubinas, Una clave para entender el origen de una persona como el Padre Antonio se puede encontrar aquí:

las indias viudas y solteras se ausentan de sus pueblos y provincias con los hijos que tienen y se retiran a los lugares populosos donde se hacen cofrades y mayordomas y [...] los hijos varones les dan a los religiosos [...] y los aplican a otros oficios mecánicos (Saignes 1982, p.41).

Si la vida para los indios era quizá no tan dura como la describían los protestantes estaba, sin embargo, imbuida de un sentimiento de desamparo de los dioses. Se había vivido un cataclismo cósmico (*pachacuti*) que había provocado un cambio completo de sistema de valores; la aparición del mercantilismo europeo había encontrado su paradigma en la aparentemente milagrosa riqueza de Potosí. La ciudad era glorificada como un regalo de Dios, lo cual santificaba los esfuerzos colonizadores de España. (Francovich 1977, pp.86-87).

Así como Potosí devino un símbolo de la exaltación de los metales preciosos y de la codicia occidentales, el Cerro Rico, del cual era extraída la plata, devino un ícono en sí mismo. Esta mitificación, como muestra Francovich, proviene de dos tradiciones culturales:

El mito de Potosí está vinculado al culto ancestral de las montañas. Pero en Potosí, a la imagen de la montaña como expresión de la vida cósmica predominante en la mitología precolombina, se sobrepuso la del misterioso poder minero. El cerro dejó de ser una "huaca" o un "achachila" protector para convertirse en el caprichoso dispensador de los tesoros fabulosos escondidos en su seno. (Francovich 1977, p.72).

La montaña vino a representar la posibilidad de realizar los sueños de enriquecimiento instantáneo con poco esfuerzo. También simbolizó las injusticias de la España colonial que incubaron en las mentes de los criollos la idea de libertad antes de las guerras de la Independencia, causando muchas disputas entre los intereses locales y la Corona española (v. Cole 1985, pp.46-61). Esta potencia simbólica fue enfatizada por Bolívar al escoger la cima como escenario de uno de sus más famosos discursos. (Hanke 1956, pp.4-5). Las imágenes y descripciones del Cerro Rico aparecen más allá de los límites del imperio español (Francovich 1987, p.84), y su significación provocaba diversas actitudes entre aquellos que vivían en sus cercanías

desde aquellas que los hacían rendirle culto como a un ídolo enigmático y terrible, generoso y cruel al mismo tiempo, hasta aquellos que, respetuosos, veían en el cerro una dádiva de Dios o un instrumento de sus misteriosos designios. (Francovich 1987, pp.85-86).

Así, el Cerro Rico, como la ciudad de Potosí misma, ha tenido una variedad de significados culturales investidos en él. Además, aparte de absorber influencias culturales, Potosí ha tenido su propio considerable impacto en la historia del mundo. Aunque advirtiendo contra las exageraciones, Hanke (1956, pp.36-40) ha enumerado muchas razones de la universalidad de la Villa Imperial: ellas incluyen el efecto de la plata en la economía de Europa, y la afluencia de productos de todas partes del globo hacia la ciudad (op.cit., pp.28-29). Además la riqueza producida ha tenido implicaciones políticas diversas: Por ejemplo, Redcliffe Salaman ha sugerido que el entusiasmo con el cual los gobiernos europeos, particularmente Gran Bretaña e Irlanda, adoptaron la patata como un artículo de primera necesidad de las clases populares fue probablemente el resultado del éxito del chuño, una forma de patata andina seca, en Potosí. (Salaman 1986, p.103). Cualquiera sea la validez de estos comentarios, el valor simbólico de Potosí es incuestionable.

No solo creencias religiosas y míticas han sufrido una redefinición con la presencia del Cerro Rico. Potosí era por necesidad un punto de convergencia cultural y étnica. Varias nacionalidades europeas fueron atraídas por la promesa de riqueza incluso mano de obra esclava negra, a pesar de la preferencia que tenía el trabajo de los indios (op.cit., pp.33-36). La ciudad era también un lugar de encuentro de varias etnicidades andinas las cuales se veían constreñidas a reunirse ahí, en una suerte de encuentro cultural inesperado descrito por Saignes como una "mezcla social y étnica que amenazaba la identidad étnica." (1985, p.22). Tanto para los indios como para los europeos, Potosí tenía la capacidad de reemplazar y redefinir identidades. La Villa Imperial era así un espacio en el cual las culturas europea y andina se encontraban interactuando, al tiempo que se redefinían. Constituyó el centro de la mayoría del arte mestizo del periodo colonial y su influencia parecía incluso abarcar el nacimiento y la muerte de las culturas: el poeta español Ernesto Giménez Caballero, citado por Francovich, traduce esta idea en un famosa copla:

"En Potosí nació América / Y en Potosí murió España" (Francovich 1987, p.71).

Antecedentes literarios: Juana Manuela Gorriti

Taboada explota la importancia universal de este emplazamiento histórico y geográfico a fin de alcanzar mayor impacto con el material que por sí mismo tendría menos trascendencia fuera del contexto andino. La historia es transformada al pasarse su carácter de mito oral

a ser ubicada en un momento histórico. Hay un precedente establecido por el escritor peruano Ricardo Palma en sus *Tradiciones Peruanas*. No obstante, *La Quena*, una novela corta de Juana Manuela Gorriti (1845) es la primera versión escrita conocida. Gorriti venía de una familia aristocrática de Salta, Argentina, un área bastante lejana de los tradicionales centros de cultura indígena como Cuzco y Tiwanaku. Su interés en esta historia descansa en su intrínseca *Americanidad*, una cualidad cara a los escritores románticos de la época, así como en el deseo de justicia social. En un esfuerzo por escribir desde el punto de vista de los oprimidos, Gorriti toma un matiz de Garcilaso de la Vega. Estos son aspectos de su trabajo que anticipan al de Taboada; otro aspecto es la carencia de una voz narrativa dominante la cual es remplazada por un aproximación multivocal³

Gorriti tenía una relación muy estrecha con la vida política y social de Bolivia habiendo estado casada con un militar, Manuel Isidoro Belzu, que fue Presidente del país. La versión de Gorriti es esencialmente romántica y muestra poca comprensión de la lucha indígena; las premisas de la intriga amorosa y la traición son más fuertes que cualquier otro contenido de tipo etnográfico. La *quena* (instrumento de viento indio) es sacado de su contexto cultural :

Pero, oh vosotros, los que lleváis en el corazón un grande dolor, ¡guardaos de escuchar! porque para vosotros tendrá un poder terrible, que como un espejo mágico os hará ver de nuevo todo lo lúgubre en vuestro pasado, develará a vuestros ojos la pálida imagen de vuestro porvenir, y el dolor se agrandará en vuestro pecho hasta romperlo. (in *Opinión*, 13/10/88).

La amenaza es dirigida a un lector acostumbrado a la literatura europea romántica: a pesar de sus evidentes simpatías por lo indio el detalle etnográfico es mínimo. Este es un lugar transicional entre dos tipos de representación de lo indio: la figura meramente exótica de la República temprana era una manera abierta de ocultar el abuso colonial presente en escritores como Clorinda Matto de Turner, a quien Gorriti admiraba. Hay quizá una clara culpa acerca de la destrucción de las culturas indígenas, un sentimiento bastante indiscernible en la versión escrita por Ricardo Palma. Palma conoció a Gorriti en Lima, adonde ella había huido escapando de Belzu, y puede también haber sido influenciada por ella en relación a los temas americanos. (v. Dávila 1982, p.7). Sin embargo, Palma no está nunca dispuesto a desafiar los fundamentos de la supremacía blanca.

La novela de Taboada Terán hereda algo de las preocupaciones y el espíritu reformista de la americanista Gorriti. *Manchay Puytu, el Amor que Quiso Ocultar Dios* está basado en un cuento popular el cual en sus varias formas describe simbólicas respuestas al colonialismo y la muerte. Un joven sacerdote católico de descendencia indígena, Padre Antonio de la Asunción, tiene un ilícito romance con su empleada, María Cusilimay. La muchacha, también indígena, cae enferma y muere durante un viaje a Lima emprendido por el sacerdote, quien se niega a aceptar esta muerte. El Padre Antonio intenta revivir su cadáver: el cree que puede alcanzar esto por la fuerza del amor. Después de llevar el cuerpo a su casa, lo perfuma y lo viste, incurriendo en necrofilia en la creencia de que esto puede revivir a María. Habiendo fallado en su plan de desafiar a la muerte, extrae una tibia del cuerpo y construye una flauta con ella. Este es un instrumento tradicional pre-colombino en los Andes conocido como *pututu*. El instrumento produce un sonido muy melancólico a los oídos de la gente en Potosí. Después de sus primeros lamentos, el sacerdote es obligado a tocar su instrumento dentro de una amplia jarra (*puytu*) para amortiguar el sonido. El Padre Antonio muere como un paria, rechazado tanto por los indios como por la población blanca de Potosí. El ha traicionado a la causa india por ayudar a la expansión del credo cristiano, quizá el arma más poderosa del invasor, pero también ha burlado las enseñanzas de la iglesia católica del cual era miembro; finalmente es enterrado en el lugar de sus pecados.

3 Información tomada de un seminario dado por Francesca Lewis en el Institute of Latin American Studies, London, 21/2/1991.

Manchay Puytu como novela intertextual

Una de las técnicas novelísticas más importantes de Taboada, particularmente en *Manchay Puytu*, es la creación de una impresión multivocal a través del uso de varias otras escrituras como material intertextual. Estas vienen de una variedad de géneros orales y literarios; su interpretación puede ser categorizada tomando tres formas básicas:

- 1) Textos que forman la base para la historia central; el *yaraví*, la forma de canción de **Manchay Puytu** y de las crónicas de Arzáns, cuya función es transmitir los pensamientos de Antonio y la atmósfera social de Potosí. Versiones previas del cuento (Gorriti, Palma etc.), aunque no citadas en la novela, influyen en la composición de esta canción.
- 2) Textos que proveen un contexto cultural o histórico para la ubicación inmediata del lugar y la época; éstos incluyen las memorias del escultor Titu Yupanqui, cuentos folklóricos indígenas, los edictos de la Inquisición, la poesía practicada en Potosí y los romances europeos.
- 3) Textos simplemente mencionados como parte del clima intelectual de la época. Estos eran mayormente proscritos por la Inquisición, e incluyen a los filósofos europeos de la Ilustración, Garcilazo de la Vega y Calderón de la Barca.

La primera categoría tiene la función de crear la confrontación entre los indígenas y los intereses coloniales; esta es una característica formal muy distintiva de la novela. Las líneas del *yaraví* puntúan la narrativa

La interacción entre tales textos describe una serie de conflictos: los procesos internos que sufre Antonio, los cuales eventualmente desafían los principios evangélicos del colonialismo español, son enemigos de la ortodoxia ideológica e intelectual prevaleciente. El clima socio-político de la Colonia es también desafiado por nuevas nociones de libertad de origen europeo. La creciente resistencia de los criollos e indios a la Comoa española es otra fuente de fricción.

Historias paralelas a **Manchay Puytu**

Una de las historias que contribuye claramente a la formación del original **Manchay Puytu** es la de **Isicha Puytu**, recogida por Jorge Lira en el área sur de Cuzco y traducida por José María Arguedas. Taboada niega la influencia, dice no conocer esta historia (comunicación personal, Junio 1993), pero el texto está claramente relacionado de varias maneras a **Manchay Puytu**. Isicha Puytu es una joven indígena como María Cusilimay en la novela de Taboada. Ella es convocada para servir por un año como tributo en la casa de una autoridad local (*kuraka*), pero en vez de retomar a su hogar después de este periodo se queda con el *kuraka* como su concubina. Sucesivos intentos de la familia de la muchacha para persuadirla de volver a su hogar son infructuosos porque Isicha Puytu se niega incluso a reconocerlos. La historia contiene así los mismos elementos de rechazo de la identidad étnica (en este caso bajo la forma de parentesco familiar), que se encuentra en *Manchay Puytu* de Taboada, aunque en este caso, por la posición del Padre Antonio en la iglesia católica, no se puede evidenciar fácilmente como un caso de ascenso social. La ambición de Isicha Puytu es indudable y su arrogancia presuntuosa la hace impopular entre los demás sirvientes del *kuraka*. Esto contribuye a su muerte debido a que los sirvientes ignoran las órdenes del *kuraka* de atender a su manceba durante su ausencia. La principal similitud, pienso, con la historia de Taboada Terán, reside en lo que pasa después del retorno del *kuraka*. El, como el Padre Antonio, se niega a admitir la muerte de su amada, y trata el cuerpo de ella como si estuviera viva. Las ropas y atavíos de su cuerpo le hacen el efecto de tener a Isicha Puytu, aunque hay una suerte de ausencia que la hace parecer no verdaderamente viva. Esta

impresión surge cuando, durante el sexo, Isicha Puytu se convierte en un asno. El *kuraka* se resigna a esto; mientras el tenía su simulacro durante su viaje ella se convierte en mujer y niega que ella haya estado **vivawhile he is having her shod for a journey, she turns back into a woman and denies she had been truly alive**; this undead state is what she sees as the reason for the rejection of her family before she again 'dies'. Nuevamente el *kuraka* se resiste a aceptar la muerte, esta vez intentando evitar el entierro. Finalmente es forzado a aceptar su funeral pero desentierra el cuerpo luego. Una vez más Isicha Puytu resucita, y los dos desaparecen, supuestamente cargados por el diablo. Todo lo que recuerda su existencia, incluyendo la casa del *kuraka*, cae en el olvido.

Aunque desconocida por Taboada en el tiempo en que éste escribía su novela, esta historia está claramente conectada con la de Manchay Puytu por el tema común del peligro que comporta no respetar los límites: el mal ejemplo de Isicha Puytu se mueve dentro de la esfera del poder colonial y está compuesto por los mundos de vida y muerte del *kuraka*. Significativamente, el *kuraka* ha vestido a su concubina como una mujer de alta alcurnia tal como el busca transformarla más tarde. Esto es reminiscente de las prácticas indígenas de momificación y comunicación con los muertos lo cual estaba prohibido y severamente castigado por la Iglesia. Otro elemento común entre las dos historias es la música: Isicha Puytu lleva ese nombre por su talento con la *quena*. La contraparte en la novela de Taboada, María Cusilimay, tiene un nombre que la identifica con la tradición oral indígena: su primer nombre cristiano resulta insatisfactorio, así que ella aparece más tarde como una Qoya, un título aristocrático quechua. El sobrenombre viene de dos palabras quechuas *cusí* = feliz; *limay*, una variación de *rimay*, hablar.

Taboada usa los elementos de transformación inherentes a la historia de Isicha Puytu, con las acciones del Padre Antonio al vestir y perfumar el cadáver. La transformación en una bestia de carga, además, es un lugar común de las relaciones sexuales ilícitas. Costas Arguedas (1967) llama "Mula" a la manceba de un sacerdote que se convierte en asno en la noche para el gozo del cura. (Costas Arguedas 1967, p.114).

Las palabras del yaraví recogidas por Jesús Lara y publicadas en su *La Literatura de los Quechuas*, son usadas por Taboada como una rendición del Padre Antonio a los procesos internos que lo llevan hacia la perdición. El breve relato de Lara (1988) data la canción a mediados del siglo 18 en Potosí, como también lo hace Taboada. Lara enfatiza además el talento e inteligencia del padre y el rol de la gente del pueblo al desaprobando las relaciones ilícitas. La visita del sacerdote a Lima es presentada como una medida para evitar mayores escándalos. Lara y Taboada coinciden en otros aspectos de detalle excepto que en el primero el nombre **Manchay Puytu** es aplicado al cura mismo. Lara no precisa sus fuentes.

Los versos del *yaraví* son citados en el original quechua en los momentos de mayor contacto íntimo con la psique del cura. Este es la más pura de las figuras univocales, conduciendo una solitaria e introspectiva conciencia en una novela en la cual el énfasis está en la comunidad. La canción habla del destino emocional y mental del protagonista y cita las alternativas que tiene, todas igualmente conducentes a la desesperación. El tono y contenido de estas líneas transmite el aislamiento y la alienación del cura. El hecho de que hayan sido escritos en quechua es una reminiscencia evidente de la identidad cultural que el cura no ha abandonado plenamente. La alienación personal refleja la desaparición de un orden social. Esto es discutido por Lara en conexión con la canción quechua que antes de la conquista había expresado un sentido de fortaleza y confianza:

Con la invasión de los blancos, su fortaleza y su libertad fueron convertidas en servidumbre. Entonces hubo de refugiarse en las profundidades del silencio y de la angustia. El miedo al poderío implacable del español le volvió tímido y desconfiado, y también amante de las

orgías católicas. La transformación de su psicología tenía que repercutir en su manifestaciones artísticas. Su música adquirió un fondo de incurable tristeza. (Lara 1985, p.129).

La versión de Palma: un **Manchay Puytu limeño**

Otra versión de **Manchay Puytu** es aportada por el escritor limeño del siglo 19 Ricardo Palma, quien al incluir la historia como una de sus populares Tradiciones Peruanas transpone la acción a la región del Cuzco. La esencia del éxito de Palma es su tratamiento de los temas americanos en lo cual está influido por Gorriti, entre otros (v. Dávila 1982, p.14). Sin embargo, su interés en la vida de los indios es insignificante. El Manchay-Puito de Palma es una versión tamizada culturalmente para un lector criollo, que no explora ni los aspectos indígenas del relato ni sus aspectos sexuales irregulares. Todas las complejidades son escrupulosamente evitadas, así como las implicaciones relacionadas con la doctrina religiosa. Además, el material es usado para ilustrar un punto de vista moral resueltamente cristiano; el cura simplemente se ha equivocado, y por ello se lo castiga en la misma medida.

La aproximación de Taboada es radicalmente opuesta: él evita cualquier escatología racional, prefiriendo explorar los parámetros de la diferencia cultural y su importancia en la realidad boliviana. Su novela está, por su forma y concepción, abierta a diversas interpretaciones. La versión de Palma evade la cuestión de la identidad étnica de los amantes aunque ésta es inferible por su nombres de origen europeo. La muchacha en su relato, además, proviene de una respetable familia en vez de ser una sirvienta. Palma también reemplaza la flauta de hueso por un instrumento convencional el cual no obstante tiene propiedades casi mágicas. Con todo, Taboada adopta ciertas figuras de la Tradicición de Palma, tales como el traslado del cuerpo a la casa del cura, las reacciones de la vecindad frente a su acción, su estatus como intelectual respetado: todos estos aspectos son útiles a Taboada para la creación de un ambiente social e histórico: el tema de la necrofilia, solo una tímida insinuación en la versión de Palma, es tomado por Taboada como fuente de una farsa negra.

Esta varias versiones de la historia de *Manchay Puytu* son tejidas en la narrativa de Taboada sin el reconocimiento de sus orígenes. De esta manera el relato está compuesto en base a hilos de varias versiones conocidas. Taboada construye sobre esto, añadiendo sus propias variaciones y permitiéndose licencias en las implicaciones culturales y políticas y explorando la sexualidad latente en el relato.. Al usar estas fuentes Taboada no solo está explotando la tradición oral con la cual se ha creado el original *Manchay Puytu*. El procesamiento del material existente en su ficción también incluye trabajos previos de narración oral. Esto no es sólo una construcción en base a una experiencia colectiva sino una imperfecta síntesis de las contribuciones orales y literarias, lo cual es una forma de traducir la dicotomía sufrida por Antonio. Las dos tradiciones culturales habitan de manera conflictiva en la persona del protagonista de Taboada, para quien los versos de **Manchay Puytu** son una expresión de secretos y prohibidos deseos. Antonio trata de suprimir y racionalizar estas urgencias por la seguridad de su sacerdocio, pero debido a su realidad cultural y política descubre que la coexistencia pacífica es imposible.. La posición de Antonio es una suerte de microcosmos de la situación política y social del Alto Perú/Bolivia.

El sacerdote indio en Potosí.

La posición social de Antonio es también transmitida a través de su relación con la organización de las calles de Potosí. La vivienda suburbana de Antonio, permitida por la iglesia, domina significativamente el barrio indio (p.22) y da sobre la Calle de los Indios(p.87), pero su aparentemente privilegiada ubicación no es tal; el sacerdote es igualmente encontrado recorriendo "subrepticamente las estrechas vías que le daban una extraña sensación de amparo" (p.71). Valerie Fraser (1990) ha investigado el lenguaje de la arquitectura colonial

y su expresión de dominio institucional. Ella señala el valor otorgado a las calles derechas, entre otras figuras, como una "manifestación de la civilización, de la superioridad de los europeos" (pp.75-76). En Potosí esta figura fue impuesta bajo las órdenes del Virrey Toledo a fines del siglo 16; la novela refiere "las callejuelas estilo toledanas, estrechas y frías" (p.68). Una excepción de esto es la tortuosa Calle de las Siete Vueltas, donde se desarrolla un importante pasaje de la novela. Cuando Antonio decide exhumar el cuerpo de María, surge su identidad indígena: "Habían despertado los impulsos ancestrales que dormían en él." (p.66). La Calle de las Siete Vueltas está entre su casa y el cementerio; durante la exhumación se convoca a la historia de Jesús y Lazaro. Cristo y Antonio son relacionados al cargar este último el cuerpo de María a través de las calles; aquí se sugieren las estaciones de la cruz. En la misma calle se encuentra con dos bandidos "cuyos espantosos rostros recordaban la fealdad del pecado." (p.71). Sin embargo, son los ladrones los que tienen miedo ante la visión de una figura cubierta cargando un cadáver (ibid). El deseo de comunicación con la muerta que tiene Antonio parece haber vencido- aunque temporalmente- su miedo cristiano al pecado, a pesar de su asociación con Jesús. La Calle de las Siete Vueltas tiene una asociación con la sexualidad y la intimidad.

El galán Don Martín de Salazar, que se convierte en el Ermitaño de la Calavera, tiene una casa en la que se abandona a sus placeres sensuales (p.149) y que más tarde será el nido de sus amos (p.151). El asunto tiene su aspecto numerológico: el número siete tiene una fascinación para Taboada (comunicación personal, Mayo 1993), and recurre a él en el contexto de los momentos de intimidad de los amantes. Justo antes de que el **he sets off** al cementerio, por ejemplo, Antonio señala que María "había aparecido al pie del lecho siete veces seguidas" (p.67). Un símbolo de unión secreta es el "fogón de los siete agujeros" el cual provee de calor físico y figurativo (pp.82, 87, 118). Erich Fisbach (1991) señala que la *quena*, hecha del cadáver de María, también tiene siete agujeros Fisbach también argumenta que la novela contiene un total de siete historias de amor (ibid). La Calle de las Siete Vueltas es representativa de la diferencia e incluso de la desviación a la que se ven conducidos aquellos que desafían la ortodoxia. Este es un ejemplo del rol jugado por la geografía local en una novela que hace uso de topónimos para transmitir la familiaridad y la alienación inspirada por la Villa Imperial, sentimientos dependientes del trasfondo social y podría ser por sí mismo el tema de otro estudio. Por el momento es suficiente decir que la relación paradójica de Antonio con la ciudad es indicativa de su posición ambivalente en general.

El enfoque en la conciencia del Padre Antonio también tiene un efecto en la estructura de la novela. Esto ha sido visto por Leonardo García Pabón (1983) como la división de la novela en tres secciones, cada una de las cuales muestra un diferente estadio en la decadencia psicológica del personaje. García Pabón define a la primera parte, Ukhupacha, como el mundo de la oscuridad que representa la confusión y desesperación de Antonio. La segunda parte, Ayamarqay Killa, es donde lo real y lo imaginario se confunden particularmente en el esfuerzo de revivir a su querida. Finalmente, en la sección llamada Waqayñan, Antonio es forzado a retomar a la realidad, a un mundo desértico.

Así como los versos de **Manchay Puytu** traducen el estado espiritual del Padre Antonio, otros textos incluidos en la novela transmiten su alienación, en los términos de la contradicción entre el comportamiento privado y la apariencia pública. El entorno social de Potosí es mostrado a través de la inclusión de personajes de la crónica local, principalmente la monumental *Historia de la Villa Imperial de Potosí* de Bartolome Arzáns de Orsúa y Vela, y *Los Anales de la Villa Imperial de Potosí* de Nicolás de Arzáns y Vela. Estos "dos" cronistas son en realidad uno solo, siendo el último seudónimo del primero.

Taboada adopta la atmósfera de la obra de Arzáns: particularmente el sentido de comunidad cerrada e hipocresía en la sociedad potosina. Esto es lo que el satiriza junto con las

descripciones de la ciudad como absurdamente rica, faccionalizada y extremadamente violenta. Principal entre los caracteres tomados de las crónicas es El Bigardo, un compulsivo y arrepentido mujeriego cuyos impulsos sexuales están en consonancia con la reputación de sus compatriotas en la Colonia temprana. El Bigardo provee un contraste con Antonio particularmente en términos de sus respectivas actitudes hacia el sexo, que cada uno busca justificar de acuerdo a su propia trasfondo cultural.

La Historia de la Villa Imperial de Potosí es por sí mismo un texto multivocal, construido en un marco de datos amplio. Estos incluyen fuentes orales desde que el autor era un potosino cuyo trabajo muestra una intimidad y conocimiento cercano de su materia. Arzáns, como Hanke señala (1965, pp.22-24), también parece haber inventado crónicas ficticias a fin de protegerse a sí mismo de posibles recriminaciones. Así, él menciona los nombres como parte de la comunidad textual que él ha construido. Esta es una técnica que Taboada Terán utiliza y que será estudiada adelante.

Otras influencias orales en **Manchay Puytu**.

Como un paralelo con la *weltanschauung* europea inherente en las crónicas coloniales, Taboada convoca a los mitos indígenas andinos en su narrativa en varias ocasiones. Estas historias son usadas para ilustrar la perspectiva india en las partes que acompañan al principal hilo narrativo y son selecciones de Arzáns. Un elemento similar de estos relatos es el personaje Nauparruna, un divagante sobreviviente de la raza primigenia de gigantes que datan de los orígenes del estado incaico. Nauparruna es una personificación del pasado indígena que es capaz de unir a María con su identidad previa, Qöya Cusilimay, una virgen sagrada o *Ajlla*. Esto apoya la asección de Certeau según la cual la historia indígena, a diferencia de su contraparte europea, no depende de una ruptura entre pasado y presente (de Certeau 1988, p.4): Nauparruna está "destinado a ser el génesis testimonial de la prodigiosa aventura del hombre." (p.58). El pasado es una presencia y es evocado comunitariamente en ceremonias tales como el Día de los Muertos, que en **Manchay Puytu** provee de un contraste entre el ritual y el comportamiento no social. Este día, los muertos indígenas "Podían beber y comer hasta saciarse mientras los deudos mezclando el llanto y la palabra harían el balance del tiempo." (p.132). Antonio, entretanto hace un solitario e impotente esfuerzo por resucitar a María, y así la fuerza de la comunidad es reforzada. El aislamiento de Antonio es aún más acentuado por Nauparruna, cuya función también es la de proveer de información acerca del pasado: él regaña al cura por haber abandonado su cultura, aunque ésta no es precisamente la falta de Antonio. Nauparruna asume varios roles: es un nacionalista radical intentando poner fin al dominio colonial español, pero también es un chaman, e incluso es una suerte de noble catalán. La habilidad para metamorfosearse es esencial a su longevidad, tal como ha sido para la sobrevivencia de las culturas indígenas oprimidas las cuales han recurrido a medios pasivos para enfrentar la opresión. El personaje de Nauparruna es una destilación de la parte andina del autor. El nombre viene de dos términos quechuas, ("ñaupa" = antiguo; "runa" = gente) refiriéndose a una raza ancestral que Taboada ha caracterizado. Su Nauparruna sigue una tradición de dioses con atributos similares; la tendencia a vagar, la habilidad de transformar y pronunciar consejos y juicios y la posesión de fuerzas omniscientes. La perspectiva sincrónica de Nauparruna's puede también ser relacionada a la tradición que constituye la principal forma de narrar la historia en Los Andes. Además representa una condición para posibilitar cambios de identidad y alianzas de parentesco, como describe Catherine Allen en referencia al área del Cuzco:

La tradición oral nos muestra cómo la inherente flexibilidad del ayllu permitía reformularse a sí mismo a través de los tiempos. En la práctica esta flexibilidad parece haber disminuido después de la Conquista, en tanto la administración colonial definía a las comunidades en términos de rígidos límites supuestamente fijados a perpetuidad. (Allen 1988, p.110).

Esta es la tensión existente entre los diferentes conceptos de tiempo y espacio y el rol del tiempo dentro en él: una fluida, regenerativa interacción, por un lado, y una institucionalizada, rígida y monolítica por la otra. Nauparruna es capaz de regenerarse y de permitir el paso de un tiempo al otro. Otro aspecto de Nauparruna es que sus discursos, sus narraciones, se dirigen hacia el futuro, hacia el "frente de, al frente". Por ejemplo:

"Naupa qquey, [...] el que va delante de mí o me lleva vertiendo con sus palabras, con su apuro, ñaupaqquen tamrini. Ir primero que otro, o delante, o a la vanguardia." (El Bigardo, 1962 [1608], p.259).

Estos nos lleva a los conceptos andinos de tiempo y espacio, que realmente los dos pueden ser separados. "ñaupa" es una raíz que puede igualmente denotar, en nuestro lenguaje, tanto lo que ha sido como lo que viene. El término inglés "future" no es un equivalente porque "ñaupa" puede ser hacia adelante en un sentido espacial, "llevando así como habiendo llevado. Lo antiguo en Taboada es no solo lo representativo de la herencia andina sino la vanguardia misma en la lucha por preservar esa herencia.

Manchay Puytu y la moral colonial.

La Historia de Arzáns por un lado y los mitos y canciones indígenas por el otro forman el esqueleto cultural e histórico para desarrollar la oposición étnica dentro de la novela. Otras referencias literarias abundan, pienso, en lo que Adolfo Caceres Romero (1988) ha denominado "una concepción barroca, amplia en la expresión de sus secuencias, donde se intercalan la voz del narrador con sus fuentes". Los textos mencionados antes no son los únicos trabajos que están presentes en Manchay Puytu. Otro ejemplo es la escena donde el Padre Antonio intenta persuadir a un esclavo negro a perseguir a Maria Cusilimay dentro del dominio de la muerte: es interrumpido por la voz de un inquisidor que recita el **Edicto de las Delaciones**, una amenazante advertencia contra el pecado y un llamado a los ciudadanos a denunciar el mal donde quiera que se encuentre. Esto hace un contraste irónico con el requerimiento bizarro hecho por el cura, y amplifica el sentido de amenaza de la Inquisición. Un recuerdo constante de esta amenaza está dado por las referencias a El Bigardo, que está esperando una ejecución a través de toda la historia desplegada por la novela.

La presencia de la Inquisición funciona como una manifestación del poder del estado y como una antítesis de la libertad individual, dentro de la narración. También da origen a la mención de otros textos cuyo estatus como obras prohibidas es al mismo tiempo prueba de la curiosidad intelectual de su dueño, Antonio, y reminiscencia del aislamiento cultural experimentado por las colonias españolas durante este periodo. Prestándose de Palma la idea de sacerdote intelectual encontrado en las Tradiciones, Taboada retrata a Antonio como tolerante, incluso audaz, erudito; por espíritu de desafío o por ingenuidad, el hace la lectura de esas obras heréticas. Su curiosidad intelectual no sólo desafía el rigor de la doctrina de la iglesia sino también las normas del Potosí colonial, el cual, como Lewis Hanke afirma en referencia a Historia de Arzáns, "era orgulloso y opulento, piadoso y cruel, pero no un centro de aprendizaje." (Hanke 1965, p.34).

El Padre Antonio retoma de su viaje a Lima con una colección de textos que incluyen los diccionarios aymara y quechua de Holguin y Bertonio respectivamente. El estudio del lenguaje y la cultura indígenas no era ni raro ni considerado peligroso entre la clerecía de este periodo; Antonio también compone música indígena para su propio entretenimiento. Sin embargo, el cura ha comprado otros libros en Lima que son menos normales para un clérigo, los cuales el oculta a sus amigos:

"Por supuesto se cuidó de mostrarles las novelas de caballerías y obras de teatro cuyas fascinantes comedias avivaban la imaginación." (p.37).

Otra obra que es mencionada es una ostensible defensa de la causa de la evangelización: La Aurora en Copacabana, de Pedro Calderón de la Barca la cual refrenda el papel cumplido por la iglesia en las Indias:

defiende la tesis providencialista del descubrimiento de América, según la cual los españoles fueron el medio que eligió Dios para la evangelización del Nuevo Mundo. (Valbuena Prat in Calderón de la Barca, Obras Completas, p.1313).

Su mención en la novela sustenta la atmósfera intelectual opresiva de la época. El joven cura no sólo pierde a su amada prohibida como resultado de este viaje a la capital sino también su inocencia intelectual. En la víspera de su viaje, la librería de Antonio parece una inocua colección:

teología doméstica, resúmenes de sermones, costumbres y leyendas Incaicas, cantos melódicos. [...] Sonrió al releer sus manuscritos, versos en lengua quechua. Le agradecía componer Jaillis, poemas cantados en diversos estilos de composición (p.54).

El viaje de Antonio a Lima, pienso, prueba que ha despertado a nuevas curiosidades, mas peligrosas que sus pecadillos sexuales: en la visita que hace la Inquisición a su casa después de su muerte se encuentra algo más que novelas de caballería:

Calderón de la Barca, Volney, Francisco de Quevedo, Diderot, Miguel de Cervantes, Rousseau, Inca Garcilaso de la Vega, Crebillon y muchos autores más cuyos antecedentes herejes constaban en los archivos del Consejo Central del Santo Oficio. (p.228).

Los viajes de Antonio lo han abierto a las obras de la Ilustración europea-uno de los muchos elementos que se entretajan en la novela, como demostraré más adelante.

Otras obras proscritas por la Inquisición están listadas en el Edicto pronunciado durante la escena en la catedral: algunas de éstas son obras religiosas, otras filosóficas; la colección de Antonio comprende estos títulos:

Biblias en romance, El Corán, Talmud, obras de Martín Lutero, Molina, Arrio u otros herejes, o cualquier clase de libros réprobos o prohibidos por los catálogos del Santo Oficio, entre los que se encuentran las obras de Voltaire, Rousseau, Volney, Diderot, Crebillon, y demás filósofos Franceses. (p.154).

Así un cuerpo entero de textos literarios demonizados amenaza el edificio ideológico de la cristiandad defendida por la Inquisición. Representa la dinámica intelectual de una era en la cual los viejos sistemas de poder estaban cambiando. La literatura es sólo una de las muchas líneas de expresión citadas en la novela. La representación de la cultura europea es contradicha por ejemplos de la cultura indígena oral. Sin embargo, el escenario histórico es crucial como la arquitectura y, espero mostrarlo, las artes plásticas. Taboada ha adoptado el estilo multivocal de Arzáns para evocar no sólo la atmósfera sino los parámetros discursivos de la época. El Padre Antonio, expuesto al fuego cruzado de las culturas que lo destruye es el principal lector, con un punto de vista privilegiado, del proceso dialéctico que caracteriza a *Manchay Puytu*.

El Año Pastoril Aymara

Andrés Llanque Chana

Introducción

El presente trabajo¹ se basa en la investigación (acción-participativa) realizada entre los pastores aymaras del Altiplano peruano-boliviano. El escenario del estudio se centra en las comunidades pastoriles de Jatukachi (Puno, Perú) y Turco (Oruro-Bolivia). A fin de dar amplitud dentro del espacio aymara, hemos elegido también otras comunidades, entre las que merece cita Lirima (Iquique, Chile). Estos lugares se ubican en el geosistema de Puna, donde la temperatura es de aproximadamente $\pm 15^{\circ}\text{C}$ (Custred, 1977). La actividad principal es la ganadería basada en los camélidos sudamericanos (alpaca y llama), asociada con ovinos; los mismos que son "administrados" a partir de una filosofía de manejo muy particular de los pastores aymaras.

En la sociedad pastoril aymara, el manejo del ganado camélido está dado por un alto criterio de racionalidad, desarrollada a través de milenios. "Avala la efectividad de este saber el que sus cultores sean históricamente los herederos de los domesticadores de camélidos y que ellos controlan aún hoy en día la mayoría absoluta de las explotaciones de este tipo" (Gunderman, 1984).

El objetivo de la investigación in situ, es poner en evidencia, el desarrollo del "año pastoril", basado en la cosmovisión aymara; señalando las características saltantes de esa actividad. La reproducción, el cuidado y la práctica de la salud del ganado, se desarrolla y se asienta precisamente en el espacio y tiempo del año pastoril, de allí la importancia de conocerla.

Marco Conceptual

Conocer el año pastoril es muy importante, puesto que, la práctica de la salud del ganado se desarrolla y se asienta precisamente en los momentos fuertes del año litúrgico pastoril andino. El año pastoril aymara, corresponde a la cosmovisión holística aymara y a la ecología andina. Las actividades pastoriles, se desarrollan en forma cíclica (ir y venir de los momentos fuertes), donde la ganadería indica el ritmo y la base del pastoreo.

La ganadería no es una simple actividad económica, sino que tiene un significado fundamental en la cosmovisión del pastor aymara. La ganadería es para el bienestar y la vida del pastor de su familia y comunidad, de su paisaje, y su mundo, y aún de su mundo divino. El ciclo anual significa también el ritmo de "alimentación" con que se "nutren" las tres comunidades del mundo cósmico aymara, conjuntamente con la Madre, Pachamama: La comunidad humana, la comunidad de la naturaleza silvestre y la comunidad de las wak'as o divinidades. Puesto que la madre Tierra cría, alimenta y protege al pastor y su ganado, en reciprocidad ella necesita ser cuidada de la salud y de su bienestar con ofrendas, cíclicamente (Gow, 1975:155) durante el año pastoril.

1 El presente estudio, es parte de un trabajo amplio sobre la salud del ganado, realizado en el período de 1991-1994; para la Universidad de la Sorbona, París-Francia.

El año pastoril es un ciclo con estaciones o momentos apropiados y sagrados para cada actividad o tratamiento del rebaño, altamente ritualizado en que la parte técnico-práctica nunca está separada de la parte simbólico-religiosa. El año pastoril es un ciclo donde el "Uywiri", criador, pastor está permanentemente al lado de la uywa. No se limita a actividades puntuales y momentáneas. El año cíclico pastoril es consolidado por los momentos rituales. En ese entender los ritos son una garantía de éxito para las actividades del pastor. Si no se realizan estos rituales, llamados "costumbres", la familia pastoril no podrá desarrollarse normalmente y no habrá el bienestar deseado. Con los rituales se trata de prevenir los males, las enfermedades y las desgracias. De manera que las faenas y ceremonias son la expresión de una manifestación más "fuerte" que lleva a cabo el Uywiri. En consecuencia, para el Uywiri, diferenciar una actividad meramente técnico-empírica del conjunto de actividades empírico-simbólica y técnico-religiosas no tiene sentido.

El año pastoril es muy diferente del calendario ganadero moderno, pues en éste último, los ganaderos concentran su atención y esfuerzo en una explotación máxima de los recursos, aplicando técnicas violentas para obtener así ganancias cada vez mayores. En cambio el año pastoril aymara está organizado no solamente en función de la producción sino en función de un diálogo y un intercambio recíproco con los habitantes del cosmos andino, que mutuamente se crían y se dejan criar. En este entender, las actividades del pastor, tanto las técnico-prácticas como las simbólico-religiosas, por muy simples que sean, son importantes e imprescindibles para el desarrollo de la comunidad cósmica andina. El año pastoril aymara es un ciclo de prácticas ancestrales. Por muchas generaciones se realizan los mismos actos y ceremonias en los mismos momentos del año y con la misma intención: conservar el orden divino del mundo establecido por los antepasados. En ese entender existe una continuidad en el universo andino, desde hace 4.000 años, la que es como una recreación constante del universo (Hocquenghem, 1987:36).

El pastor aymara definiría el arte veterinario, o la práctica de la salud del ganado, de una manera muy inclusiva como: el conjunto de técnicas empíricas y ritos simbólicos destinados a procurar el bienestar del ganado, del pastor, de la naturaleza y de la comunidad divina. Estas prácticas y ceremonias varían de un lugar a otro, de acuerdo al medio natural tan variable del Ande y de la creatividad e ingenio del pastor que maneja un tesoro de "local knowledge". En el mundo andino con su carácter de incompletitud y variabilidad, no cabe el orden único, sino una variedad de normas transitorias y locales.

Acertadamente, Rösing (1994:195) al referirse a la religión andina, señala que hay mucha variabilidad de aldea en aldea, incluso de ritual a ritual dentro de la comunidad. Las actividades pastoriles descritas en las páginas que siguen se observan en la comunidad pastoril de Jatukachi (Puno-Perú), pero en toda la región aymara que incluye el altiplano boliviano y la cordillera chilena se observan variantes de estas prácticas y ritos. Oportunamente y a modo de comparación mencionaremos algunas variantes que hemos observado en Turco, ubicada en el altiplano boliviano (Oruro) y en Lirima, situada en la Cordillera chilena a la altura de Iquique.

El Año Pastoril Aymara

El año pastoril aymara tiene como particularidad que no es solamente un ciclo de producción sino también de culto. En este ciclo el pastor cría no solamente su ganado sino todo su medio ecológico y divino. El año pastoril es un ciclo integral, coherente y orgánico de actividades técnico-simbólicas que se destaca por su alta flexibilidad y apertura a las

circunstancias y necesidades particulares. Si el culto a los antepasados domina las relaciones de producción, en los Andes, el año pastoril, es la institución encargada de la realización de este culto, la que debe ordenar y garantizar la reproducción del ayllu aymara.

1. Un Año de Producción y un Año Litúrgico

La labor pastoril aymara es más que un simple trabajo de producción: es a la vez una actividad religiosa, digamos: es la celebración del culto telúrico a la vida. Siempre encontramos dos aspectos en sus actividades de crianza: lo técnico-empírico y lo simbólico-religioso. Estos dos van tan unidos que para describir y definir cualquiera de estas labores resulta difícil optar por una terminología adecuada entre dos alternativas: ¿Es ceremonia o es trabajo?; ¿culto o producción? El año pastoril ¿es un ciclo productivo o un ciclo litúrgico? Aunque esta pregunta le interesa al científico, no así al aymara. Para él, su labor tiene un horizonte más amplio que la simple producción de bienes económicos. Cuando se dedica a su rebaño, a su chacra, es "para criar la vida", pero "vida" en un sentido pleno y divino, un sentido que trasciende lo biológico. Por su apertura hacia lo trascendental, el pastor aymara supera también la visión del ganadero moderno formado en el pensamiento técnico de occidente, donde el interés gira en torno a ganancias cada vez mayores y se limita estrictamente al lucro perseguido.

2. Un Año de Crianza Universal

"La vida", lo es todo para el aymara. Es el misterio de la existencia misma. La recibe de la Santa Madre Tierra, la Pachamama, Madre universal, y la comparte con su rebaño, con la flora y la fauna, con el agua y las piedras que todos son seres vivientes; con los Achachilas, con los Uywiris y los junturis y con toda la comunidad de los Wak'as. Más que sólo compartir la vida, se trata también de criarse mutuamente la vida. El rebaño cria al pastor y su familia y los humanos crían cariñosamente el rebaño haciendo florecer así mutuamente la vida. La Pachamama, acompañada de toda la comunidad de las wak'as y la comunidad de la naturaleza, cria la comunidad humana, y ésta, con sus "misas" y ofrendas - cría, restaura y refuerza la vida de aquella. El sentido profundo de la labor pastoril es que ella se inserta en este acontecer cósmico de la vida, donde todo es diálogo y crianza mutua, reciprocidad e intercambio de alimentos. Los rituales son colectivos, donde participan todos los presentes y los ausentes como apreciamos en el año litúrgico pastoril. Por eso que la labor pastoril tiene, además de su sentido práctico, económico, un significado simbólico y un alcance trascendental. La tecnología veterinaria y pastoril aymara opera por su alcance simbólico-religioso simultáneamente en el nivel material y espiritual. Esto expresamos al decir que la tecnología aymara es una tecnología bi-dimensional; una tecnología técnico- simbólica, una tecnología que contiene -además- una potencia simbólica que es eficaz y decisiva.

A lo anterior agregamos que los rituales pastoriles como todo el culto andino, parte de un paralelismo fundamental entre el ciclo de los astros, el de las estaciones y del crecimiento de los cultivos, el ciclo del ganado y el de la vida de los hombres. Se celebra el culto colectivo en los momentos indicados del calendario litúrgico y éstos se complementan con ceremonias particulares, según las necesidades y exigencias de la vida de cada comunidad y familia, de cada campo y rebaño particular, así nos explica Van Hocquenghem (1987: 24).

3. Un Año Orgánico

EL año pastoril andino no es un simple calendario que se llena de una serie de tratamientos técnicos, sino un ciclo orgánico de crianza. Las actividades de crianza

conforman un sistema integral de labores organizadas e integradas en el marco del ciclo anual de la vida de la Santa Tierra. Este ciclo de actividades técnico-simbólicas se desarrolla como un diálogo continuo, vivo y orgánico del pastor con su rebaño y con su medio natural y divino. El diálogo se desenvuelve al ritmo de vida de la Pachamama con sus estaciones y tiempos climáticos y al ritmo de las fases lunares con sus tiempos de celo y parición. El año pastoril tiene sus temporadas y sus momentos fuertes, sus tiempos apropiados y orgánicos, flexibles y movibles; es para cada actividad pastoril, superando así la imperativa de los momentos rígidos prescritos por los recetarios del tratamiento que impone la tecnología moderna. El ciclo pastoril aymara, en su doble dimensión: técnico-económico y litúrgico-simbólico, marca el ritmo de vida del pastor, forma la base de su subsistencia, garantiza su bienestar y nutre continuamente la vida y la fuerza del medio natural y divino, y aún de la comunidad humana cuyo liturgo es el mismo pastor.

4. Un Año Ritual Flexible

El ritual pastoril aymara tiene gran fuerza expresiva y simbólica. Es flexible, variado y diferenciado para cada fin y cada contexto. Es siempre abierto a interpretaciones creativas y adaptaciones circunstanciales. Por su complejidad y amplitud, este ritual resulta costoso, especialmente para aquel pastor de escasos recursos económicos y para el que posee poco ganado. Pero, la flexibilidad del ritual permite siempre juntarse con pastores emparentados, o aún celebrar varias ceremonias en una misma fecha festiva, siempre que el yatiri asesor, después de la consulta a los Achachilas por la lectura de la coca, le asegura que hay "licencia" para el arreglo. En el Norte de Chile y en algunas zonas del Altiplano boliviano y del Sur peruano se considera como caso normal el que se junten varias ceremonias del año pastoril en una sola.²

5. Un Año de Reciprocidades Rituales

El realizar gastos es un deber sagrado, impuesto por el principio de la reciprocidad entre la santa tierra y el pastor y nutre el rebaño y el pastor. Con estos generosos gastos el pastor pretende ajustar la buena relación de reciprocidad en la triple comunidad cósmica. Urbano (1976:128), refiriéndose a los campesinos quechuas de Sicuane (Dpto. de Cuzco), lo confirma cuando dice: "La t'inka se hace para poner el ganado bajo la protección de los auki (Achachilas), para que no les suceda daños y se reproduzcan con mayor facilidad". "La t'inka (ofrenda) se tiene que hacer con mucho gasto, porque según el gasto que se haga, los Apus cuidan bien o mal a los animales. Al ofrecerles se les dice: 'Con tus perros (los zorros, A.L.L.) házmelo cuidar bien...' Así ni siquiera los zorros se acercan a los animales. Prefieren comerse de los otros que no han hecho una buena t'inka... (Por eso) cuanto más se quiere obtener de los Apu, más rico debe ser el pago" (Urbano, *ibid*:131). Estas expresiones nos dan la pista para comprender un principio aymara en la atención de la salud del ganado: ésta se asegura solamente en base a diálogos y reciprocidades a nivel social, ecológico y religioso; o tal como él mismo lo diría en las expresiones propias de su cosmovisión, "reciprocando con las comunidades de los jaqi, de la sallqa y de los wak'as".

2 "Son pocos los ritos de naturaleza fija y recurrente y que, por lo menos hasta ahora, no existe un calendario ceremonial. Los ritos en lugar de estar ordenados principalmente en términos de tiempo, tienden a estar ligados a actividades específicas y, en consecuencia, son móviles" (Tschopik, 1968: 360). Esta aseveración es poco fiable puesto que hoy, todavía podemos apreciar que entre la sociedad pastoril aymara, existe un calendario ritual, cíclico y en forma ordenada, acorde a la ecología andina. Además la movilidad de las ceremonias rituales es muy relativa, precisamente porque estas actividades están determinadas "por el ciclo climatológico anual. Este ciclo y las correspondientes actividades... han determinado el 'calendario ceremonial' de los aymaras que, aunque tenga momentos móviles como el calendario ceremonial cristiano, efectivamente existe y que, además, según nuestro parecer, tiene una estructura muy clara" (Van den Berg, 198:64).

6. Un Año Ritual Bipolar

A pesar de las excepciones, señalamos dos temporadas de mayor actividad ritual y que son consideradas como más propicias para el culto pastoril. Estas son las últimas semanas del Awtipacha o tiempo seco, que cae en agosto, y el mes de febrero cuando las divinidades y los elementos de la naturaleza viva, esperan su "alimento" para su vigorización, tal como escribe Aranguren (1975:104).

Para el pastor, la segunda temporada de mayor densidad de culto es una temporada crítica, porque es a la vez una temporada propicia y peligrosa: propicia por el beneficio de la lluvia fertilizadora y peligrosa por los excesos meteorológicos: las tempestades eléctricas y las inundaciones que suelen ocurrir, provocando muertes de ganado y de hombres. Ambos: beneficios y estragos, vida y muerte, son provocados por el "puma sideral" o Choquechinchay que en estos meses está brillando con más fuerza en el firmamento.

Urbano (1976: 141) habla de dos ciclos rituales (agosto y febrero): el primero se realiza sobre el signo de la escasez, en época seca, y el segundo sobre el signo de la abundancia, propia de la época de lluvias y del Carnaval. En agosto, los pastores inician el año ritual con los ritos de reproducción y protección del ganado. La ofrenda a la tierra llamada pago, es actualizada en época crítica. "Este gesto parece ser la primera etapa del ritual de reproducción y protección del ganado" (Urbano, *ibid*:125) Estos rituales persiguen evitar enfermedades, accidentes y muertes, y estimular su incremento. En enero-febrero cuando las lluvias y el calor atacan el ganado con enfermedades, se hace particularmente necesaria la protección de los Apus y de la Pachamama. Aparte de estos dos ciclos, Urbano menciona las celebraciones pastoriles en San Juan y Santiago como "un ciclo intermedio".

7. La Estructura del Año Pastoril

El año litúrgico-productivo del pastor aymara comienza en el curso del mes de noviembre con el ritual de la "gran limpieza". Se trata de una limpieza general, una limpieza concebida a la vez práctica y simbólica y que incluye, además del rebaño, también su corral, sus lugares de pastos preferidos, lugares de brebaje y lugares de descanso nocturno y los campos en general. La limpieza abarca aún al pastor mismo y su familia, su casa y su patio, porque pastor y rebaño son un binomio vital y el estado de salud del uno afecta al otro. Con la fiesta de la gran limpieza, el pastor pretende expulsar todo mal: pestes y enfermedades, esterilidad, maldición o embrujo, e incluso los gérmenes y condicionantes del mal.

Con las ceremonias de la gran limpieza se inicia el año ganadero de una manera similar a las ceremonias agrícolas que practican los agricultores aymaras durante la primera semana de agosto y que describe Van den Berg (1989: 50). En la simbología de éste ritual se observan similitudes patentes que proceden de la misma cosmovisión andina.

El nombre propio de la gran limpieza es Ñanqha—Usunaka pichanukaña, o Kuti letanía. Después sigue la fiesta del Uywa ch'uwa o inicio del empadre de los camélidos. Luego sigue la ceremonia de la anim jausxataña o letanía para la salud. Luego viene la anata ch'uwa. Después sigue la ceremonia de la finalización del empadre de los camélidos. Luego sigue la ceremonia de la anim jusxataña o letanía para la salud. Luego viene la anata ch'uwa. Después sigue la ceremonia de la finalización del empadre. A continuación viene la fiesta llamada la qāna jiskhaña (recepción de [los frutos] amontonados). Este término se refiere a la cosecha, tanto de papas (que caen en la misma temporada), como llamas y alpacas. Se celebra que los maltones

entran como adultos en el rebaño. La fiesta de la cosecha es seguida por los viajes de intercambio de productos. Luego siguen las ceremonias de recordación de los Uywiris y finalmente las ceremonias de comienzo de la esquila. Con esto concluye el ciclo ritual-productivo de los pastores aymaras.

En todas estas actividades lo técnico siempre va precedido por lo simbólico-religioso donde se acuden a los "Uywiris" para que cuiden la salud del ganado y del mismo pastor. Los rituales son sumamente complicados y su desarrollo dura varias horas o días.

Después de la iniciación del año pastoril, el conjunto de rituales simbólico-productivos, podemos agrupar en tres pares de momentos fuertes en la actividad del Uywiripastor. Primero, dos momentos fuertes relacionados con la reproducción del rebaño: el comienzo y la terminación del empadre; segundo, dos momentos fuertes relacionados con la crianza transhumante: uno que llamaríamos el "floreo de recepción" y el otro el "floreo de despedida"; tercero, dos momentos relacionados con la producción de esta "chacra"; la fiesta de la anata o primicias, qāna jiskhaña (logro de crías) y la de la esquila, ambas llamada "cosecha". Véase el Cuadro I: "Estructura del ciclo litúrgico-pastoril aymara".

Cuadro I: Estructura del ciclo litúrgico pastoril aymara

Objetivo	Actividad empírico-simbólica		
Limpieza Gral.	Letanías de "Año Nuevo":	15/11-20/12	
Reproducción	1. Comienzo del empadre:	25/12-6/1	2. Fin del empadre: 1-15/4
Transhumancia	1. Floreo gral. y de recepción:	6-31/1	2. Floreo de maltones y despedida: 15-31/4
Producción	1. "cosecha" de carne:	Camavales	2. "cosecha" de lana: Desde Agosto

En la fiesta relacionada con el comienzo del empadre, llamada "Jila Jikxata Uywa Ch'uwa"³ y celebrada entre el 25 de Diciembre y el 6 de Enero⁴, encontramos, unidos a las actividades y celebradas entre el 25 de Diciembre y el 6 de Enero⁴, encontramos, unidos a las actividades técnico-empíricas, un ritual en que sobresalen las súplicas por una reproducción favorable y abundante. En cambio, en las ceremonias de finalización del empadre, llamadas "Pawllaña", o "Jikxata", o "Taki Tukuyaña"⁵ y celebradas en la primera quincena de abril, vemos acentuado el agradecimiento "por la buena siembra".

El sentido del "floreo de recepción", llamado "Wiylluña"⁶ y celebrado en el mes de enero, se entiende a partir del momento festivo en que la familia de los camélidos, después de una temporada de ausencia transhumante, regresa a su tierra en las alturas para alimentarse allí con los pastos de la época de lluvias. El "floreo de despedida", llamado "Asu Qallu Wiylluña" o "Qāna Jiskhaña"⁷ es realizado a partir

- 3 Jila jikxata uywa ch'uwa, lit.: cumplimiento de la primera siembra del ganado; la idea de fondo es que el pastor ha de cumplir su sagrado deber de sembrar la nueva generación del rebaño de camélidos (alpacas y llamas), por encargo de los verdaderos dueños, los achachilas, o Uywiris. En forma abreviada el nombre de la fiesta es "Uywa ch'uwa", traducido como "limpieza del ganado". "Ch'uwa" tiene un significado amplio que incluye "cumplimiento de deber" y "limpieza de fallas e imperfecciones".
- 4 Sucede que anticipan estas ceremonias hasta en la fiesta de San Andrés (30 de Noviembre).
- 5 Pawllaña significa: completar o acabar, p. ej. la construcción de una casa con la techada, o un muro de adobes con una capita de ichu; jikxata, jikxataña, lit.: sembrar, cubrir, taki tukuyaña, lit.: terminar la pisa. Los tres términos significan y expresan, (el fin de) el empadre".
- 6 Wiylluña (de wiyllu, fleco, hebra) significa: poner flecos, o mechones de lana colorada, para señalar y adornar el ganado.
- 7 Asu qallu wiylluña significa: florear las nuevas crías; "Qāna jiskhaña (lit.: "abundante recepción"), se refiere a la recepción oficial de las nuevas crías en el rebaño.

del 15 de Abril, cuando el rebaño parte a niveles ecológicos más bajos y/o más altos y climas más templados para alimentarse con los pastos de la época seca. En este segundo floreo, los maltones (jóvenes) están en el centro de la atención festiva, ya que ellos son la nueva generación de la familia que en esa oportunidad son sometidos a ritos de paso y desde entonces considerados maduros, ya han de asumir desde luego la tradición y las costumbres del rebaño, han de participar en el traslado transhumante que se aproxima y luego en los viajes de trueque que vendrán.

La "Anata", fiesta de las primicias de la producción, significa otro paralelo con el ritual agrícola y es celebrada, igual que entre agricultores, en carnavales. La "Anata Uywa Ch'uwa"⁸ se trata para el pastor de una "cosecha" en doble sentido" son las nuevas crías que se reciben al término de la temporada de la parición, y de la iniciación de la cosecha del empadre (o "siembra") realizado el año anterior, concretizándose en la qāna jiskhaña, onde las crías ya están logradas plenamente y consideradas como un "uywa" (una cabeza de ganado). En esta ocasión también empieza la cosecha de carne, porque cuando finalizan las lluvias, el ganado está gordo y esta es la temporada más apropiada para la "cosecha de la carne" y para el charqueo⁹. En estas ceremonias hay una atención ritual preferente por la continuidad y la regeneración del rebaño. El segundo momento de la "cosecha" para el pastor viene con la iniciación de la esquila, llamada "Tawra yawiña"¹⁰ y celebrada a partir de agosto.

Definitivamente en el mundo alto andino, si bien podemos hablar de un paralelismo entre el ciclo litúrgico—empírico de pastores y agricultores, es notorio también el que en las fechas claves aparecen múltiples momentos de oposición y complementariedad entre las actividades pastoriles y agrícolas (véase el Cuadro II).

Cuadro II: Paralelismo entre el ciclo pastoril y agrícola

Actividades	Agricultores	Pastores
1. "siembra"	Ago—Nov. (temporada seco/templada)	Dic—Abr. (temporada húmeda)
2. "floreo"	Ene—Feb. (temporada húmeda)	Ene—Abr. (temporada húmeda)
3. "anata"	Feb. (temporada húmeda)	Feb. (temporada húmeda)
4. "cosecha"	desde Mayo(temporada fría)	a) carne: Abr. temporada fría b) lana: desde Ago. temp.seco/templada)

De este esquema se deducen varios contrapuestos o complementariedades entre ambos "sectores" de la economía andina de canje y complementariedad.

Cuando los pastores están en la segunda cosecha (la de la fibra), los agricultores están iniciando el año agrícola y sembrando sus chacras. En cambio cuando los

8 "Anata uywa ch'uwa (li.: "juego de limpieza del ganado"), se refiere a un juego de valor simbólico — como en las alasitas — que expresa a modo de oración los deseos profundos del pastor para el bienestar, la buena salud y la reproducción abundante del ganado. Este juego con, por su valor simbólico, es estimado auto—realizador: se ha de realizar lo que expresa "jugando". (Cf. J. van Kesel: La pictografía rupestre como imagen votiva; un intento de interpretación antropológica, en: Homenaje al Dr. Gustavo le Paige, SJ; pp. 227—244; Antofagasta, U. del Norte, 1976).

9 Así es que en la anata de los pastores se juntan el inicio y el fin del ciclo biológico de los camélidos, dos aspectos opuestos que Van den Berg (1989:85) señala también en la anta de los agricultores, y que aparecen también en sus referencias a la renovación de la comunidad humana, ya que en carnavales se celebran a los abuelos y a los muertos, a la vez que es fiesta de licencia sexual para la juventud. En la iconografía se expresa la idea central de la anata en un esqueleto humano con los órganos sexuales activados.

10 Tawra yawiña" esquila (corte de fibra de camélidos o lana de ovino).

pastores están iniciando su año pastoril, los agricultores están criando su chacra en plena flor y cuidando sus cultivos de la helada y la granizada. Cuando los pastores "cosechan" las nuevas crías inician el carneo, los agricultores están cosechando. Al mismo tiempo los pastores se dedican pronto al "floreo de maltones y despedida" e inician sus viajes de canje en que han de llevar su "cosecha" a zonas agrícolas: carne fresca, ch'arki, grasa, piekes, lana, trenzados o sogas y tejidos. Por otra parte, pastores y agricultores coinciden en la celebración de su "anata" (carnavales), que es la fiesta de las primicias: los agricultores celebran la recepción de las primeras papas, mientras que los pastores agradecen el nacimiento de las primeras crías.

A partir de los siete momentos fuertes que definen la estructura del año pastoril, se celebra también una serie de actividades que complementan las anteriores y que son:

1. Las letanías de salud (ganado-humano): en noviembre y en enero.
2. El nacimiento de las crías: en Enero.
3. Los baños antiparasitarios: en Mayo.

Además de estos, cada rebaño tiene su día especial, su onomástico que hay que celebrar:

1. El rebaño de las alpacas: día 2 de Febrero, día de la Virgen Candelaria (la nueva Pachamama).
2. El rebaño de los ovinos: día 24 de junio, día de San Juan (el nuevo Señor del solsticio).
3. El rebaño de las llamas: día 25 de Julio, día de Santiago (el nuevo Señor del relámpago, Illapu).

A continuación, se aproxima el mes de agosto en que se celebra más pródigamente los ritos de recordación a la Pachamama. En esto coinciden pastores y agricultores, ya que se dice que "en agosto todo tiene la boca abierta" pidiendo su alimento y pronosticando el curso del año.

Finalmente, vale mencionar que en cualquier momento del año cuando la situación lo exige, es posible insertar una actividad empírico-ritual grande, para el cuidado de la salud del ganado en general.

Estas ceremonias son el parangón de aquellas que acompañan las anomalías en la salud de la chacra y de la familia humana. Pueden ocurrir en cualquier momento de crisis de la salud y tienen por fin restablecer el ajuste del equilibrio y restaurar la armonía entre las tres comunidades (naturaleza divina y humana) que componen el cosmos aymara y que viven, florecen o languidecen siempre en simbiosis.

Bibliografía

ARANGUREN PAZ, A.
1975

Las creencias y ritos mágico-religiosos de los pastores puneños. En: ALLPANCHIS 8, PP. 103- 132. Cusco.

BOUYSSSE CASSAGNE, T.
1987

La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI), HISBOL- IFEA. La Paz.

CENTRO CULTURAL JAYMA.
1989 Raymi 7: Calendario Andino, La Paz.

CUSTRED, Glynn.
1977

Las punas de los Andes centrales. En: J.A. Flores O. (ed): Pastores de Puna, pp. 55-85. IEP, Lima.

DOLIFUS, Oliver
1991

Territorios Andinos: Reto y memoria. IFEA-IEP. Lima.

- FERNANDEZ BACA, S.
1971 **La alpaca. Reproducción y crianza.** UNMSM-IVITA. Bol. de divulgación No. 7, pp. 7-42. Lima.
- FLORES OCHOA, J.A.
1977 **Pastores de puna.** IEP, Lima.
- GOW, David y Rosalinda GOW.
1975 **La alpaca en el mito y el ritual.** En: ALLPANCHIS VIII: 141-164. Cusco.
- GRILLO F., E.
1991 **La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna.** En: Cultura Andina Agrocéntrica, pp. 1-47. Lima.
- GUNDERMAN, K., H.
1984 **Ganadería Aymara, Ecología y Forrajes: Evaluación regional de una actividad productiva andina.** En CHUNGARÁ No. 12 pp. 99-124. Arica, Chile.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie.
1987 **Iconografía Mochica.** PUCP. Lima.
- ISAMBERT, Francois.
1979 **Rite et Efficacité Symbolique.** CERF, Paris.
- KUSH, Rodolfo.
1973 **El pensamiento indígena y popular en América.** ICA, Buenos Aires, Argentina.
- PEÑA CABRERA, A.
1993 **Racionalidad Occidental y Racionalidad Andina.** CIDSA, Cuadernos de investigación N° 2 Puno-Perú.
- ROSING, I.
1994 **La Deuda de Ofrenda: un concepto central de la religión andina.** En: Revista Andina pp. 191-216, Cusco.
- TSCHOPIK, Harry.
1968 **Magia en Chucuito.** III, México.
- URBANO, H. O.
1976 **Lenguaje y gesto ritual en el Sur andino.** En ALLPANCHIS, Vol. IX, pp. 121-150, Cusco.
- VAN DEN BERG, Hans
1989 **La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos.** CEDLA. Amsterdam.
- VAN DEN BERG, Hans & SCHIFFERS, Norbert (ed).
1992 **La Cosmovisión Aymara.** HISBOL/UCB, La Paz, Bolivia.
- VAN KESSE, Juan.
1976 **La Pictografía rupestre como imagen votiva; un intento de interpretación antropológica.** En: Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, SJ; pp.227-244, Antofagasta, Univ. del Norte, Chile 1980. Holocausto al Progreso: Los aymaras de Tarapacá. CEDLA, Amsterdam.
- 1993 **Ritual de producción y discurso tecnológico andino.** Cuadernos de investigación, N° 1. 5 CIDSA, Puno, Perú.
- VAN KESSE, J & CONDORI C., D.
1992 **Criar La Vida: Trabajo y tecnología en el mundo andino.** VIVARIUM, Santiago, Chile.
- WBSTER, Steven S.
1983 **Ritos del ganado.** En: Q'ERO: El último ayllu Inka. Homenaje a Oscar Núñez del Prado; pp. 131-142. Cusco. Perú.

Modelos aymaras de salud: Ajllata Grande (Provincia Omasuyos) Etiología, terapia e identidad en el altiplano aymara

Gerardo Fernández Juárez

“Cuando yo curo, ya ¡sana pues! Una noche nomás yo curo. No, no, yo no curo nada, ni dos noches, ni tres noches, ¡nada!¹. Cuando yo curo, ya comienzo a las ocho de la noche y hasta, este... ¡doce, hasta la una! Después, los enfermos, los que están mal, las gentes, cuando yo curo tienen que dormir, una horita, dos horitas y cuando levantan, ya yo pregunto: “¿Cómo estás señora?”; “¿Estás sana? ¿Estás bien? ¿Estás malsita? ¿Estás mal; sí, estás mal?”, ya “estoy sana”, ya, leo² ¡sanó ya!. Los midicus (médicos) no hacen nada; no, midicus, nada. Seguramente los midicus, ya no, no curan nada, pero... ¡claro que sí!, algunos, con sus curpus (cuerpos) claro que seguramente... malogrado, ese cura ya; los malogrados³ ese no más curan los midicus. Sólo que de saxras⁴, saxras se llaman esos maliños (malignos), saxra, ñanqha, pero usted sabe ¿no ve? esas clases, saxra, diablo ¡claro! maliño, algunos dicen Satanás. De saxra agarran pues los ajayus, sus animus, su ispiritu⁵ siempre. Eso nomás es, pero cuando los saxras entran los curpus aquí, el corazón, el corazón entra ¡ya! ¡Todas partes le entra, le entra! Cuando algunos yatiris⁶... también, igual... pero

- 1 Resulta particularmente frecuente en la ciudad la formulación terapéutica aymara en base a “ciclos” recomendados de tres días. Su eficacia está en relación proporcional a la culminación del período así como al gasto efectuado. En este sentido la apreciación de Manuel Chura trata de alejar cualquier tipo de dudas sobre su “desinterés” por el dinero, privando el servicio antes que la recompensa.
- 2 El éxito terapéutico del procedimiento se confirma mediante la lectura de la hoja de coca.
- 3 El término “malogrado” se aplica a las personas que sufren algún tipo de torcedura, dislocación o ruptura física apreciable, fruto de algún tipo de accidente. Los médicos entienden, según la versión de Manuel, fundamentalmente de los problemas de reparación que afectan al “cuerpo” físico, pero desconocen los peligros y dolencias del “alma”.
- 4 Saxra. Se aplica de forma genérica a todo tipo de ser maligno del altiplano. Es caprichoso y ambiguo en el trato con los seres humanos.
- 5 Ajayu, animu, coraje... son diversos principios anímicos que se localizan en el alma de los seres humanos. El ajayu es una parcela del alma esencial para la vida. Se extravía en caso de “susto” y su recuperación resulta imprescindible para el restablecimiento completo del individuo afectado. Berg (1985: 13) establece la diferenciación entre jisk'a ajayu (el ajayu pequeño) y jach'a ajayu (el ajayu grande); el término animu es prácticamente sinónimo de ajayu si bien es el empleado de forma habitual para recuperar del “susto” a los niños pequeños. Parece que se trata de un principio vital de menor importancia que el ajayu, aunque su consideración produce no pocas veces equívocos. El “coraje” es igualmente una cualidad importante del alma, en relación con el problema de la enfermedad. Los tímidos y timoratos son más propensos a enfermar, a “dejarse vencer”, que los decididos. El especialista ritual aymara tiene en consideración todos los factores y “partes” que integran el alma de los pacientes, en su tratamiento terapéutico. En las letanías que el especialista formula y repite mientras asiste al doliente, le “ nombra” a través de los principios anímicos, identificados por Bastien (1988: 181) como “fluidos vitales”, que le son propios. El paciente queda así perfectamente “ nombrado” e identificado: “Luis Ticuna, aninimupar, ajayupar, kurajipar, anjil ti la watyaparu” (el ánimo, ajayu, coraje y “Ángel de la Guarda”-otro principio vital, el que “acompaña”- de Luis Ticuna), fórmula frecuente entre los especialistas rituales aymaras.
- 6 Yatiri. “El que sabe”. Especialista ritual aymara diestro en la lectura de hojas de coca y en la elaboración de ofrendas complejas. Cualquiera, de motu propio no puede ser yatiri. Para ser yatiri es preciso ser “seleccionado”. Los golpeados por el rayo, los gemelos, los que se curan a sí mismos de una dolencia extraña, los que superan con prontitud una enfermedad en apariencia crónica, los “malogrados” y discapacitados con problemas motores o de visión relevantes, los que nacen “de

¡no saben!⁷, no captan nada. Para sí están curando, están frotando todas partes... ¡ya! no, no sana, no sana. Así es, así es don Gerardo. Usted... ¿Quieres saber yatiri?⁹.

Manuel Coa Chura. Villa "Huayna Potosí"
El Alto de La Paz (Bolivia).

Como recoge el comentario entrañable de tata Manuchu, mi interés por los conocimientos terapéuticos de los "maestros"⁸ aymaras y sus nociones y conceptos relativos a la etiología de las enfermedades, así como por sus procedimientos de diagnóstico predictivo, constituyeron parte fundamental del trabajo de campo efectuado en el altiplano. Quería "saber" como corresponde a todo buen yatiri. "Para trabajar nomás hay que saber" me insistía con honestidad Manuel Chura en repetidas ocasiones, preocupado por mi curiosidad meticulosa; nada justificaba tanto interés, si no era el ejercicio de ese camino de servicio estricto y sacrificado que todo "maestro" debe recorrer de forma intachable⁹.

pie", los que "sueñan" y escuchan voces, lo "castigados" por la tierra, los hijos y nietos de yatiris prestigiosos; todos estos casos reflejan formas diferentes, social y culturalmente aceptadas, que confirman la capacidad del futuro yatiri en base a su selección sagrada, que es la que otorga el "poder" y la capacidad de "ver" la coca y sanar a los dolientes. Particularmente importante es la selección efectuada por el rayo (Tschopik 1968: 195; Huanca 1990: 56-57) "ese es mejor maestro", corrobora Manuel Chura. La presencia del rayo como factor decisivo en la selección de especialistas rituales en los Andes está nutridamente reflejada en las crónicas de los extirpadores de idolatrías (Cobo 1964, II: 224; Arriaga 1968: 207); son propiamente hablando, "hijos del rayo" (Mariscotti 1978: 365-375). La "gloria bala" o piedra del rayo que guardan los "maestros" celosamente como testimonio de su encuentro con el rayo, atestigua el poder con el que han sido investidos (Albó 1971-4: 0171). Otros especialistas muestran heridas y profundas cicatrices, aparte de las discapacidades comentadas, como testimonio de su selección. El yatiri acude a sitios de relevancia ritual, lugares de poder, para incrementar su capacidad como adivino y curandero (Huanca 1990: 67). Su papel como mediador ante los seres tutelares del altiplano, en la resolución de los problemas y aflicciones humanas no puede ser objeto de aplazamiento por parte del elegido. Si es renuente a cumplir con su obligación padecerá algún tipo de percance, circunstancia que sufrió Modesto Capcha en carnes propias:

"Esas mesas... no quería eso también "pasar". No quería pasar mesas. ¡Caliente me ha reñido. A mi nomás me ha estado riendo! Algunas "pasadas"... amanecidas ¡me he olvidado de pasar los clientes! Estaba en campo, yo estaba borracho también pues he ido a pescar pejerrey; tenía mi plata... ¡ya no quiero trabajar! (de yatiri), así nomás. Por eso me ha pasado esto pues. Tenía mis muletas; no puedo andar".

- 7 El mercado ritual de la ciudad de La Paz se encuentra en gran efervescencia. El importante éxodo rural practicado por los campesinos aymaras hacia Chuqiyawu Marka (La Paz) y El Alto de La Paz en las dos últimas décadas (Albó et al 1981: 43; UNITAS 1988: 180-199; Sandoval & Sostres 1988: 24) ha desatado una importante competencia en este campo. De hecho, algunos campesinos con tan sólo ligeras nociones en la suerte de la coca se integran en los sindicatos de yatiris existentes para "ganar plata" y hacerse con una cartera de clientes, circunstancia igualmente registrada por los cronistas de Indias (Arriaga 1968: 207). Por eso las acusaciones de "no saber" o trabajar "así nomás, por plata" privando la recompensa, antes que el servicio otorgado, resultan muy frecuentes en las conversaciones entre yatiris en relación a otros "colegas". La complejidad del "mercado" terapéutico paceño, así como el correspondiente del Alto de La Paz, ha obligado a una sectorialización, por áreas de competencias, repartidas entre yatiris, kallawayas ("naturistas") y doctores, ubicados en distintos espacios, sin que sus conocimientos tengan por qué resultar mutuamente excluyentes (UNITAS 1988: 113-133; Ventiades et al S/F: 88-91).
- 8 Término coloquial empleado para referirse al especialista ritual, por parte de sus clientes y conocidos. Su propia definición establece el carácter específico de su conocimiento.
- 9 El "maestro" rural considera sus competencias como un servicio realizado en favor de la comunidad (Carter & Mamani 1982: 294; Ochoa 1974: 1-6); ese es el valor de su "camino". Los "maestros" urbanos conciben su desempeño como un trabajo "profesional" que algunos ejercen de forma exclusiva y a tiempo completo. Si bien, en algunos casos, "no hay como exigir plata" y se conforman con los dones que el paciente entrega a cambio de su atención, en el dominio urbano, el precio está estipulado y normalmente se paga en efectivo, si bien es posible plantear algún postrero "regate". Para evitar conflictos algunos "maestros" argumentan que el precio está pactado por los propios seres tutelares y que si no se paga "con cariño" la ofrenda no resulta eficaz.

El eficaz desempeño de la misión reservada a los "maestros" aymaras incluye una destreza apreciable en el manejo de sus "herramientas"; manejo que se aprende, fundamentalmente... soñando¹⁰.

El estudio de los objetos de poder y útiles empleados por los yatiri en la resolución de los problemas que los pacientes plantean, comprende el uso especializado de diferentes artículos rituales como el tari o chinu¹¹, empleado en las lecturas de cocalos, crucifijos y campanas¹², así como la utilización de ofrendas rituales denominadas mesas, entre otras diversas posibilidades.

Toda esta parafernalia ceremonial fue concitando mi interés por unos especialistas rituales, que en su labor de intermediación entre los seres tutelares aymaras y las personas, no sólo se comportaban como especialistas religiosos, al estilo de los sacerdotes católicos¹³, sino fundamentalmente como expertos sanadores.

Tuve la oportunidad de contrastar las lecturas rurales que sobre el mal, la enfermedad y las prácticas curativas iba encontrando en las inmediaciones del Lago Titicaca, concretamente en varias comunidades aymaras que conforman el Cantón de Ajllata Grande (Provincia Omasuyos, Departamento de La Paz), con los datos aportados por distintas familias de "residentes" aymaras en El Alto de La Paz, especialmente en Villa Dolores, Alto Lima, Alto Villa Victoria y Villa Adela¹⁴. Igualmente en la ciudad de La Paz, en su vertiente

10 La interpretación de los sueños es un medio predictivo y de conocimiento de la realidad muy valorado por las sociedades aymaras. Cualquier augurio o presagio tiene su fundamento en sueños que se narran con detalle. Por otra parte se considera que es a través de los sueños como se manifiesta lo sagrado. Concretamente varios yatiris del mayor prestigio me indicaron que la forma de aprender es soñando bien y pensando adecuadamente sobre lo soñado. En el sueño se muestran las intenciones de los seres tutelares aymaras en relación con los procedimientos rituales y con el "saber" de los "maestros" de mayor prestigio.

Según Manuel Chura: "Tienen que hablar los maestros con el achachila, con el santo, jeso es pues!. Recién los achachilas en el "soño" (sueño) se encuentran, "soño" pues. En ahí reciben pues. Hay que hablar nomás, pero en el "soño" va a decir". Carmelo Condori Ch' amakani del Cantón de Ajllata Grande, atribuye su sabiduría a las repuestas exactas que, reflexionando sobre los sueños, va elaborando en relación con las pruebas, auténticos exámenes, a que se ve sometido a lo largo de diversos sueños en que su capacidad como "maestro" es sometida a prueba (Femández 1992: 205-208).

11 Chinu, cosa pequeña anudada. Se aplica al tari, el tejido ceremonial que se emplea para portar la hoja de coca y sobre el que se efectúa la lectura consiguiente en las consultas predictivas. El tari durante la consulta se coloca de forma que su "rostro" mira al cielo y su "espalda" descansa sobre la tierra (Comentario personal de Juan Alberto Veas). El tari ha de estar confeccionado con lana de llama y no de oveja. Los taris de oveja no sirven para leer la coca, producen importantes equívocos que el "maestro" ha de evitar leyendo la coca, con "su" propio tari (Huanca 1990: 219).

12 El uso de crucifijos y campanas constituyen parte de los útiles ceremoniales empleados por los "maestros" en alusión al poder del sacerdote durante el ejercicio eucarístico, pero presentando perfiles y características propias. El crucifijo es el "calvario" del yatiri; resulta muy frecuente su empleo entre los "maestros" urbanos que comparten un espacio de poder y asistencia ritual tanto con doctores como con "padresitos". Curiosamente la calidad del crucifijo es paralela a la capacidad del "maestro" que lo porta en el desempeño de diferentes técnicas y estrategias de corte terapéutico y ceremonial. La presencia de cuentas de colores encadenadas al crucifijo según matices degradados se considera pertinente para "llamar animu" si bien dota al conjunto de una apariencia de "rosario" que lo hace más emparentado al collar como elemento ceremonial propio de los "maestros" (recogido por Bertonio 1612/1984, II: 127 como propio de los hechiceros) que al propio crucifijo en sí. La campana es utilizada por el "maestro" para ponerse en contacto con los seres tutelares y llamar el ajayu de los pacientes.

13 Carmelo Condori considera que su "camino" y su trabajo no se encuentran muy alejados de los del padre. La diferencia más ostensible que Carmelo señala es que él no emplea el "libro" para hablar con Dios. El habla con los seres tutelares aymaras directamente o mediante la intercesión de sus apállas.

14 Los "residentes" son los campesinos aymaras que se han visto afectados por el éxodo rural. Emigran a las ciudades, particularmente a La Paz, en busca de mejores condiciones de vida difícilmente asequibles. Mantienen intensos contactos con las zonas de procedencia y suelen hacer gala de los "logros" formales conquistados (cambian de atuendo, aceptan cargos onerosos en la celebración festiva de mayor significación... etc. Sobre la vida, expectativas y las presiones urbanas en los cambios del modelo cultural de los "residentes" (Albó et al 1981; 1982; 1983; 1987). La presencia de los "residentes" en la Paz, produce una conquista ritual de la ciudad cuando suenan las comparsas del Gran poder (Albó & Preiswerk 1986) y en la celebraciones de los grupos de "residentes". Por tanto no se cortan los vínculos con el campo y es frecuente captar, en el núcleo urbano, una revitalización de los orígenes campesinos entre los grupos de "residentes" en sus celebraciones festivas (Grebe 1986: 205-223).

occidental, donde se agrupan los "residentes" en su mayor parte (Albó et al 1981: 81) entre las "caseras" y vendedores de remedios de la Calle Linares, así como entre los kallawayas¹⁵, "profesionales" a tiempo completo, de la avenida Sagárnaga afiliados a la Sociedad Boliviana de Medicina Tradicional (SOBOMETRA).

El trabajo de campo entre los "residentes" aymaras lo desarrollé con particular intensidad en el Sindicato de Yatiris de Faro Murillo en las proximidades de Villa Dolores en El Alto de La Paz. Trabajé con cinco familias de yatiris emparentadas entre sí y originarias de las comunidades de Sotalaya y Cajjata (Prov. Omasuyos. Departamento de La Paz) próximas al Lago Titicaca.

Fue precisamente en el altiplano, en la comunidad de Toque Ajllata Alta, donde el estudio de la enfermedad, los conceptos sobre el cuerpo, los sistemas de diagnóstico y los procedimientos terapéuticos, alcanzaron en mi formación especial relevancia gracias a las pacientes explicaciones del "maestro" Carmelo Condori, ch'amakani¹⁶ de prestigio en todo el sector de Ajllata Grande. El estudio académico relativo a la sistematización de las ofrendas rituales denominadas mesas fue quedando un tanto al margen, al contemplar, el impacto devastador de epidemias de escarlatina, problemas digestivos, enfermedades infecto-contagiosas, y demás manifestaciones patológicas¹⁷. En concreto, el tratamiento de la aflicción y la congoja humana de la que Carmelo Condori es un consumado especialista me pusieron en contacto con el dolor; un dolor impenitente que causa rabia e impotencia en el interior de un extranjero poco capacitado en su tratamiento. Los abalorios de antibióticos y

- 15 Los kallawayas, denominados cordialmente quilla kapachus (capacho de medicinas) por los aymaras, son los "medicos naturistas" que proceden de la Provincia Bautista Saavedra, al Norte del Departamento de La Paz. Practicaban una particular forma de medicina nómada o "errante" a principios de siglo, viajando por el altiplano cargados con sus bolsos de remedios y viviendo de sus conocimientos terapéuticos, al parecer como consecuencia de una profunda crisis ecológica sufrida en sus comunidades originarias situadas en los alrededores de la Cordillera de Apolobamba (Saignes 1983: 369). Los "modemos" kallawayas no viajan como hacían antaño. Su presencia está comprobada en Panamá durante las obras del canal (Ranaboldo 1988: 47), más que distancias cortas, "ya no hay como viajar", según comentario de Celso Vila por el celo de la gente sobre sus saberes "clandestinos", tildados en no pocas ocasiones de "brujos". Ahora permanecen con sus capachos multicolores en la Avenida Sagárnaga de La Paz en espera de ser reclamados por los clientes. Los numerosos estudios antropológicos de que han sido objeto en las últimas décadas (Otero 1951; Oblitas 1978; Girault 1987; Bastien 1978 y Rösing 1990; 1991 especialmente) han contribuido a crear una opinión entre los kallawayas y las élites paceñas sobre la "calidad" prioritaria de su saber, más versada que la de yatiris y otros "maestros". No es raro escuchar de sus labios como justificativo de su saber antiguo el hacerlo heredero del incaio (lo cierto es que eran los kallawayas los que portaban las andas del inca en tiempos de paz (Guamán Poma 1987: 334, 335). Su situación en las inmediaciones de la Plaza San Francisco, Av. Sagárnaga y Calle Linares de La Paz contrasta con la "marginación" de los yatiris situados especialmente en la periferia de diferentes barriadas de "residentes" en la capital paceña, así como en El Alto junto a probables centros ceremoniales antiguos (Comentario personal de Javier Medina). Los kallawayas han creado la Sociedad Boliviana de Medicina Tradicional y participan en encuentros internacionales sobre la materia. El término kallawayas va cobrando un uso frecuente entre los especialistas en referencia, no sólo a los curanderos si no al grupo étnico englobado en los valles de origen, portadores de una importante cultura material de gran riqueza visual, particularmente la textil (Gisbert et al 1987: 97-125) y una lengua, el Machay Juyay, conocida sólo entre los "maestros" kallawayas de mayor prestigio y al parecer emparentada con el pukina (Albó 1989: 15).
- 16 Ch'amakani. "Dueño de la oscuridad". Perteneció a la máxima categoría de los "maestros" aymaras. Resalta su capacidad para hablar con los seres tutelares aymaras durante las sesiones de consulta realizadas siempre de noche, en recintos oscuros, sin luz. Reproduce voces diferentes en función de los personajes implicados en cada caso y puede convocar el ajayu de personas distantes para interrogarlo y, si se comprueba su culpa, castigarlo con dureza. Se le concede cierta ambigüedad potencial que produce respeto.
- 17 La escasa variedad de la dieta alimenticia campesina agravada por la ausencia de proteínas de origen cármico, junto a los problemas derivados de la falta de higiene ocasionan importantes porcentajes de mortandad infantil debido a la virulencia de enfermedades infecto contagiosas y las específicas complicaciones producidas por la altura (Aracena 1987: 117-149; Sandoval & Sostres 1989: 54; Crespo 1986: 98).

calmantes de mi botiquín de urgencia sirvieron de muy poco, aunque trataba de complementar las prácticas sanadoras de mi "maestro" con los fármacos occidentales. Recuerdo la ocasión en que Carmelo Condori se encontraba en casa de los Chura aleccionándome sobre la realización de diversas ofrendas y los "caminos" predictivos de la hoja de coca¹⁸. Hilaria Mamani y Pedro Chura interrumpieron la reunión docente; Edgar Chura, el hijo mayor de la familia se quejaba de su estómago. "Como pelota que sube", comentaba acalorada Hilaria los síntomas explicados por Edgar, conteniendo a duras penas el dolor. Carmelo Condori se dispuso presto a escoger las hojas de coca de mejor calidad para realizar una consulta minuciosa y formular posteriormente un diagnóstico consistente. Yo estaba apunto de abalanzarme sobre mi conjunto de ungüentos, pastillas, y cachivaches, cuando sentí el recio agarrón de Pedro Chura y sus nítidas palabras: "Primero esto", señalando la lectura de hojas de coca y la mesa que Carmelo Condori comenzaba a tantear. Hilaria interrogaba insistentemente a Carmelo: "Kunjamas mastru, kunjamas" (¿Cómo es maestro?).

Pedro Chura, aquel modelo pujante de "modernismo" y cambio en el seno comunitario, en parte debido a su talante como normalista (maestro) rural¹⁹, cedía ante las concepciones culturales y garantías terapéuticas que las sociedades aymaras han desarrollado en el altiplano durante centurias.

* * *

La clasificación taxonómica de las enfermedades según la concepción aymara depende, en gran medida, del diagnóstico predictivo que el "maestro" efectúe, en un primer momento. El "maestro" tiene que discernir si se trata de una enfermedad "de la gente" o si es para midicu (médico), tuktura (doctor) o para "transfusión" (Alba 1989: 22). Es el especialista el que distingue, en función de la sintomatología de la dolencia y atendiendo al testimonio del paciente, así como, principalmente en razón de lo que él mismo "ve" a través de los diferentes recursos predictivos, el tipo de dolencia de que se trata, efectuando un primer diagnóstico y proponiendo la terapia que mejor se ajusta a los caracteres de dicha dolencia. Esta primera consideración de la enfermedad escindida entre enfermedad "de la gente", o enfermedad "para doctor" o médico ya nos adelanta parte del enfrentamiento, no siempre excluyente, entre las dos medicinas: la medicina autóctona y la "occidental".

El "maestro" precisa urgentemente "ver" la etiología de la enfermedad, es decir, cual es su causa, su origen explicativo, para formular, con los datos recogidos, un primer diagnóstico. Estas circunstancias dependen de la "suerte" del paciente y por tanto, es preciso interpretarla a partir de los indicios que presenta su caso. Las técnicas empleadas por los "maestros" aymaras, yatiris y otros especialistas del altiplano se fundamentan en el análisis concienzudo de distintas prácticas predictivas. El procedimiento más usual y fiable consiste en la lectura de hojas de coca: "La coca, mejor habla", comentan los "maestros" aymaras, frente a otros métodos posibles. Para ello, el "maestro" selecciona las mejores hojas de que dispone, frescas y jugosas, "vivas"²⁰ para que indiquen con certeza. El "maestro" debe

18 La hoja de coca señala los "caminos" por los que discurre la consulta, según el criterio del "maestro".

19 La educación rural que los niños y niñas aymaras reciben en la escuela resulta terriblemente alienante. Las clases son en español, el aymara se emplea tan sólo de forma complementaria y los conceptos aprendidos de forma memorística son de escaso interés práctico en el dominio rural. Lo triste es la campaña intensa de desprestigio que sufren los modos de vida campesinos, despectivamente "indios", frente a las urgencias civilizatorias de los docentes rurales. Lo que tiene relación con las formas culturales aymaras se tacha de "indio" y se desprecia (Choque 1993: 273).

20 Las hojas de coca tienen que ser brillantes y jugosas; han de estar "vivas", para indicar con acierto. Es responsabilidad del "maestro" el renovar las cocas del tari una vez que se resecan. Las hojas secas se tienen que pichar (mascar) porque ya no sirven para leer la suerte. El cuidado de la hoja es una de las responsabilidades permanentes que el "maestro" debe tener presente de forma constante. Carmelo Condori considera que el cuidado de la hoja le ha sido entregada en custodia, casi como si de una esposa se tratase, por el cerro Uchumachi quien le puede reclamar cualquier tipo de incorrección o descuido cometidos con su "hija", la hoja de coca (Fernández 1992: 206).

pedir permiso o licencia para empezar la consulta²¹. Durante la fase de selección de las hojas de coca, en número variable según criterio del especialista, el "maestro" entabla una meticulosa conversación con el paciente y sus familiares sobre todos aquellos aspectos que unos y otros consideren de relevancia respecto al caso. Los derroteros de la conversación no consisten tan sólo en las apreciaciones de carácter médico sino social, y religioso. La realidad que el individuo vive incide de forma completa sobre su propia situación médica. Es preciso pijchar²² coca abundantemente con su correspondiente llujt'a²³, y fumar a grandes bocanadas.

Algunos "maestros" consideran conveniente tomar pusitunka o puritu, alcohol de cuarenta grados, y ch'allar²⁴ a la pachamama, la "madre tierra", a quien siempre hay que tener en cuenta durante los convites ceremoniales; resulta conveniente no precipitarse en exceso y cumplir con los requisitos que marca la cortesía aymara, dedicando el tiempo preciso para cada consulta y utilizando el formato ceremonial pertinente.

Elegidas las hojas de coca e informado el "maestro" sobre lo relacionado con el caso, se efectúa la consulta.

Cada "maestro" posee su propio tari ceremonial para leer o "ver" en coca²⁵. Es preciso leer la "suerte" del paciente, es decir, analizar las causas que han intervenido en la definición del daño; contrastar su carácter, naturaleza y calidad para esgrimir, a continuación, la terapia más recomendable. Una vez introducidas las hojas de coca, previamente seleccionadas, en el tari junto a su nayracha²⁶, el "maestro" dobla el tari en cruz, lo presenta, formulando una plegaria en solicitud de licencia o permiso para leer la coca y lo bendice

21 Antes de iniciar cualquier consulta a la hoja, el "maestro" tiene que pedir licencia o permiso de los santos, los achachilas, la pachamama y demás seres tutelares del altiplano. Uno de los requisitos principales para que un candidato a "maestro" pueda iniciar su "camino" en el conocimiento y ejercicio de lo que será su profesión, consiste en "sacarse licencia", en los cabezales y calvarios de los cerros de mayor significación sagrada, en compañía de otro "maestro" de prestigio. De esta forma, "pagando" al achachila, recibe su licencia, protección y adiestramiento, a través de la interpretación de los sueños que se le van a presentar a partir de entonces. Sólo el aspirante a "maestro" que ha sacado el consiguiente "permiso" puede iniciar su formación "académica", una vez contrastada la selección "mística" previa de que ha sido objeto. El "pedir permiso" antes de efectuar cualquier actividad pública (hablar en la asamblea, por ejemplo) es una muestra de educación y respeto muy valorada por los aymara.

22 Pijchar o akullikar coca es un acto social de gran relevancia en los Andes. Jamás se da coca para pijchar coca a los niños porque "no entienden" la significación social del acto que desarrollan los adultos (Wagner 1976: 194). Es preciso mascar coca en diversas ocasiones de la vida campesina, pero especialmente en las asambleas comunitarias para concertar acuerdos conjuntos que implican al colectivo completo.

Ni que decir tiene que la hoja de coca junto al alcohol de caña, constituyen objeto de reciprocidad en las celebraciones festivas y actividades comunitarias. En el ámbito terapéutico, la coca posibilita "hablar" bien. Facilita la comunicación entre los participantes y el "maestro", ayuda a "pensar" en las causas del mal y, posteriormente es uno de los artículos empleados en la terapia, por cuanto los seres tutelares gustan igualmente del pijchu de coca y para "hablar" con ellos se guardan los mismos requisitos formales que se siguen entre los adultos aymaras (Berg 1989: 33).

23 Llujt'a: Producto seco y duro elaborado principalmente con las cenizas resultantes de la combustión de tallos de quinua (Cotari et al 1978: 213).

24 La ch'alla consiste en una libación habitual en favor de los seres tutelares que se efectúa en múltiples ocasiones ya sea utilizando alcohol, vino o cerveza. Abercrombie (1985: 168-170) recoge una ch'alla multitudinaria en la que son convidados cerca de sesenta seres protectores en K'ulta (Oruro).

25 El tari de los yatiri puede ser de herencia familiar, en los casos en que los nietos hereden los saberes de padres o abuelos; en cualquier caso es importante que cada "maestro" trabaje siempre con su propio tari, lo cuide y potencie su capacidad llevándolo a los santuarios, cerros y apachitas (collados montañosos) de mayor veneración popular.

26 La nayracha es "su ojo de la coca". Es la moneda que sirve de precio por la consulta. Si la nayracha es pequeña, la coca indica con dificultad o puede aconsejar de forma errónea. Esta circunstancia es manejada por el "maestro" para convencer a los pacientes de la necesidad de un pago correcto por sus servicios.

con su mano derecha trazando tres cruces sobre el tejido²⁷. Desdobra el tari y antes de abrirlo por completo presiona sobre la superficie del tejido reclamando a la hoja que indique la "suerte". Una vez desdoblado completamente el yatiri evalúa la disposición de las hojas, sus amontonamientos, los diversos "caminos" trazados en el tari, la situación respecto a la nayracha y los crucifijos (si los hubiere)... etc. Luego, la consulta se formula de forma más inquisitiva pasando a un estamento de mayor agudeza e interpretación visual. Para ello se eligen algunas de las hojas del tari en representación de conceptos y personas implicadas en el caso, escenificando un cuadro compositivo de referencia con todos los protagonistas (Carter & Mamani 1986: 409-426). Sobre este conjunto representativo en el que se incluyen a personas, lugares y diversos personajes tutelares cuya incidencia en el caso se considera probable, el yatiri arroja suavemente, con su mano derecha, un conjunto de hojas recogidas del propio tari que van señalando, al depositarse sobre el conjunto subyacente, las pautas indicativas del análisis interpretativo que el especialista realiza. La presencia de "trancas"²⁸ que cortan el "camino" sugerido por el especialista; la calidad y el valor iconográfico de las hojas que se depositan sobre el conjunto de referencia (Ossio 1989: 284-291); la disposición de las hojas sobre el haz verdoso, o el envés blancuzco²⁹; la composición figurativa que se produce entre el conjunto de referencia y las hojas que se han superpuesto en el desarrollo de la consulta; la respuesta de la hoja a los interrogantes expresamente formulados por el especialista, constituyen, todos ellos, aspectos relevantes de la "batería de datos" que el yatiri recoge durante la sesión. Todos estos datos, refrendados en nuevas consultas que se realizan a continuación para corroborar o desmentir las apreciaciones de la primera, consolidan un diagnóstico preciso, según la apreciación del "maestro", que es formulado en términos narrativos de gran coherencia, de forma que en no pocas ocasiones, el paciente o sus familiares, se adelantan al diagnóstico aventurado por el "maestro".

Existen otros procedimientos predictivos empleados por los yatiri aymaras, si bien, ninguno de ellos se considera tan fiable como la hoja de coca. Uno de los más conocidos, cuyas referencias encontramos en los textos coloniales así como en los informes etnográficos contemporáneos (Frisancho 1988: 59), es el uso de wank'us o conejos de indias empleados para realizar "limpias" en los enfermos³⁰. El especialista disecciona el animal utilizado en la "limpia" que se ha impregnado de la enfermedad sufrida por el paciente localizándose ésta en alguna de sus vísceras. La observación concienzuda de dichas vísceras esclarecerá la causa del mal que sufre el doliente. El naipe como elemento de consulta, lo conocen

27 Si bien cada "maestro" realiza su propia parafernalia ritual, como le parece oportuno, sí resulta frecuente la utilización de recursos ceremoniales que se repiten por tres veces consecutivas o plegarias y letanías igualmente construidas en torno a una estructura tripartita. Algunos "maestros" recomiendan incluso repetir, como dije antes, hasta tres veces el ritual, particularmente en los casos de "maldición" en los que se precisa de "limpiezas" y medidas higiénicas de carácter ritual. Berg (1985: 94) considera que el "tres" es el número ceremonial de mayor significación en la cultura aymara para que los actos rituales resulten eficaces.

28 "Tranca", barrera. Indica que el "maestro" debe seguir otro camino abierto en la consulta de la hoja, o bien que los deseos del paciente no pueden alcanzarse porque la conexión entre las hojas del esquema base está "separada", no tienen una continuidad favorable debido a la presencia de la "tranca".

29 El haz verdoso de la hoja de coca (su rostro) es interpretado como signo positivo, mientras que el envés blancuzco (la espalda) es considerado negativo. Sin embargo, algunos "maestros" invierten los términos y, los más "capos" (expertos) preguntan a los dos lados de la hoja, "ambos lados", ejerciendo una labor de coerción y evitando las "mañoserías" de la hoja en función del tipo de consulta así como de la hora en que se formula.

30 El concepto de enfermedad aplicado a la idea de mancha o contaminación exige un tratamiento específico que trata de higienizar al paciente mediante limpiezas rituales que permiten alejar la "pena" y la maldición. Los procesos de limpia ceremonial resultan frecuentes en los Andes con motivo del despacho de difuntos, la culminación del luto y la devolución, "kutira", del "daño". Se emplean diferentes procedimientos rituales como la fragmentación de hilos torcidos "a la izquierda" ch' iqa ch' ankha, el lavado ritual, el cambio de ropas... etc.

algunos "maestros", particularmente de la ciudad, aunque produce ciertas reticencias³¹. El caso del orín podrido resulta ilustrativo del valor otorgado por las sociedades aymaras a la observación meticulosa. El orín podrido (una semana al menos) del paciente, interesado en la consulta, es utilizado por el "maestro" para aventurar la causa de su dolencia. Para ello se utiliza millu (sulfato de aluminio), alumbre, que se mezcla con el orín ligeramente tibio del paciente, lo que da lugar a una reacción química que se manifiesta por la producción abundante de espuma (Girault 1987: 533). El análisis de las figuras representadas en la espuma y demás partículas suspendidas en el orín establecen las claves interpretativas del caso. Si el orín no "levanta" su espuma, o textualmente, si no "brota"³² es considerado augurio nefasto para el paciente.

El especialista ritual aymara de mayor prestigio es el ch'amakani. Como los antiguos "hechiceros" recogidos en las crónicas coloniales (Guamán Poma 1987: 270) y relatos alusivos a la extirpación de idolatrías (Alborno 1570/1990: 147), este "maestro" destaca sobre los demás por el poder que le confiere su facultad de hablar con los aphállas³³ y demás seres tutelares aymaras que pueblan el espectro ecológico altiplánico. Por si fuera poco convoca el ajayu de los enemigos y "sospechosos" de haber empleado "malas artes" contra su paciente, provocándoles graves castigos. De esta forma, en una sesión desarrollada en plena oscuridad, el ch'amakani conversa, amenaza y castiga a los implicados en el caso expuesto por el paciente; incorpora las voces de personajes distintos, como si efectivamente estuvieran en la sala (a través de la convocatoria realizada a sus ajayu) de tal manera que la actuación que realiza sobre los ajayu repercute sobre las personas propietarias de los mismos. De esta forma, "conversando" con los afectados y con los posibles causantes del mal, se aclaran los hechos y el ch'amakani establece el diagnóstico pertinente y la terapia que mejor se adecúa a la casuística concreta de la enfermedad considerada.

* * *

Una vez conocido el origen de la enfermedad, se estipula su categorización taxonómica, la competencia o incompetencia del "maestro" para sanar³⁴, así como el calendario terapéutico preciso que debe fijarse para la resolución exitosa del daño.

La concepción aymara de la enfermedad responde a diferentes criterios tipológicos. Como ya he reseñado, en caso de fragante incompetencia del "maestro" en la resolución del problema, en tanto en cuanto, la propia hoja de coca aconseja el tratamiento terapéutico

31 La presencia de "figuras" y la riqueza simbólica de la baraja española para la formulación de los casos más insospechados. Su expresión simbólica y el contenido semántico de los motivos pictóricos ha sufrido un importante proceso de "andinización": As y tres de bastos (maldición); as de oro (plata), as de copas (trago, ir de borrachera); indiferenciación de género entre reyes, caballos y sotas... etc.

32 Los términos terapéuticos y los biológicos se entrelazan mutuamente.

33 Los aphállas son los personajes que secundan al ch'amakani en sus consultas nocturnas. Se colocan sobre el hombro y la espalda del "maestro" quien cargado, jadea ostensiblemente cansado durante el tiempo que dura la sesión. La presencia de aphállas y su relación, en ciertas partes del altiplano con "espíritus malignos" (De Lucca 1989: 27) incide en el recelo que el ch'amakani despierta, a pesar de las bromas de los jóvenes que, en ciertas ocasiones tratan de descubrir sus argucias en la oscuridad. La presencia de aphállas ha incidido en ciertas denominaciones de los ch'amakanis como japhallanis "poseedores de aphállas" (Jordá 1981: 179).

34 Si el "maestro" observa durante el análisis previo efectuado merced a la consulta de la hoja de coca que el caso no es para él, debe hacérselo saber al paciente. "Algunas gentes me preguntan ¡curame pues!"; a ver, si hay caso para usted o va a estar yendo para otro. Siempre miro pues en la coca". Modesto Capcha, Alto San Bartolomé. La Paz, Abril 1990.

Debe encargarse del caso aquel "maestro" mejor capacitado para resolverlo. Cada "maestro" tiene una especialidad bien definida en cuyo tratamiento demuestra ser más eficaz porque ha sido "llamado" para desempeñar ese camino. Dependiendo de la etiología del caso, el "maestro" sabe quien puede resultar más apropiado, entre sus "colegas", para realizar el tratamiento, porque sus mesas son mejor recibidas y sus ruegos mejor "escuchados" por parte de los personajes implicados en la dolencia.

del médico, se recurrirá, en la medida de lo posible y siempre que las posibilidades económicas lo permitan, al doctor. En la ciudad de La Paz, donde la presencia de postas de atención sanitaria resultan más frecuentes, la medicina tradicional y la occidental suelen complementarse en el tratamiento de las dolencias, a pesar de las reticencias y respetos que el médico produce. El paciente prueba ambas fórmulas sin excluir ninguna posibilidad³⁵. La atención del mercado terapéutico citadino cuenta igualmente con la observancia y respeto ocasional de las élites paceñas que se debaten entre la aceptación y el desprecio manifiesto.

En el dominio rural, sin embargo, resulta extraño que el "maestro" no pueda hacer nada, a no ser que considere que el enfermo se encuentra en situación de extrema gravedad. Es probable que el "maestro" que efectuó la consulta de la hoja de coca estime oportuna la intervención de otro "maestro", más "capo" (experto) que él en la atención de un tipo determinado de dolencia. La hoja de coca indica quien va a efectuar mejor el trabajo, "no es para mí; vaya no más", y el "maestro", de acuerdo al concepto fundamental de servicio que marca su "camino" especializado, tiene que renunciar al tratamiento de clientes a los que no pueda curar. Se acusa a los "maestros" citadinos que trabajan en los enclaves alteños de buscar simplemente su beneficio, "por plata no más hacen", olvidándose del mencionado principio deontológico que considera su oficio y conocimientos más apropiados para la realización de un servicio, que para el ejercicio de una profesión. De hecho, algunos "maestros" cobran una vez sanado el paciente y no antes.

Las enfermedades "de la gente" pueden responder a una etiología dispar. Resultan frecuentes los comentarios relativos a "resfríos" ocasionados por un cambio brusco en la temperatura corporal. La enfermedad, en este caso se debe a una alteración del equilibrio térmico del cuerpo, producido por la exposición al ambiente contrastante del altiplano o bien por la ingestión de alimentos de caracteres térmicos opuestos, "cálidos" o "frescos" (Ortega 1980: 115-139). Los aymaras no alternan comida y bebida durante el almuerzo, separando temporalmente las comidas principales del día procurando no enfrentar alimentos de diferente carácter o interrumpir la digestión (cálida) con alguna bebida "fresca". En estos casos, la terapia acostumbrada consiste en hacer ingerir al paciente un preparado que permita restablecer el equilibrio térmico original. Si el paciente presenta "temperatura" (fiebre) se procede a rebajar la fiebre con un emplasto o cataplasma refrescante, procurando no bañar nunca al paciente, especialmente si es de corta edad. Si la manifestación externa de la dolencia consiste en escalofríos y destemplanza general del cuerpo, se abriga al enfermo y se prepara algún "matesito" caliente.

Así pues, en este caso, si bien el procedimiento terapéutico pretende reintegrar el orden térmico corporal perdido, causa de la enfermedad, el sistema de alimentación preventivo lo que considera es precisamente no originar ese desfase calórico seleccionando alimentos de carácter térmico semejante y evitando la alternancia de bebida e ingestión de alimentos, durante las comidas. Una vez concluida la comida se calma la sed.

La gente enferma frecuentemente por "accidente". Los niños, que acostumbran ser curiosos, se acercan a lugares³⁶ poco recomendables como cementerios, "calvarios", o chullpares

35 En La Paz y El Alto, conviven diferentes modos de atención terapéutica. Los servicios médicos, los sindicatos de "maestros", la medicina "naturista" de los kallawayas y las ofertas "milagrosas" de los charlatanes que con cierta frecuencia montan su espectáculo en la Plaza San Francisco en busca de clientes para sus productos. El mercado terapéutico citadino cuenta igualmente con la atención y el respeto ocasional de las élites paceñas que se debaten habitualmente entre la duda y el desprecio, pero que igualmente no se lo piensan dos veces en busca del preciado "maestro" que le ch'alle su negocio cada primero de agosto.

36 Existen en el altiplano ciertos "lugares" y manifestaciones meteorológicas a los que se atribuye la potencialidad de causar enfermedades. Tal es el caso de los cementerios, los "calvarios" o lugares donde se sabe que ha caído el rayo, determinados cerros, las quebradas hendidas habitadas por un ser maléfico como el anchanchu e incluso las afluencias de agua (juturi) o el mismo arcoiris (Bernard 1986: 138; Berg 1993: 296; Lira 1985: XXV; Aguiló 1985: 31-38).

(restos arqueológicos) y se “asustan”³⁷. Puede suceder que algo les origine una fuerte impresión, una caída o algún suceso imprevisto que les haga asustarse. A partir de ahí el niño se muestra inquieto, los ojos enrojecidos huidizos, mostrando unas penetrantes ojeras; no concilia el sueño y pierde al apetito. Se ha asustado y como consecuencia de la impresión, su ajayu se ha extraviado. Para sanarlo, el “maestro” o alguno de los familiares, acuesta al enfermo en su catre, lo arropa bien y, mientras duerme, recrimina a su ajayu, a su animu, que vuelva.

Para ello, se acerca al lugar donde ocurrió el suceso con parte de las ropas del afectado y algún dulce o frutilla de sus preferencias. Ofrece algo de incienso y alcohol por si alguna entidad nocturna lo retiene. Toca la campana y con la ropa del niño que hace girar con su mano derecha en todas las direcciones del espacio, describiendo círculos en sentido contrario a las agujas del reloj, llama al ajayu del paciente “¡jutam, jutam, jutam, jutamay!” (¡venga, venga, venga, venga nomás!). Deposita la ropa y el dulce sobre el suelo, apartándose unos metros y observando cualquier indicio entre las sombras nocturnas³⁸. Dice el “maestro” que a los pocos minutos una sombra o algún insecto se deposita sobre la ropa del afectado, síntoma indudable de que el ajayu ha vuelto seducido por la ropita y el dulce. El “maestro” recoge todo con rapidez del suelo trazando con el dedo índice de la mano derecha una cruz en el lugar y besando la tierra alzada, en señal respetuosa de licencia, que se llevará consigo. Finalmente retorna a la casa por otro camino diferente por donde vino. Ya en la habitación donde reposa el enfermo se le ajusta la ropa colocando el dulce a la cabecera del “catresito”. Hay que volver a llamar al ajayu y se escupe sobre la frente del niño sal mezclada con la tierra que se alzó del lugar donde el paciente perdió su ajayu como consecuencia del susto³⁹. Algunos padres emplean el crucifijo de un rosario para llamar el ajayu de sus hijos, depositándolo sobre la cabeza del afectado, al tiempo que escupen un poco de sal mezclada con tierra del lugar.

Los jóvenes y adultos pueden ser sorprendidos por diferentes personajes que “raspan” el cuerpo de los viajeros que caminan en solitario por la noches o bien por lugares poco transitados y capturan su ajayu. Es el caso de los “malignos” saxras, ñanqhas, antawalla o del propio kharisiri, sobre los que me detendré posteriormente, por cuanto la terapia recomendada en estas ocasiones, tiene que ver con los modelos de reciprocidad fundamentales entre los jaqi⁴⁰ aymaras. Este tipo de personajes “atacan”, agreden a los humanos. El “maestro” conceptualiza su terapia como una labor de “defensa” del doliente.

37 El “susto” es una patología constatable en los informes etnográficos contemporáneos de diferentes partes de América Latina (Rubel 1986: 29-42). Una impresión fuerte motiva la pérdida del alma o el acceso a una parcela concreta de las diversas entidades amíricas que conforman el alma humana. De esta forma se produce una dolencia sintomática definida como “susto”.

38 El ajayu se presenta como “doble” del afectado, según el comentario de Pedro Chura, quien sufre cierto temor cuando tiene que hacer volver el ajayu de alguno de sus hijos. Lo hace a las doce de la noche, en el centro de su casa y sin ningún ruido en las inmediaciones. Se vale de un rosario y sal. Comenta el desasosiego que le produce sentir el ajayu de sus hijos aproximándose como una “sombra”.

39 La sal es responsable de la articulación de las viandas en la comida (Gutiérrez 1988: 298); consolida el éxito civilizatorio y cultural de las artes culinarias frente a los platos “salvajes”, inarticulados o sosos.

La sal es empleada en el campo ceremonial aymara marcando la separación pertinente entre naturaleza y cultura. Los niños se bautizan con sal para hacerlos cristianos y alejarlos de las garras del achachila a quien pertenecen desde su nacimiento (Albó 1992: 89). Los propios cimientos del hogar campesino se bautizan con sal para integrar la nueva casa, con su “nombre”, kunturmamani, al dominio comunitario. No es extraño que se emplee sal, como parte integrante del ceremonial preciso para hacer retomar al ajayu de la naturaleza donde se asustó, al entorno familiar del afectado.

40 El término jaqi, “persona”, alude a la situación de madurez de los hombres y mujeres aymaras que se adquiere tras el matrimonio y una vez resuelta la independencia física respecto del hogar paterno. Con la construcción del nuevo hogar, los contrayentes adquieren los derechos y responsabilidades legales que la comunidad otorga y exige a sus miembros.

Algunas enfermedades tienen como fundamento las tensiones sociales, caso del "reniego". El "renegar" debido a una disputa áspera con algún familiar o vecino produce algo semejante a la jaqueca tratada simplemente con cura de sueño y la consiguiente reconciliación. "Abuenarse" es un imperativo moral que la comunidad exige a sus miembros ante cualquier eventual conflicto que se haya desatado. Los enfrentamientos y desórdenes familiares o intracomunitarios repercuten en la producción, en la salud y en el habitualmente disciplinado orden cosmológico que dirige la vida campesina. Los ritos de perdón en relación con catástrofes ecológicas (sequía, heladas, granizo) resaltan la urdimbre e interconexión existente entre los patrones morales, la vida social, la salud y el ciclo productivo (Overgaard 1976: 243-250; Ochoa 1975b: 1-9).

Las tensiones sociales pueden canalizarse igualmente mediante prácticas de hechicería o "maldición" como se conoce popularmente. La "maldición" parece más propia de los núcleos urbanos donde las diferencias económicas y sociales se disparan. Tal era el análisis efectuado por el "maestro" Modesto Capcha en relación con los frecuentes casos de "maldición" que él atendía vinculados a problemas de infidelidad conyugal y reclamaciones económicas fundamentadas en la "envidia". "En campo todos somos pobres pues". El control económico y social resulta mucho más férreo en el dominio rural que en la miscelánea urbana. La transgresión física o moral efectuada en la ciudad como causa originaria de la maldición presenta, en el dominio rural una contraparte "mística" en la que son los seres malignos que habitan las alturas del altiplano los que agreden, roban, engañan y hacen enfermar a las personas, saltándose a la torera las normas sociales que rigen la vida comunitaria. En estas situaciones se busca al especialista en la producción del daño: El layqa. El layqa es el "brujo" aymara (Berg 1985: 109); el especialista en la creación de "daño". Si bien nadie afirma explícitamente ser layqa, el rumor y los comentarios sí suelen señalar ciertas actitudes indeseables de algunos "maestros". La mayoría de los "maestros" sabe "devolver" el daño que sufre un paciente a quien lo originó con la intención de que a él llegue la maldición y le haga enfermar gravemente, sin que dicho proceder ocasione la menor censura. Se considera lógico "devolver" el daño a quien lo produjo y que sobre él caigan las penas e infortunios de su proceder. El "maestro" devuelve simplemente un ayni (sistema recíproco fundamentado en la correspondencia simétrica de bienes o servicios) mal concertado. La sintomatología de la maldición radica en la desgana, pérdida de apetito, enfrentamientos constantes en el seno de la familia ("mujer y hombre como perro y gato", según comentario de Severino Vila) y en la manifestación persistente de "mala suerte" en todas las iniciativas que emprende el afectado. Para sanar de la maldición es preciso devolver la pena, llaki, que padece el doliente a su origen; es decir a la persona causante del daño, al "enemigo". La maldición presenta la fórmula de un acto de reciprocidad inconcluso cuya solución consiste en la "devolución" del mal a su causante originario.

El mal se devuelve mediante un proceso ceremonial que tiene por objeto la limpia ritual del paciente (Rösing 1990: 191-294). Para ello es preciso efectuar un baño ceremonial con el resultado de la decocción de una ch'iyara mesa o ch'api mesa⁴¹. El paciente se moja las diferentes partes del cuerpo con el líquido resultante del preparado, indicando que la maldición "se vuelva" (kutira). Otro procedimiento frecuente de limpia ritual consiste en la ruptura violenta de kaytu (hilo) negro y blanco trenzado en sentido contrario a las agujas del reloj, "a la izquierda", en sentido inverso al de su empleo habitual dentro del arte textil; se denomina ch'iq'a ch'ankha. Una vez que el hilo ha pasado por la cabeza del paciente se quiebra a la altura de su cuello con fuertes tirones que fundamentan la "limpia" y devolución del mal.

41 Ch'iyara mesa, "mesa negra". Ofrenda ritual destinada a los seres maléficis. Ch'api mesa, "mesa de espinos"; conjunto de especies herbáceas queratinosas con las que el doliente se baña para alejar la maldición.

La "maldición" se entiende igualmente como objeto de intercambio culinario a partir del ofrecimiento de una ch'iyara mesa que es ofrecida a los seres responsables de las desgracias humanas. Los caracteres que se atribuyen a los seres tutelares aymaras presentan una ambigüedad generalizada. Su actitud ante los humanos depende, en gran medida, del capricho (Monast 1972: 629). No existen principios maniqueos y excluyentes en su perfil caracteriológico. Son buenos y malos en razón de las circunstancias, como los hombres actuando a capricho, aunque presentan caracteres propios que adornan la personalidad distintiva de cada uno de ellos.

Ciertas patologías infectocontagiosas que presentan sarpullidos cromáticos sobre la piel y picos febriles importantes (escarlatina, sarampión...) se consideran "visitas" a las que hay que complacer (Aguiló 1985: 123). Se colocan unas flores a la cabecera del enfermo con la intención de que la "visita" conformada con la presencia de las flores y el cariño de la familia, se vaya pronto sin dañar a nadie.

Un concepto importante relativo al origen de enfermedades entre los aymaras responde al modelo del incumplimiento ético. Saltarse las obligaciones morales comprometidas con el espacio ecológico altiplánico, con los lugares "fuertes", los achachilas, la pachamama, los chullpa awichus o los calvarios de "gloria"⁴² comprometen la salud de las personas amén de la disciplinada sucesión de fenómenos meteorológicos en aras a una producción exitosa. Las faltas cometidas en las obligaciones recíprocas existentes entre las personas y sus seres tutelares se saldan con alteraciones catastróficas en el ciclo productivo, incidencia irregular de las lluvias, pobres cosechas, sequía, heladas y granizadas⁴³, y afectan igualmente a las posesiones de las personas, su ganado, el hogar, y la salud de las familias. Estas atenciones necesarias que los aymaras sostienen con un medio ecológico "vivo" (Albó 1992: 93;) se fundamentan en la obligación de asistir, tener en cuenta en los momentos precisos del año y alimentar a los seres tutelares. A su vez, en justa reciprocidad, ellos cuidan de la producción de tierras y ganados alimentando a las personas (Kessel 1992: 46-48; Kessel & Condori 1992: 19). La vida en el altiplano depende de la eficacia del pacto establecido entre unos y otros que construyen sus relaciones dependientes mediante aynis culinarios. Si el ayni no se renueva de forma periódica, el compromiso queda roto y surgen los reclamos de los lugares de poder, de los seres tutelares "olvidados" y hambrientos.

42 Los achachilas son los espíritus de los cerros, dueños del ganado y protectores de la comunidad. Cada comunidad posee su propio achachila local cuyo carácter influye en la personalidad atribuida a la propia colectividad (Bernand 1986: 162). El culto a los cerros en los Andes se encuentra muy extendido y es una práctica habitual en las sociedades andinas (Martínez 1983: 85-115). Los achachilas de mayor prestigio y poder son los grandes nevados de la Cordillera Oriental Andina: Illimani, Mururata, Wayna Potosí, Illampu, Janq'uma, junto con el Sajama en la vertiente occidental. Estos cerros son venerados en las principales ocasiones ceremoniales aunque no se divisen desde las comunidades protagonistas.

Los achachilas guardan cierta afinidad ceremonial y culinaria con la pachamama, "madre tierra" y kunturmamani, el "hogar" campesino.

La pachamama, asociada en algunas partes con la Virgen María (wirjina), está implicada en las formas características del culto popular andino en relación con la fecundidad de los terrenos de cultivo y la producción agrícola. Kunturmamani es el hogar que "vive" una vez que ha sido techado y convenientemente celebrado. Es el principal testigo de los avatares de la vida familiar. Los chullpas son los "gentiles"; los que habitaban el altiplano antes del diluvio, los herederos de la ch' amak pacha, el tiempo de la oscuridad. Se identifican con los restos arqueológicos y las tumbas precolombinas. Los "calvarios" son los lugares que han sido visitados por el rayo quien procede el cielo, alaxpacha, de la parte de "gloria".

43 La helada, el granizo y la escarcha son tres hermanos flojos que roban las sementeras ajenas (Ochoa 1975a: 1-2). Cuando aparece la nube de granizo se le trata de amedrentar, en la actualidad con cohetes, si bien antaño se "pagaban" varias ofrendas para proteger el sector comunitario, cerrándolo ceremonialmente a los avances del granizo, con anterioridad a su presencia en las inmediaciones del espacio comunitario. Se les recrimina que "pase" y se vaya a las sementeras de las comunidades vecinas; se le ruega "golpee" allí en tierras de los vecinos o que se vaya a otras partes donde los sembradíos se encuentren más nutridos que en la comunidad.

Los lugares "olvidados" que no se tienen en cuenta en los convites ceremoniales, resultan muy peligrosos. Se considera que su hambre no ha sido saciada convenientemente, lo que justifica que hagan enfermar a cualquiera que se acerque por sus intermediaciones. "Agarra" al desprevenido, devorando su ajayu. Por eso, algunos maestros incluyen en su letanía ceremonial un recuerdo a los lugares "olvidados" o no recordados "amtata, jan amtata". "Olvidado, te lo estamos pagando con esta mesita", acostumbra apostillar Severino Vila.

Las mesas pagadas a las ispällas⁴⁴ que se guardan en casa para que no falten los productos agrícolas exigen que se renueven los lazos y el compromiso recíproco cada cierto tiempo. Si los inquilinos se olvidan de la obligación de ch'allar periódicamente a la mesa de las ispällas conservada en el hogar ésta procurará saciar su apetito castigando a la familia con alguna enfermedad.

Los seres tutelares que no han sido alimentados de forma recíproca por las familias "devoran" a los infractores, produciéndoles enfermedades y diversas desdichas. La enfermedad derivada del incumplimiento de una obligación moral de carácter recíproco se resuelve mediante una "agresión" o "ataque" al incumplido quien enferma como consecuencia del mismo.

Para evitar que hombres y mujeres sean objeto del apetito desbocado de los personajes que pueblan el altiplano y aprovechando la circunstancia de que "ellos saben comer igual que nosotros" (P'axi 1988: 12), según comentario habitual de los aymaras, es preciso alimentarles de acuerdo a sus preferencias culinarias. Hay que calmar su apetito y renovar los lazos mediante el ofrecimiento de los "platos" preferidos por ellos; hay que preparar mesas, sus "platos" predilectos:

"Para los que han enfermado son estos platos (las mesas); para estos son un cambio; como podemos hacer cambiar un ropa, podemos hacer cambiar, así es pues esto pa' que nos desampare, pa' que nos defende pa' que nos saca nuestros espíritus a nosotros que nos está afectando; para eso es pues esto. Ahora, aquí tienes plato (se refiere al comensal sagrado implicado en la enfermedad), en tu consentimiento, sírvase usted; entonces, al Pedro, no tienes que atacármelo, entonces con este puro (alcohol) me recibes, entonces, ¡sérvite ya!, con alcohol, sírvite. (...). La mesa hemos entregado ahorita van a estar quemándose, comiendo ¿no? En ese rato hay que llamar pues al espíritu⁴⁵. Ahora ahisito tienes que fijarte, recoges con su ropita... ¡cabalito se llega! Recoges la ropa, atrás ya no tienes que mirar, a la casa tienes que llegar con el espíritu, cuerpo humano, para estar sanito siempre. "(Carmelo Condori. Cantón "Ajllata Grande")

* * *

La mesa es un plato de comida ceremonial preparado con ingredientes de diversa naturaleza que constituyen dones alimenticios capaces de seducir el apetito de los comensales sagrados a los que se destina (Berg 1985: 123; Girault 1988: 156-314; Martínez 1987). Es la forma pertinente de "abuenarse" con ellos y mantener un vínculo fundamental en la supervivencia diaria. Este tipo de preparado ritual, cuya incidencia a lo largo del ciclo productivo se presenta en diversos

44 Los personajes responsables de la multiplicación de animales y plantas son las illas e ispällas relacionadas con el poder multiplicador que sobre los seres vivos posee el rayo, "illapu" (Albó 1992: 96).

45 La entrega de mesa y el reclamo del espíritu para que "vuelva" son dos técnicas que se combinan habitualmente para mayor garantía de éxito. Los comensales atentos al ágape descuidan la vigilancia del ajayu que reclamado por el "maestro" encuentra el camino de vuelta y es reincorporado al paciente.

momentos⁴⁶, cumple un papel relevante en el tratamiento de las enfermedades “de la gente”. Este es el tipo de dolencia difícilmente comprendida por los médicos y doctores ciudadanos, cuyo tratamiento forma parte de la tecnología propiamente aymara, capaz de integrar los aspectos de base experimental con el resto de conceptos que conforman sus normas sociales y contenidos culturales (Kessel 1993: 197). Por todo ello voy a detenerme de forma especial en este tipo de consideraciones terapéuticas.

La enfermedad precisa ser definida en términos culturales por la sociedad que la sufre para ser tratada con eficacia (Díaz 1983: 205). En este sentido, la terapia considerada pertinente por los “maestros” aymaras en relación con el tratamiento de las enfermedades cuya etiología se basa en incorrecciones, olvidos o afrentas a los seres tutelares presenta una formulación culinaria cuyo modelo es el “banquete” (Fernández 1994). La mesa se prepara como si de un banquete se tratase. A este banquete acuden los comensales invitados que serán agasajados por un “anfitrión”, el “maestro”, avezado en satisfacer los apetitos y caprichos culinarios de cada comensal.

El trato dedicado a cada invitado debe ser exquisito, como recomienda la cortesía aymara. Esta es la ocasión propicia para dialogar sobre el problema que los ha reunido, de tal forma que el “maestro” aprovecha el gozo de la comida para plantear los ruegos de su paciente.

Existen diferentes tipos de mesas que se ajustan a los caracteres personales y a las preferencias culinarias de los comensales que aparecen implicados en cada caso. Cada oferta posee ingredientes distintivos que presentan caracteres sensibles diferentes y una forma de articulación precisa (Fernández 1992: 324-327). La salud es así considerada objeto de ayni y tratamiento recíproco. A cambio del plato sabroso configurado con los ingredientes de la mesa, el comensal agasajado liberará el ajayu del paciente que ha apresado (katjata, “agarrado”) como represalia a su dejadez ceremonial, a su curiosidad inquisitiva o a sus malos modos. La ética aymara exige un tratamiento preferencial de respeto con los “mayores” (achachilas y chullpa awichus) así como un cortés recibimiento con las visitas y “recién llegados”, caso del rayo (Llanque 1990: 59-65). El hogar, kunturmamani, debe ser considerado igualmente en las mesas de pachamama, junto a los achachilas y los uywiris, por cuanto es él quien sabe lo que ocurre en el interior de la casa y puede desplomarse y “devorar” a sus inquilinos si no se le tiene en cuenta en las libaciones ceremoniales y no se le atienden sus reclamos culinarios. La casa una vez techada es un ser “vivo”, sus cimientos se han bautizado con sal para separar al hogar del dominio de la naturaleza, expulsando los saxras de su interior (Palacios 1982: 37-57).

Por otra parte, los saxras, ñanqhas, anchanchus y demás seres “malignos” (fundamentalmente ambiguos) del altiplano, “roban” el alma de las personas en encuentros

46 Durante el ciclo productivo, se potencia el resurgir de la vida de forma ceremonial en lo que Kessel (1993: 187-219) denomina tecnología aymara, en parte experimental y positiva, y en parte mística y religiosa conformando un sistema tecnológico únicamente comprensible y eficaz a partir de su consideración integrada (Kessel y Condori 1992: 19). De esta forma, la tierra se prepara ceremonialmente la víspera del primero de agosto con el ofrecimiento de una mesa de pachamama. Así la tierra se “alimenta” tras los rigores del invierno y se recupera ceremonialmente para las faenas inminentes de la siembra en el próximo mes de septiembre u octubre (Hatch 1983: 104). En esta ocasión se ofrece coca y trago al abrir el surco y diversas atenciones ceremoniales diferentes que pretenden “pedir” permiso a la “madre” cuyas entrañas van a ser abiertas una vez más. La atención ceremonial a las chacras de cultivo se renueva la víspera de Candelaria en que es preciso volver a dar de comer a la tierra y a las ispallas de los productos. Los yapus comienzan a colorearse por la germinación de los productos. En carnaval se festeja a las parcelas de la sayaña, terreno próximo a la vivienda, con dulces y cintas de colores. Finalmente, en espíritu, la víspera de Pentecostés, se festeja a los productos recibidos, agradeciendo la cosecha recibida con otra comida ceremonial a las ispallas, rogándoles que permanezcan con la familia y no se vayan a otras partes. En San Juan se ofrecen los restos de la cosecha como “pasto” para las illas del ganado y hay quien considera pertinente ofrecer alguna mesa a las illas del corral (Fernández 1993: 85-106).

esporádicos o casuales en sitios oscuros, quebradas y farallones haciéndoles enfermar. Resulta pertinente apreciar la tenaz sanción ética que el robo y la mentira sufren en el altiplano, donde ni siquiera las casas acostumbran estar cerradas con llave. Estos seres dañinos roban y también “engañan” a los ingenuos y tímidos, en sus encuentros ocasionales produciéndoles el daño. El mal está, de esta forma, socialmente caracterizado y pautado. Para sanar a los pacientes es preciso recuperar el alma del enfermo, para ello se “paga” una ch`iyara mesa (mesa negra) que es “su comida de los saxras”.

Otro de los seres depredadores del altiplano que hace enfermar a las personas son los antiguos, los chullpas. En palabras del “maestro” Modesto Capcha: “Son puro chullpa. Chullpa es... gentiles, gente antiga. Chullpas huyeron a la cumbre, pero murieron por agua, diluvio. Mal de chullpas es granos... ¡como hueso que revientan!, así en manos... así, así se va pudriendo, rojo, amarillo; por eso hacemos pasar chullpa misa con khuchi sullu más. Así gusta a la chullpa, su alimento es. Algunos se asustan de chullpa y así se coge la enfermedad. Quien toma chullpa qullqi (plata de chullpa) dicen que muere así nomás. Dicen que de acá saben tomar jarritas de barro con qullqi”. Los chullpa ocasionan chullpa usu (mal de chullpas) a los que se acercan sin respeto y orinan en las tumbas de los antiguos y en los yacimientos arqueológicos. Particularmente peligroso resulta interesarse por el chullpa qullqi, la plata de los chullpas, y escarbar en las tumbas y restos antiguos en su búsqueda. Los que se asustan al contemplar los restos óseos de los chullpas (“no son de gente”) adquieren la enfermedad. El chullpa usu produce la putrefacción de la carne (“como granos que revientan”) por todo el cuerpo, apareciendo el hueso del paciente. Se dice que el hueso de chullpa se ha introducido en el enfermo y que aflora cuando la herida se va abriendo; “Chullpa es así, ¡flaco! así quiere volver al enfermo” según testimonio del maestro rural Pedro Chura.

Los niños que frecuentemente juegan en los “calvarios” y sitios “con rayo” situados en las alturas de los cerros, donde pastean los animales, o en el altiplano corren el riesgo de ser “agarrados” por el calvario. Particularmente peligrosos son los calvarios “olvidados”; es decir, aquellos sitios con rayo, pero cuya existencia se desconoce y por tanto no se tienen en cuenta de forma habitual, no se veneran y adolecen de una hambruna permanente. El rayo es considerado como una “visita” que ha llegado de improvviso (puriña) y el tratamiento a los que llegan de viaje debe ser cortés y utilizando los pertinentes dones alimenticios. Es frecuente en las visitas inesperadas ser agasajado con coca, trago, refresco e incluso si es la hora del almuerzo con un plato de comida. Siempre hay que ofrecer algo a los recién llegados, aunque sea tan sólo la frazada para sentarse a charlar.

El tratamiento terapéutico de la enfermedad provocada por el rayo precisa de una gloria mesa, ya que el rayo es “de la parte de gloria”, según testimonios de diferentes “maestros” alessa como Gabriel Mamani, opinión compartida por parte de Severino Vila, kallawayaya a tiempo completo en la Avenida Sagámaga de La Paz. Rufino P`axi (1988: 8) considera que el rayo puede venir tanto de “arriba” como de “abajo”. Este tipo de mesa resulta especialmente recomendable a los que “enloquecen” con las tormentas, “inquieto, temeroso camina, sin sueño, sin gana” es parte de su sintomatología específica según la apreciaciones de Severino Vila.

Una vez aventurado el diagnóstico por el “maestro”, tras la consulta de la hoja de coca, se concierta el día para efectuar la cura del enfermo. Para ello, el “maestro” indica a los familiares del paciente todo lo que deben “alistar” (preparar). Dependiendo del origen y de la causa de la enfermedad, los familiares tendrán que proveer los ingredientes precisos para satisfacer a un tipo de comensal o a otro distinto. La fecha para la sesión terapéutica se establece en función del caso y de los comensales con los que haya que tratar.

Los lunes resultan especialmente aptos para resolver asuntos con las almas, día de oración; los martes y viernes para “maldición”, aunque algunos “maestros” consideran que son días propicios para pachamama; pachamama recibe cualquier día de la semana, a criterio del “maestro”, mientras que “gloria”, los jueves y sábados especialmente. Los domingos, consideran los “maestros” alteños que no hay que “pagar” a ningún lado, porque no aprovecha; hay que descansar. Las ofrendas se preparan en el momento propicio ya que cada comensal tiene un “horario” pertinente que el “maestro” debe respetar escrupulosamente. Si confunde el horario estipulado del convite, corroborado por la consulta de coca, los comensales pueden rechazar la ofrenda y enfadarse con el “maestro”.

La forma más habitual de asistencia en el dominio rural, consiste en que el paciente, junto a su familia, se presente en la casa del “maestro”, ya de atardecida. Los “maestros” rurales suelen curar principalmente de noche, si bien, no resulta extraño que sea el propio “maestro” el que se desplace a la casa del doliente a la hora indicada. Las dos posibilidades coexisten en función de las características de la dolencia.

Cuando los familiares del doliente llegan a la casa del “maestro” o bien éste último avisa de su llegada en el umbral de la casa de los afectados, camuflado entre las sombras, el proceso de recepción y bienvenida resulta semejante. Los afectados convidan al “maestro” a un abundante pijchu de coca, trago y tabaco. Es necesario mascar coca abundantemente, fumar a grandes bocanadas, exhalando gruesas volutas de humo, particularmente en los casos de maldición, si bien se fuma “al revés”, para devolver el mal del paciente a su causante originario. Si el “maestro” se ha desplazado al hogar de los dolientes estos deben convidarle a un plato de comida caliente antes de comenzar a trabajar. Se ratifica el diagnóstico efectuado en la primera ocasión con una renovada lectura de coca. Para ello se eligen las mejores hojas de coca, en un número indeterminado y se efectúa la consulta de la forma acostumbrada. El pijchu con su llujt a no se abandona en ningún momento a la vez que se fuma cigarro y se realizan espaciadas ch`allas de alcohol en favor de la pachamama, kunturmamani, uywiri y los achachilas, todos ellos implicados en la conservación de la vida del altiplano, esperando su apoyo decidido en la resolución del problema. El medio ecológico “participa” en el proceso terapéutico; es preciso implicarlo, hacerlo propicio mediante los “cariños” de coca, trago y cigarro a los que resulta, como las personas, tan propenso.

La consulta de coca establece el “horario”⁴⁷ previsto para “hacer pasar la mesa”. Es decir en qué momento la mesa debe ser quemada para que “pase” y pueda ser degustada por los seres implicados en la dolencia del enfermo. Suele realizarse el holocausto de la ofrenda a media noche; más tarde, por la coca sólo habla el demonio, según el “maestro” Carmelo Condori, y por eso las mesas para los malignos, se retrasan hasta las dos y tres de la madrugada. La coca muestra igualmente el “lugar” más beneficioso donde la mesa

47 Los “maestros” citadinos que trabajan en los sindicatos de yatiris alteños curan en razón del tiempo de que disponen. En ocasiones son los pacientes los que exigen “pagar” la mesa con apremio “no tienen tiempo, así nomás deprisa quieren” comenta Modesto Capcha de algunos clientes que se presentan en su “carpita” (habitáculo perentorio configurado con maderas y plásticos donde los yatiris atienden a los clientes). En otras circunstancias es el propio “maestro”, en épocas de bonanzas (particularmente durante el mes de agosto y carnaval) quien procura aligerar las sesiones para que los clientes no tengan que esperar demasiado y decidan optar por otro “maestro” que esté desocupado; si bien el cliente suele ser fiel a su “maestro” porque confía en él y considera que es el que mejor prepara y suele esperar hasta que la “carpita” se desocupa. El pulso de la ciudad incide sobre el mercado ceremonial afectando sus horarios y modos de ejercicio. Esta prisa en la preparación de las ofrendas y resolución de las consultas junto con la falta ostensible de intimidad en el momento del ofrecimiento de los “platos”, (justo en la avenida que une Sagrado Corazón con Faro Murillo), ante los ojos de los viandantes, incide en la consideración de la mesas citadinas como “platos sucios”, según la consideración de los “maestros” rurales. La comida “rápida” citadina y la paciente y “artesana” comida rural afectan el campo ceremonial evocado en ambos contextos.

va a ser mejor recibida. En los casos de ch'iyara mesa, se buscan cárcavas, quebradas y torrenteras, lugares malignos donde ñanqhas y saxras pueden, por tanto, disfrutar mejor de su plato preferido.

Después de la lectura de las hojas de coca, el "maestro" verifica todos los ingredientes adquiridos para la realización de la mesa. Comprueba el contenido de los diferentes paquetes comprados a la "casera" (tendera de los puestos de remedios), y su ajuste correcto a las instrucciones que él dispuso en su día. Las lanas de colores, el llamp'u, la wira q'uwa, titi, mullu, los chiwchis, quri t'ant'a y qullqi t'ant'a, la muxsa misa, los "misterios" y los sullus⁴⁸ son parte de los ingredientes habituales de las mesas. La tipología de los ingredientes seleccionados y su forma de articulación dependen de las preferencias culinarias de los comensales que vayan a ser convidados con la ofrenda. En definitiva se trata de satisfacer el apetito de los seres que provocaron la dolencia del enfermo o de aquellos otros que pueden intervenir en su beneficio para conseguir la cura definitiva. El alma del paciente, que está siendo "devorada" por parte de los seres a los que se trata de propiciar, es objeto de "cambio" con el succulento plato y la atención exquisita que debe guardarse convenientemente a lo largo del "banquete". Esta es la forma esperada en la que el "maestro" confía en lograr la cura del paciente, "a cambio" de la mesa. De ahí su celo en que el plato sea "rico", según los gustos de los comensales, esté convenientemente sazonado y se presente correctamente para su degustación definitiva. No es conveniente demorar en exceso el tratamiento por cuanto si el ajayu es alcanzado en su centro, el paciente muere: "cuando llega hasta el centro, el pecho, el corazón... ¡descansa nomás!", según refleja el "maestro" Carmelo Condori.

Los especialistas de mayor rango, los ch'amakanis, acostumbran consultar a sus aphallas en una sesión de ch'amaka, posterior a la realización de la ofrenda, sobre la pertinencia de la mesa seleccionada así como respecto el lugar donde va a ser mejor recibida. Una vez preparada la ofrenda se pasa por todo el cuerpo del doliente y se le insta a que retenga la ofrenda junto a su pecho hasta el momento en que vaya a ser definitivamente entregada. Una vez que la hoja de coca indica el momento preciso en que la mesa debe ser ofrecida, cuando los comensales reclamen mediante la lectura de la coca el plato que se les ha preparado, el "maestro" retira el preparado del pecho del paciente, ofrece una plegaria a

48 Cada "maestro" prepara la mesa según su propio estilo, "como las mujeres sus platos", si bien es posible distinguir aspectos comunes "de escuela" junto a otros de carácter particular. El llamp'u es grasa del pecho de la llama, de su "centro"; la wira q'uwa, (*lepidophyllum terestriuculum*, según Albó (1988: 602)) es una variedad arbustiva de gran fragancia; el mullu es una piedra de color blanco grisáceo que se emplea en la talla de talismanes (Óblitas 1978: 222-236; Girault 1987: 541-618). Berg (1985: 131) identifica al mullu como alabastro o piedra berenguela; titi es cuero de gato silvestre; muxsa misa o tulsí misa es un conjunto de ingredientes dulces, azucarados que se encuentran con facilidad en los mercados de remedios citadinos así como en las ferias rurales. Entre los ingredientes de la muxsa misa destaca la presencia de los "misterios", placas rectangulares elaboradas con azúcar y cal que, a modo de galletas de colores, presentan en su superficie un grabado en bajo relieve alusivo al problema, suceso o enfermedad que motiva el ofrecimiento de la mesa. Quri t'ant'a, qullqi t'ant'a, es el "pan de oro" y "pan de plata", láminas de papel dorado y plateado brillantes; los chiwchis son miniaturas de plomo y estaño que reproducen objetos relativos a la vida y cultura de los humanos, así como otros de carácter iconográfico diverso: vírgenes, estrellas, soles, santos, cóndores... etc (Kusch 1977: 126-129); el copal, *Hymenea* (Girault 1988: 174) y el incienso, *Clusia lineata*, (Girault 1988: 172) son diferentes excrecencias resinosas de carácter aromático; las lanas de colores enmarcan la ofrenda, su disposición cromática recuerda la degradación de colores a través de matices que constituyen uno de los recursos decorativos textiles más elaborados y reconocidos por los aymara como son las K'isas (Cereceda 1987: 184). Los sullus son fetos de animales que se emplean en la elaboración de las ofrendas, dependiendo de la ocasión y del comensal a que se destinen. Los más empleados son qarwa sullu, feto de llama, iwij sullu, feto de oveja y khuchi sullu, feto de chanco. Los fetos se entregan decorados y embadurnados de la grasa que les corresponde, como si estuvieran "vivos" y no secos, muertos, que es como se adquieren en las ferias y mercados o como se conservan en los hogares campesinos.

los diversos lugares implicados en el caso mientras impone la mesa sobre la cabeza del doliente; poco después, una vez concluido el rezo, el “maestro” ofrece el preparado al paciente para que exhale su aliento sobre el paquete de la ofrenda, tres veces. El camino hasta el lugar indicado por la coca, donde debe entregarse la ofrenda, lo realiza el “maestro”, acompañado por su “ayudante” y por alguno de los familiares del enfermo, ch'allando violentamente alcohol en todas las direcciones del espacio, con la intención de darse ánimos y protegerse⁴⁹. Una vez en el lugar indicado, el “maestro” realiza una ch'alla completa dando una vuelta al horizonte en sentido contrario a las agujas del reloj, reproduciendo el movimiento del sol en el hemisferio austral (Femández 1992: 386; Kessel 1992: 52) e invitando a los diferentes lugares a participar del banquete. Dispone cierta cantidad de waka phuru (bosta seca de vaca) sobre el suelo, lo enciende y sobre la bosta humeante coloca la ofrenda, previamente ofrecida a todos los achachilas y lugares considerados. Se renuevan las ch'allas de alcohol sobre la mesa. Tiene que “pasar” bien, para que la ofrenda sea considerada eficaz.

La mesa “pasa” cuando se quema exitosamente; se dice que está “pasando” bien y que es bien recibida por los comensales sagrados a los que va destinada. Es preciso dejar, por cortesía, que la mesa se consuma sola, sin miradas indiscretas que puedan importunar a quien está “comiendo”. La comitiva vuelve junto al paciente, por otro camino distinto al empleado en la ida, ya que la enfermedad, puede seguir a los oferentes hasta la casa del enfermo y dañar a otra persona o agravar la situación del afectado. Mientras el enfermo reposa, el “maestro” consulta la hoja de coca para comprobar si la mesa está pasando bien. Si es así, la sesión termina de madrugada entre pijchu de coca, trago de alcohol y cigarrillo, renovando periódicamente las ch'allas en favor del paciente y su familia. El “maestro” acudirá, a la mañana siguiente, al lugar donde la mesa fue entregada para analizar los restos de ceniza y evaluar el éxito o fracaso del banquete. El “maestro” evalúa por el color de las cenizas sobrantes de la combustión, una vez que ésta ha finalizado, el resultado del proceso. Si los restos carbonizados de la ofrenda, en su centro y en las “esquinas”, presentan un tono grisáceo-blancuzco es considerado por el “maestro” como indicio favorable; la ofrenda, efectivamente, ha “pasado” bien y ha sido aceptada con agrado. Si el “plato” ha sido bien recibido cabe esperar, en buena lógica, que el enfermo se recupere. La cura puede efectuarse hasta tres veces consecutivas antes de considerar el caso cerrado. Si el paciente no sana se estima que puede haber existido alguna incorrección en el tratamiento y se buscará a otro “maestro” de mayor experiencia.

* * *

Las mesas consideradas pertinentes en el tratamiento de las enfermedades, cambian en relación con el carácter de los comensales y sus preferencias culinarias; es decir, son diferentes en razón de la etiología de la dolencia. Veamos de forma concisa y breve sus caracteres más relevantes.

Los “platos” de pachamama y los comensales “afines” a ella que comparten gustosamente su comida presentan una serie de ingredientes, recogidos en gran parte por los cronistas del siglo XVI y XVII, que forman parte de las especies ceremoniales más importantes del culto popular en los Andes.

El empleo de hojas de coca, untu o grasa de llama, (llamp'u), plantas aromáticas (wira q'uwa), pan de oro y plata (quri t'ant'a, qullqi t'ant'a), miniaturas de plomo y estaño (chiwchis),

49 El pijchu de coca y el trago de alcohol vigorizan, dan valor y protegen a los humanos frente a la enfermedad y sus causantes. Los tímidos y apocopados resultan especialmente vulnerables a las enfermedades del medio ecológico. Se necesita mucho coraje y valor para enfrentarse con los seres que ocasionan las enfermedades. Si no se adoptan las medidas pertinentes (pijchu y trago) pueden hacernos enfermar.

lanas de colores, feto de llama (qarwa sullu), pelos de felinos de monte (titi) y piedras de fácil talla (mullu), junto a la utilización de azúcar (muxsa misa) y el acompañamiento de alcohol o vino dulce coloreado con ayrampu, constituyen los ingredientes favoritos de los comensales vinculados por afinidad con la pachamama. Cuando la tierra "agarra", katjata, a las personas, es preciso entregar una mesa configurada con estos ingredientes para, una vez saciado el apetito, liberar el ajayu del enfermo, lo que constituye la base terapéutica de su recuperación completa (Frisancho 1988: 20; Llanque 1988: 21).

Las mesas de pachamama otorgan una consideración importante al color. Pachamama es "flor", según el "maestro" Gregorio Condori y el componente estético del conjunto de la ofrenda tiene que resultar atractivo ("lindo") como reconocimiento a un trabajo bien elaborado.

Esta pachamama "flor" en el dominio rural y antesala de la cosecha productiva de la que dependen los campesinos, presenta otro carácter diferente en los núcleos urbanos. La pachamama presente en la ciudad de La Paz y motivo de "pago" y consideración respetuosa cada primero de agosto, es "plata" y su consecución depende de la "suerte" que cada individuo posee.

En las inmediaciones del lago Titicaca, concretamente en el Cantón de Ajllata Grande, el "maestro" Carmelo Condori diseña con los ingredientes de la ofrenda de pachamama el motivo que supone su ofrecimiento. Cuando hay que curar, construye con los ingredientes del plato un "cuerpo perfecto"⁵⁰. El cuerpo humano debe responder como una "piedra", herméticamente cerrado ante las amenazas externas de las enfermedades que pretenden penetrarlo y desordenarlo: "Como una petra (piedra) grande siempre. No plano, sobresalida tiene que estar siempre porque nos defiende, ¡de ese lado, de este lado! tiene que atajar siempre". "Como nuestro cuerpo, todo el cuerpo tiene que está así ya es eso. Nuestro cuerpo está junto pues. Todas las cositas. Nuestro cuerpo, todo tiene que sacar, ¡jalonear pues!. Como cuerpo nuestro es pues eso (la mesa). A nuestros cuerpos nos ataca cualquier enfermedad, entonces esa enfermedad tiene que salir; a la mesa tiene que salir. Así esa mesa, tiene que ir a... partes, el cerro, los ríos ¿a dónde será? para desampararlo (liberar al enfermo). Como un cambio es pues ya para los enfermos. Así se prepara".

El cuerpo cerrado, hermético y protegido que Carmelo Condori elabora con los ingredientes de la mesa, como si de una "piedra" se tratara, supone la selección de un modelo iconográfico que atribuye al cuerpo las mejores propiedades de "clausura", dureza y resistencia⁵¹. Estos aspectos, particularmente los que se refieren a la resistencia y dureza del cuerpo, participan de las especulaciones de los campesinos aymaras respecto a la

50 La etiología del mal y su tratamiento terapéutico precisan de la utilización de modelos reducidos, "a escala", del cuerpo humano. Si el layqa (brujo) realiza muñecos de llamp'u, grasa de llama, o utiliza "dobles" del afectado como batracios y reptiles traspasados con espinas y amarrados en rocas para acceder y dañar el cuerpo del infortunado (informaciones aportadas por Severino Vila, Modesto Capcha, Carmelo Condori, Gregorio Mamani), el "maestro" accede igualmente al cuerpo del doliente para sanarlo sin necesidad de "abrirlo", utilizando otro modelo a escala bien sea configurado con llamp'u o, en el caso de Carmelo Condori, con el conjunto de ingredientes contenidos en la mesa.

51 Los andinos y los espíritus de los cerros (apus, wamanis o achachilas) comparten una naturaleza corpórea semejante. La grasa de llama y la harina de maíz no sólo es susceptible de representar imágenes de personas como atestigua la indicada referencia de Arriaga en la época colonial, sino, como recoge Ossio (1988: 102) es la misma "materia" que sirve para representar simbólicamente a los wamanis. Los jaqi aymaras conciben un cuerpo perfecto como "piedra", máximo exponente de permanencia y resistencia, materia de la que están hechos los cerros y montañas y por tanto sus moradores (apus, achachilas, wamanis). Los kallawayas, al Norte del Departamento de La Paz, reflejan la pertinencia de la metáfora del cuerpo-montaña según los estudios de Bastien (1978; 1986: 9-11). Cuerpos humanos pensados como piedras y montañas, compartiendo una naturaleza próxima a la de los achachilas a quien pertenecen los aymaras al nacer, antes de ser bautizados (Albó 1992: 89).

incidencia de la alimentación en su salud. El éxito en la conservación de productos alimenticios del altiplano mediante las técnicas de desecación de tubérculos, cereales y carnes⁵² para la elaboración de productos básicos indispensables como, ch' uñu, tunta, kaya, umakaya, aku, chaluna, charki, muti... etc, que conforman la dieta alimenticia cotidiana en el dominio rural, constituyen parte del bagaje cultural propio de los aymaras y la mejor explicación en la que basan su "natural" predisposición al trabajo duro y su resistencia ante la enfermedad: "no conocemos médico joven Gerardo; no sabemos enfermar", me indicaba Pascual Ticuna en una asamblea general a cuyo término aproveché para tratar de informar sobre las medidas profilácticas precisas para enfrentar el problema inminente del cólera que por aquel entonces (abril 1991) ya se había detectado en las inmediaciones de Puno, en la ribera peruana del lago Titicaca. Resultaba difícil plantear el problema del cólera en razón de un "bichito" microscópico. La respuesta comúnmente aceptada por la comunidad es que ellos "no sabían" enfermar, ni conocían doctor o médico, que ninguno de ellos estaba operado y que seguramente por lo que comen, alimentos desecados, duros y resistentes, que no se "pudren" con el paso del tiempo, es por lo que sus cuerpos son igualmente duros y resistentes a esas enfermedades "del doctor". En la ciudad la dieta alimenticia a base de alimentos "ricos", pero endebles, abundantes en grasas y poco duraderos, justificaba las alarmas de la población; "por lo que comen será que enferman tanto", me confirma Pedro Chura respecto a las gentes de la ciudad.

Alimentación, cuerpo y enfermedad constituyen por tanto tres de las incógnitas que la concepción aymara relativa a la salud definen culturalmente, constituyendo rasgos apreciables de identidad, entendida como forma de reflexión y diferenciación entre lo propio y lo "ajeno" que las personas construyen, negocian y resuelven según sus intereses. La comida, el cuerpo y la enfermedad aparecieron como factores integrados de reivindicación étnica andina en la rebelión del Taqi Onqoy a mediados del S. XVI en la región de Huancavélica, Huamanga y Ayacucho, cuando los fieles consideraban el más que probable retorno de las huacas, una vez vencido el Dios cristiano (Millones {comp.} 1990). Las referencias metafóricas del cuerpo material "hecho" de lo que se come es bastante frecuente en las sociedades indígenas; recordemos el caso de los mayas quichés, hechos del maíz blanco y amarillo que constituyen los alimentos empleados en su dieta alimenticia habitual como refleja Rigoberta Menchú en sus memorias biográficas (Burgos 1992). En la parte de la Chiapas mexicana, entre los grupos tzotziles y tzetzales sucede otro tanto, según comunicación personal de Pedro Pitarch Ramón.

Los campesinos aymaras son tratados, en razón de su comida, con gran menosprecio en la ciudad, incluso por parte de sus "paisanos" residentes. Se les dice "comedores de ch' uñu"; se considera "corcho" al ch' uñu negándosele cualquier atributo alimenticio y se vincula la apariencia anatómica de los "comedores de ch' uñu" con el propio producto: "pellejo no más" en clara referencia a la "sequedad" del cuerpo campesino. La ingestión de alimentos secos, produce cuerpos igualmente "secos". Este desprecio hacia alimento y alimentado produce una aparente confusión en la que ch' uñu y campesino parecen términos mutuamente intercambiables⁵³.

"Gloria" prefiere platos un tanto más refinados que los de pachamama. Renuncia a las "especies" fuertes como la wira q' uwa y prefiere las fragancias perfumadas del incienso.

52 Sobre las técnicas de elaboración de los diferentes productos Hatch 1985: 200-212; Mamani 1988: 124.

53 Este menosprecio por los campesinos del altiplano y su comida habitual aparece reflejado en la crónica de Guamán Poma (1987: 340) que Ossio (1988: 89-110) relaciona con el prestigio superior del consumo de maíz frente a la papa entre los incas y los campesinos de las cabeceras de valle poseedores de una agricultura más completa que la de los altiplánicos. Murra (1975: 56-57), por su parte, considera que el valor atribuido a la papa y al maíz en la época incaica depende de los sistemas agrícolas diferenciados característicos de ambos nichos ecológicos.

No gusta de la hoja de coca ni del alcohol. Prefiere el azúcar de los ingredientes de la tulsí misa, todos ellos blancos y con los "misterios" alusivos a su campo (los "misterios" que representan misas, calvarios, santos ecuestres, cálices y cruces, así como lunas, soles, estrellas, ángeles y santiagos⁵⁴, así como vino dulce, lana blanca y flores diversas. Los platos de gloria reciben también la denominación de mesa de salud o janq'u mesa, "mesa blanca", por la presencia mayoritaria de ingredientes de este color. Sabemos que la "mesa de salud", resulta especialmente recomendable para tratar a los que enferman por los "calvarios", los lugares que tienen rayo, o los que se asustan de las tormentas.

Carmelo emplea la "mesa de salud" como elemento protector de la familia. El entorno familiar precisa de un tratamiento semejante al efectuado con el cuerpo humano en relación con la enfermedad o el que corresponde a la comunidad ante las amenazas del granizo⁵⁵. En definitiva el granizo golpea, hiere el "cuerpo comunitario" provocando su congoja y aflicción al derramar las mieses y esquilmar los yapus, (tierra de labor). Dicho entorno familiar se protege con la mesa de salud para que nada ajeno perturbe su tranquilidad habitual. Este preparado es considerado por Carmelo pertinente en el caso de las parturientas ante la inminencia del alumbramiento.

Por una parte la mesa protege el ámbito familiar lo "cierra" a cualquier tipo de injerencia externa, por otro prepara el parto para que la disposición interna del feto sea la conveniente, así como para el posterior reacomodo de los órganos maternos una vez producido el alumbramiento. De esta forma, el modelo iconográfico de la mesa como conjunto diferenciado y ordenado es el empleado por Carmelo Condori en la configuración de espacios cerrados, donde el orden es privilegiado, ya se trate del cuerpo humano, el hogar campesino o bien, el entorno comunitario. En definitiva, los espacios "cerrados", cuerpo, familia y comunidad favorecen la vida y garantizan la salud. Las "aperturas" son fundamentalmente dañinas y consideradas buenas oportunidades para que los enemigos se introduzcan y causen problemas. El cuerpo es susceptible de estar "pirqiyaditu", tabicado, como los muros del hogar, "parte por parte"⁵⁶. Así configura Carmelo el cuerpo de referencia de la mesa con los diferentes ingredientes que la integran.

La responsabilidad última de la curación del paciente, una vez que ha sido atendido por el "maestro", depende de los cuidados y atenciones familiares que reciba. Así lo refleja el jugoso comentario de Carmelo Condori una vez culminado su trabajo junto a las recomendaciones que todo "maestro" debe tener en cuenta al regresar a su hogar, una vez atendido el paciente.

"Ahora totalmente no va a atacar nadie. Nadie tiene que atacar esta noche. Desde mañana en adelante va a estar mejorando día por día. Ustedes (la familia) tienen que cuidar. Depende de ustedes, tienen que cuidar este personal. Como un curandero he curado, he defendido⁵⁷. Depende de ustedes cuidar nomás a este señor ¿van a cuidar

54 Dentro de la pintura cusqueña colonial del S. XVIII, Teresa Gisbert (1993) ha señalado la sustitución de motivos iconográficos relacionados con astros y fenómenos celestes por ángeles.

55 Carmelo Condori conserva la costumbre de pagar a todos los achachilas que rodean el espacio comunitario para evitar que la nube del granizo penetre. De esta forma "teje" una red ceremonial que envuelve y "cierra" la comunidad a las pretensiones del granizo. El "maestro" lo compara con una valla bien "perqueadita" (tabicada) para que nadie pase; si se deja un agujero cualquiera puede penetrar al interior comunitario. La comunidad de Toque Ajllata Alta ha perdido esta costumbre del pago al granizo, aunque Carmelo continúa efectuándola a principios de enero porque confía más en las mesas que en los cohetes intimidatorios empleados ahora por el sindicato agrario cuyo valor costean las bases y autoridades del propio sindicato.

56 Los campesinos manifiestan que el hogar, kunturmamani, es el rostro y el cuerpo de su dueño. La apariencia externa de la casa refleja el carácter, personalidad y consistencia de su propietario.

57 La referencia a la enfermedad como "agresión", si bien se resuelve en las fórmulas recíprocas de las atenciones culinarias ceremoniales pertinentes entre los aymara, no está demasiado alejada de otras nociones de mesa, considerada como "altar" de poder, que reflejan las cualidades de la terapia en términos de un verdadero combate entre las fuerzas del bien y del mal (Sharon 1980: 176-178).

siempre? Entonces puro (alcohol) te vas a pedir siempre y tienes que caminar nomás con mano izquierda ch'allando pa' que no te exija a usted. Hablando hay que ir siempre⁵⁸. Cuando llegues a casa, descansas, te ch'allas bien, ¡nadies tiene que atacarme a mi, nadies, ni a mis hijas ni a mis hijos, ni a mi esposa! ¡nadies Señor! Porque a vos te puede atacar; persigue pues eso (la enfermedad) ¡carajo!

Los "malignos", ñanqhas, saxras, anchachus y sirinus⁵⁹ comen "otras cosas". No comen "rico". Desprecian el azúcar y su comida adopta la apariencia de "basura". Se trata de especies "secas" y duras ("sin vida"); semillas y frutos procedentes de diferentes nichos ecológicos, espinos del altiplano, púas de puero espín (ch'api qamaqi), plumas de ñandú, (suri). Sus preferencias cromáticas se decantan por el color negro que se presenta en el papel que sirve de base a la ofrenda⁶⁰, incienso negro, "mirra" (Kessel (1992: 33) y velas (ispirma) del mismo color, cuando el "maestro" lo estime conveniente⁶¹. Copal y grasa de oveja junto al uso exclusivo de alcohol e incluso gasolina (querosene) en las ch'allas avalan el gusto extremadamente picante, "macho" y bravío de las comidas de los saxras.

Carmelo "engaña" la custodia a que los saxras someten al ajayu del doliente⁶² aprovechando el desaforado apetito de los malignos. Cuando los saxras comen, descuidan la atención del ajayu que escapa reclamado por el "maestro". De esta forma, combinando el ofrecimiento de la ch'i yara misa con la llamada del ajayu se completa el tratamiento terapéutico de este tipo de dolencias. Resulta importantísimo que el "maestro" diagnostique con acierto y rapidez el causante del mal. El ajayu prisionero está siendo devorado, "desde pie a cabeza, desde cabeza a pies", según Carmelo y si llega al corazón, al pecho, al "centro" del ajayu, la persona "descansa nomás", es decir, muere. En los casos en los que la enfermedad ha sido provocada por el antawalla⁶³ es preciso combinar la quema de ch'i yara misa, como siempre, en el lugar más propicio establecido por la hoja de coca, con un baño efectuado con todo lo que pertenece al lago Titicaca. Agua, algas, caracoles, juncos, y alguna totera, se cuecen juntos y con el resultado dé la cocción el paciente se "limpia" el cuerpo. La higiene o limpia ceremonial, se realiza con un simple paño humedecido; el paciente debe ingerir algo de la poción resultante.

58 Quien camina de forma clandestina en las sombras de la madrugada sin resaltar su presencia, mediante ruidos, luces o cantos, levanta importantes recelos entre la población.

59 El Sirinu (sereno) es otro ser considerado maléfico cuyo poder se asocia con los manantiales y afloraciones de agua donde los jóvenes acuden con sus instrumentos para que sean "serenados", afinados y conjuntados por el sereno, y les introduzca todas las melodías que los instrumentos van a ser capaces de interpretar a lo largo de su existencia (Berg 1985: 176).

60 Se utiliza con frecuencia papel de periódico, es decir corriente, manchado, "sucio" y de baja calidad en comparación con el papel blanco reclamado por pachamama o la máxima pureza del papel blanco e incluso algodón, exigido por "gloria".

61 Las velas negras, colocadas de forma invertida, al deshacerse muestran el "llanto" del causante originario del mal a quien se está "devolviendo" el daño.

62 El concepto relativo a la captura del alma y su ingesta por parte del demonio presenta diversas referencias iconográficas propias de las artes del bien morir de importante reflejo en la Historia de las mentalidades de la Baja Edad Media (Martínez 1991, I: 197). Es probable que el papel de los sermonarios resultaran decisivos en la traslación de esta idea cristiana en la mentalidad de los pueblos andinos, máxime cuando los diablos representan, según algunos informes iconográficos modernos, a los propios difuntos (Harris 1983: 135-152; Taylor 1980). La lectura ayмара contemporánea considera que son los diablos los que agarran y retienen el alma de los vivos haciéndolos enfermar (Polia 1989: 198). El concepto de reciprocidad como vía de resolución del conflicto provocado por la dolencia sí parece aproximarse a las formas andinas de reconciliación más pertinentes.

63 Antawalla. Personaje nocturno que habita las proximidades de las fuentes y cursos de agua, viajando siempre con una fuente de luz en la mano (Berg 1985: 26). Se identifica con las estrellas fugaces y su aparición inesperada produce "susto" y otras complicaciones mayores por el "raspado" que ocasiona en la persona sorprendida.

Los chullpas aparecen donde menos se espera. Los niños que llevan los animales a pastar, juegan entre las ruinas y levantan objetos del suelo. Si el muchacho se asusta al ver los huesos de los chullpas, se enferma. Particularmente peligroso, como dijimos, resulta el molestar a los chullpas en busca de su "plata" y objetos de antaño. El chullpa usu se trata, pidiendo perdón a la chullpa con la mesa que mejor se adecuaba a sus predilecciones culinarias. La mesa de chullpa está constituida por especies herbáceas silvestres del altiplano, que el "maestro" recoge de los alrededores, grasas "crudas" (ch' uqi lik' is) de cinco variedades de especies animales domésticas: vaca, oveja, chanchito, gallina y conejo (mejor si se trata de "conejo de Castilla"), qañawa y khuchi sully principalmente⁶⁴. Chullpa quiere volver "delgado" al paciente, flaco. Añora su carne porque está "desnudo" (sólo se ven sus huesos) y tiene frío, según me indicó el "maestro" Modesto Capcha; pudre la carne del paciente y le provoca una importante desgana culinaria.

* * *

Las nociones relativas a la alimentación, como base de formación anatómica resistente a unos modelos patológicos que padecen las "gentes", de una forma diferenciada, frente a los otros cuerpos y enfermedades de los mestizos y blancos, conforman un conjunto de conceptos que aluden a la identidad social de los aymara. Alimentación, cuerpo y enfermedad constituyen eslabones propios utilizados por los aymara para referirse a sí mismos y a "los otros". Es respecto a esta separación de caracteres propios y ajenos que el médico occidental se encuentra con innumerables trabas de carácter cultural para cumplir con su misión. Las denuncias sobre su permanente "curiosidad" por abrir el cuerpo y "mirar adentro"; la sospecha de su interés por manipular los fluidos humanos (grasa y sangre) para preparar medicinas, como hace el innombrable "operador"⁶⁵, y el convencimiento de la incorrección de sus métodos curativos, "no sabe", (junto a los problemas económicos que su atención supone), constituyen serios problemas en la implantación eficaz de postas sanitarias en el altiplano. Por otra parte, el acceso a las

64 Existe una relación simbólica entre lo "teñido" y lo cocido que refleja el significado del término qhatita, según De Lucca (1987: 138): "Cocido, algo sometido a la acción del fuego. Dícese de la lana o estambre teñido". No resulta extraño pues que los colores naturales resulten ch' uqi, crudos, y que por tanto, las chullpas prefieran alimentos simbólicamente "crudos" en lo que respecta a sus caracteres cromáticos y a su naturaleza "silvestre", frente a los bien aliñados sabrosos y coloridos de pachamama. Los chullpas enfrentan las grasas de animales domésticos, pero de origen "foráneo" (vaca, chanchito, oveja, gallo y conejo de "Castilla") con las especies vegetales silvestres del altiplano.

65 El "operador" o kharisirí es un personaje que deambula por los lugares solitarios en busca de sebo y sangre humana con los que elabora medicinas. El temor de los indios por el interés supuesto de los españoles en su sebo, para elaborar medicinas, como justificante preciso de la conquista, lo encontramos en los testimonios coloniales recogidos por Molina (1989: 129). La grasa recogida por estos personajes que deambulan por el altiplano, antaño luciendo hábito de franciscano, que hacen dormir a sus víctimas con ensalmos para extraerles el sebo, con la intención de elaborar medicinas o para fabricar campanas y velas, es decir para "dar de comer" al dios cristiano, acostumbran intensificar su presencia en el altiplano en agosto, mes ceremonial por excelencia (Kato 1989: 106). Pedro Chura atribuye la presencia mayoritaria de kharisirís en agosto por la "calidad" de la sangre de los campesinos cuya dieta mejora una vez efectuada la cosecha. La grasa posee un valor prioritario como fluido vital entre los andinos. Es la energía, la fuerza... la vida campesina (Szeminski 1987: 13; Bastien 1886: 12). El afán de los kharisirís (también kharikhari, lik' ichiri y ñaqaq o phistaco entre los quechuas serranos) por el sebo humano parece decantarse en la actualidad por la sangre, con la intención precisa de enriquecerse elaborando medicinas. Recibe la denominación explícita de "operador" (cirujano) lo cual muestra la dificultad de aceptación de una medicina (la occidental) que amenaza con abrir los cuerpos a las primeras de cambio. La aparición de ñaqaq y phistacos está reseñada especialmente cuando la violencia y las crisis amenazan a los grupos campesinos (Ansión [Edit] 1989). El rumor es una de las claves a tener en cuenta respecto a la actuación y presencia social de los phistacos (comentario personal de Sergio Huarisco). Para protegerse de ellos es fundamental dudar de la presencia de una persona extraña en los parejas solitarios "no será kharisirí" es preciso pensar interiormente; hay quien porta ajos en los bolsillos o fragmentos de placenta (comentario de Daniel Caillanti). Morote (1988: 157) identifica a los kharisirís como "monjes" dado el perfil iconográfico característico que se les atribuye según las tradiciones populares de Huamanga y Ayacucho.

enfermedades "del alma", tal y como son conceptualizadas por los aymara, que son las que habitualmente causan la aflicción de los dolientes frente a una terapia, la occidental, fundamentalmente orgánica, "obsesionada" por el cuerpo físico e incapaz de entender y atender sobre "ajayus", incrementa la separación cultural de ambos modelos sanitarios. Existen algunas propuestas de "colaboración" entre los dos sistemas terapéuticos que están aportando interesantes resultados (Bastien 1988: 163-197; Alba 1989: 1-36).

En parte, las actitudes y modelos estereotipados sobre el quehacer de los médicos, definidos culturalmente por los aymara, se enfrentan igualmente a los conceptos propios que hemos analizado referentes a la alimentación, la construcción de cuerpos firmes y resistentes que "no conocen doctor" y una terapia que interviene alterando el cuerpo a través de la metáfora de la mesa, pero sin "abrirlo", sin examinar sus vísceras ni derramar su sangre, aspectos que competen a los terribles "operadores" y a los voraces personajes malignos que pueblan el altiplano. Los cuerpos "cerrados" por los "maestros" aymaras de acuerdo a sus concepciones relativas a la defensa eficaz frente a la enfermedad, no pueden someterse sin desasosiego a las "aperturas" recomendadas por parte de médicos y sanitarios "occidentales", que mediante sus procedimientos terapéuticos propios (inyecciones, transfusiones y vacunas) fundamentan el recelo y el temor de la gente a sentirse especialmente "abiertos" y por tanto vulnerables.

Si fuéramos capaces de explicar el por qué de los procedimientos terapéuticos occidentales en términos culturalmente comprensibles, estaríamos contribuyendo, en parte, a mitigar los celos que produce la actuación del médico. Es probable que el temor manifiesto a todo tipo de manipulación sanguínea, que se ha institucionalizado como "transfusión" o "inyección", en ciertos lugares del dominio rural, pudiera ser mejor comprendido si se explicasen los motivos por los cuales el médico precisa la sangre del paciente para "ver", como hace el yatiri con la coca, evitando toda comparación con el kharisirí y su pernicioso proceder lucrativo⁶⁶. Por otra parte, la introducción de líquidos (inyección) en cuerpos que han de permanecer herméticamente "cerrados", como garantía de defensa y salud ante los "ataques" del exterior, consolidan esa desconfianza latente que las "herramientas" del médico producen⁶⁷. En cualquier caso, son los propios afectados los que deben decidir los términos de esta aproximación entre ambos procedimientos terapéuticos. La designación, por parte de la hoja de coca de las enfermedades "para el médico" y las que son "de la gente", muestra los dos caminos existentes que el paciente puede tomar en consideración para su completa satisfacción terapéutica. En la ciudad de La Paz y otros núcleos urbanos de Bolivia, donde coexisten las dos fórmulas de terapia, médicos y "maestros" disponen de áreas y competencias igualmente definidas, de tal forma que no puede hablarse, propiamente, de una "tensión de mercado" entre ambos sistemas. De hecho el paciente, a pesar de su propia extracción social acude al médico, al yatiri o al kallawayá indistintamente, en la medida que lo permitan sus posibilidades económicas, para la completa satisfacción de su problema⁶⁸. En el dominio rural, sin embargo, el peso de las formas culturales son más persistentes. La tendencia a la diferenciación frente a la confusión o "mezcla" de conceptos resulta patente. El padre Mc Goum (1977: 1-21) trató de sugerir la aplicación de un formato de "misa" aproximado a la parafarmacia ritual empleada por el yatiri en la elaboración de sus mesas; la esperada aceptación parece que no fue completa

66 El kharisirí saca, roba por su propio interés sin conceder ningún tipo de beneficio al campesino. Trafica con la sangre y la grasa de sus víctimas por lo que siempre tiene plata. En este sentido los que alardean de hacer gastos sin que se les conozca labor productiva alguna resultan sospechosos de ser kharisirís.

67 La jeringa es uno de los objetos relacionados con los útiles y técnicas empleadas por el kharisirí para "extraer" la grasa o la sangre, sustancias "vitales", de sus víctimas.

68 Algunos kallawayás han montado consultas particulares en la ciudad de La Paz cobrando sus atenciones en dólares (Pietro Vulpiani; comunicación personal).

y que los campesinos comentaban, con cierta sorna, la inconveniencia de que un "padresito" actuase como le corresponde hacer a un "maestro". Una cosa es una mesa y otra distinta una "misa"⁶⁹.

De forma paralela, la enfermedad "de la gente" coexiste junto a la enfermedad "del médico", con sus respectivas explicaciones etiológicas y sus propuestas terapéuticas, que ofrecen distintos planteamientos en la resolución de la enfermedad. Así pues, no es aconsejable que un "maestro" actúe como el médico ni conveniente que un médico lo haga como el yatiri. Cada cual posee sus propios conocimientos y fuentes de saber, utilizando las "herramientas" adecuadas y el "poder" que les diferencia en el tratamiento de las enfermedades. Sin embargo, sí parece recomendable, para el eficaz desempeño del médico rural, conocer las nociones culturales que entran en juego en la definición de las diversas patologías, su respeto manifiesto a este tipo de consideraciones, generalmente despreciadas por la medicina "académica", así como potenciar un entente cordial apreciable, con los "maestros" prestigiosos de la zona. Si además "cura", dedicando tiempo y atención a cada caso, con nociones básicas de la lengua vernácula, su prestigio creciente constituirá la mejor carta de presentación posible. Parece, por tanto, pertinente intensificar los esfuerzos necesarios para aproximar los conocimientos y fórmulas terapéuticas existentes en ambos modelos, adaptándolos a términos que no resulten excluyentes y en los que la "traducción" terapéutica sea posible entre los dos sistemas curativos. Tal vez sea este uno de los caminos por recorrer, conjuntamente, entre médicos, "maestros", pacientes y antropólogos para ganar decididamente el terreno al dolor y a la desesperanza.

69 Los términos mesa y "misa" se encuentran confundidos en la propia terminología de las ofrendas. La mesa, más que tratarse de la versión "andina" de la misa católica, estimo que responde a un concepto inverso sobre el sacrificio sustentador de la vida que supone la eucaristía. En la misa católica es Cristo, bajo las formas sagradas del pan y del vino quien se hace alimento de los creyentes; en la mesa aymara es el propio jaqi, representado a través de los ingredientes y normas culinarias de articulación de la ofrenda, el que resulta comido por sus seres tutelares.

Bibliografía

- ABERCROMBIE, Thomas A.
1986 **The politics of sacrifice: An aymara cosmology in action.** The University of Chicago. Chicago. Illinois.
- AGUILO, Federico
1985 **Enfermedad y salud según la concepción aymara quechua.** Edit. Qorí Llama. Sucre. Bolivia
- ALBA, Juan José
1989 **"Jampiris y médicos en Rakaypampa. La reestructuración de sus prácticas curativas: Una experiencia con el Centro de Comunicación y Desarrollo Andino CENDA".** Ponencia presentada en el Congreso de Medicina Tradicional. Cochabamba
- ALBO, Xavier
1971-4 **"Fichero inédito sobre el ciclo vital, el ciclo agrícola, enfermedades y medicina popular, ritos y creencias de los aymaras".** La Paz.
- 1989 **"Introducción"** en Louis GIRAULT, Kallaway. El idioma secreto de los incas. OPS/OMS; UNICEF. La Paz.
- 1992 **"La experiencia religiosa aymara".** En, MARZAL, Manuel (Coord.) Rostros indios de Dios. CIPCA/HISBOL/UCB. La Paz.
- ALBO, Xavier (Comp.)
1988 **Raíces de América: El mundo aymara.** Alianza América/UNESCO, 13. Madrid
- ALBO, Xavier; GREAVES, Thomas; SANDOVAL, Godofredo
1981 **"CHUKIYAWU. La cara aymara de La Paz. I-El paso a la ciudad".** Cuadernos de Investigación CIPCA, 20. La Paz.
- 1982 **"CHUKIYAWU. La cara aymara de La Paz. II-Una odisea: Buscar "pega".** Cuadernos de Investigación CIPCA, 22
- 1983 **"CHUKIYAWU. La cara aymara de La Paz. III-Cabalgando entre dos mundos".** Cuadernos de Investigación CIPCA, 24. La Paz.

- 1987 "CHIKIYAWU. La cara aymara de La Paz. IV-Nuevos lazos con el campo". Cuadernos de Investigación CIPCA, 29. La Paz.
- ALBO, Xavier; PREISWERK, Matías
1986 **Los señores del Gran Poder.** Centro de Teología Popular. La Paz.
- ALBORNOZ, Cristóbal de
1990 "Información de servicios. Huamanga(1570)". En MILLONES, Luis (comp.) El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI. Instituto de Estudios Peruanos Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Lima.
- ANSION, Juan (Edit.)
1989 **Phistacos, de verdugos a sacaojos.** Tarea. Lima.
- ARACENA, Teodoro
1987 **Patología geográfica y Antropología médica en Bolivia.** Cochabamba.
- ARRIAGA, Pablo José de
1968 "La extirpación de la idolatría en el Perú" (1621). En, Crónicas Peruanas de interés indígena. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
- BASTIEN, Joseph
1978 **Mountain of the cóndor.** Metaphor and ritual in an Adean Ayllu. St.Paul: West Publishing.
- 1986 "Etnofisiología andina. Evidencia lingüística, metafórica, etiológica y etnofarmacológica para conceptos Andinos sobre el cuerpo". Arinsana, 1 pp 5-24. Cusco.
- 1988 "Shamán contra enfermero en los Andes bolivianos". pp 163-197. Allpanchis Phuturinga, 31 Instituto de Pastoral Andina. Sicuani-Cusco.
- BERG, Hans van den
1985 **Diccionario religioso aymara.** Semillas II.CETA-IDEA.Iquitos.
- 1989 **La tierra no da así no más.** Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos. CEDLA, 51 Amsterdam.
- 1993 "Religión aymara". En BERG, H.V.D. & SCHIFFERS, N. (Comp.) La cosmovisión aymara. pp 291-308.HISBOL-UCB. La Paz.
- BERNARD Carmen-Muñoz
1986 **Enfermedad, daño e ideología.** Ediciones Abya Yala.
- BERTONIO, Ludovico
1984 **Vocabulario de la lengua aymara (1622).** CERES-IFEAF-MUSEF. Cochabamba
- BURGOS, Elizabeth
1992 **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.** Edit. Seix Barral. Barcelona
- CARTER, William & MAMANI, Mauricio
1982 **Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara.** Librería editorial Juventud. La Paz
- 1986 **Coca en Bolivia.** Librería Editorial Juventud. La Paz
- CERECEDA, Verónica
1987 "Aproximaciones a una estética andina. De la belleza al tinku". En, Tres reflexiones sobre el pensamiento andino. pp133-231. HISBOL. Biblioteca Andina, 1. La Paz
- COBO, Bernabé
1964 "Historia del Nuevo Mundo" (1653). En, Obras del padre Bernabé Cobo, de la Compañía de Jesús. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.
- COTARI, Daniel; MEJIA, Jaime; CARRASCO, Víctor
1978 **Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara.** Instituto de idiomas, Padres de Maryknoll. Cochabamba.
- CRESPO, Mónica
1986 "Ocupación de la fuerza de trabajo infantil y juvenil en la ciudad de La Paz". En, Grupos postergados de Bolivia. pp. 15-109. UNICEF. La Paz
- CHOQUE, Roberto
1993 "Educación". En, BERG, H.V.D & SCHIFFERS, N. La cosmovisión aymara pp.265-288. HISBOL-UCB.
- DE LUCCA, Manuel
1987 **Diccionario práctico aymara-castellano, castellano-aymara.** Edit. Los amigos del libro. La Paz/ Cochabamba
- DIAZ MADERUELO, Rafael
1983 "Sobre el valor simbólico de la enfermedad en el Nordeste brasileño". Revista Española de Antropología Americana pp.197-206., vol XIII. Madrid
- FERNANDEZ, Gerardo
1992 **Simbolismo ritual entre los aymaras: Mesas y yatiris.** Tesis Doctoral. Editorial de la Universidad Complutense. Madrid (En prensa).
- 1994a "Las illas de San Juan: Fuego, agua, ch'amaka y mesa en una comunidad aymara". Cuadernos Prehispánicos, 15 pp.85-106. Seminario de Historia de América. Universidad de Valladolid.

- 1994b "El banquete aymara: Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras". Revista Andina, 23. Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolome de Las Casas, Cusco
- FRISANCHO, David
1988 **Medicina indígena y popular** (1971) Edit. Los Andes Lima
- GIRAULT, Louis
1987 **Kallawayá. Curanderos itinerantes de los Andes.** Investigación sobre prácticas medicinales y mágicas. UNICEF-OPS-OMS La Paz
- 1988 **Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú.** CERES-MUSEF-QUIPUS. La Paz
- GISBERT, Teresa
1993 "La pintura andina en el Siglo XVIII". Vº Coloquio Internacional, El Siglo XVIII en los Andes, Chantilly (Paris). Association Bartolomé de las Casas.
- GISBERT, Teresa; ARZE, Silvia; CAJIAS, Martha
1987 **Arte textil y mundo andino.** Edit. Gisbert & Cia. La Paz
- GREBE, Mª Ester
1986 "Migración, identidad y cultura aymará: Puntos de vista del actor". Revista Chungará, N°16-17 pp. 205-223. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.
- GUAMAN POMA, Felipe
1987 **Nueva crónica y buen gobierno.** (1615). Crónicas de América 29a, 29b, 29c. Historia 16. Madrid.
- GUTIERREZ, Manuel
1988 "Hipótesis sobre la significación de la mama-huaca". En: GUTIERREZ, Manuel (Comp.) Mito y ritual en América, pp 286-323. Edit. Alhambra. Madrid
- HATCH, John K.
1983 **Nuestros conocimientos.** Prácticas agropecuarias tradicionales en Bolivia. Vol. I: Región Altiplano. MACA-AID-RDS. La Paz
- HUANCA, Tomás
1990 **El yatiri en la comunidad aymara.** CADA-HISBOL. La Paz
- JORDA, Enrique
1981 **La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe.** Teología desde el Titicaca. Tesis Doctoral. Facultad de Teología Pontificia y Civil. Lima
- KATO, Takahiro
1989 "Agosto, el mes mágico en el distrito de Aco", En Anthropologica del departamento de Ciencias Sociales, 7 pp.87-118. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- KESSEL, Juan van
1992 **Cuando arde el tiempo sagrado.** HISBOL. La Paz.
- 1993 "Tecnología aymara: Un enfoque cultural". En BERG, H.V.D. & SCHIFFERS, N. (Comp.) La cosmovisión aymara. pp.187-219 HISBOL-UCB. La Paz
- KESSEL, Juan van & CONDORI, Dionisio
1992 **Criar la vida: Trabajo y tecnología en el mundo andino.** VIVARIUM. Santiago de Chile.
- KUSCH, Rodolfo
1977 **El pensamiento indígena y popular en América.** HACHETE. Buenos Aires.
- LIRA, Jorge A.
1985 **Medicina Andina. Farmacopea y Ritual.** Biblioteca de la tradición oral andina, 6. Centro de Estudios Rurales Andinos, Bartolomé de las Casas. Cusco.
- LLANQUE, Domingo
1988 "Sacerdotes y médicos aymaras". Fe y pueblo, 13 pp 19-22. Centro de Teología Popular. La Paz.
- 1990 **La cultura aymara. Desestructuración o afirmación de identidad.** IDEA/Tarea. Lima
- MAMANI, Mauricio
1988 "Agricultura a los 4.000 metros". En ALBO, Xavier (Comp.) Raíces de América: El mundo aymara. pp. 75-128. Alianza América/UNESCO, 13. Madrid.
- MARISCOTTI, A.M.
1978 "Los curi y el rayo". Actes du XLII. Congrès International des Américanistes, 4; pp. 365-375. París.
- MARTINEZ, Fernando
1991 **Muerte y sociedad en la España de los Austrias.** Tesis Doctoral. 2 vol. Editorial de la Universidad Complutense (Madrid).
- MARTINEZ, Gabriel
1983 "Los dioses de los cerros en los Andes". Journal de la Société des Américanistes, 69 pp.85-115. París.
- 1987 **Una mesa ritual en Sucre.** Aproximaciones semióticas al ritual andino. Biblioteca Andina, 3. HISBOL/ASUR. La Paz.
- MC GOURN, Francis
1977 "Liturgia aymara (un modelo para cultos y misas para comunidades aymaras)". Boletín Ocasional, 45; pp.1-21. Instituto de Estudios Aymaras Chucuito.
- MILLONES, Luis (Comp.)
1990 **El retorno de las huacas.** Estudios y documentos del siglo XVI. Instituto de Estudios Peruanos/ Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Lima.
- MOLINA, Cristóbal de
1989 **Fábulas y mitos de los Incas (1575).** URBANO, H. & DUVIOLS, P. (Edit.) Historia 16. Madrid.
- MONAST, J.E.
1972 **Los indios Aymaraes: ¿Evangelizados o solamente bautizados?** LOHLE. Buenos Aires.
- MOROTE, Efraín
1988 **Aideas sumergidas.** Cultura popular y sociedad en los Andes. Biblioteca de la tradición oral andina, 9. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco.

- MURRA, John
1978 **"Maíz, tubérculos y ritos agrícolas"**. Formaciones económicas y políticas del mundo andino. pp. 45-57. Instituto de Estudios Peruanos. Lima
- OBLITAS, Enrique
1978 **Cultura callawayá**. Talleres Gráficos Bolivianos. La Paz.
- OCHOA, Víctor
1974 **"Formación de la jerarquía de los yatiris"**. Boletín Ocasional, 14; pp.1-6. Instituto de Estudios Aymaras. Chucuito.
- 1975a **"Ceremonia a los granizos (Chhijichhi)"**. Boletín Ocasional, 17; pp.1-9. Instituto de Estudios Aymaras. Chucuito.
- 1975b **"Ritos y Ceremonias de Perdón y Reconciliación en la Cultura Aymara"**. Boletín Ocasional, 21; pp.1-24. Chucuito.
- ORTEGA, Fernando
1980 **"La dicotomía caliente/frío en la medicina andina. (El caso de San Pedro de Casta)"**. Debates en Antropología, N°5; pp.115-139. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- OSSIO, Juan M.
1988 **"Aspectos simbólicos de las comidas andinas"**. En GUTIERREZ, Manuel (Comp.). Alimentación Iberoamericana. Símbolos y significados. Fundación Xavier de Salas. Instituto Indigenista Interamericano. Trujillo/México DF.
- OSSIO, Juan M. (Coord.)
1989 **"Cosmovisión andina y uso de la coca"**. En, La coca... tradición, rito, identidad. pp. 231-381. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- OTERO, Gustavo A.
1951 **La Piedra Mágica. Vida y Costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia**. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- OVERGAARD, Lisbeth
1976 **"Reconciliación entre los aymaras bolivianos"**. Allpanchis Phuturinqa, Vol. IX; pp. 243-350. Instituto de Pastoral Andina. Cusco.
- PALACIOS, Félix
1982 **"El simbolismo aymara de la casa"**. Boletín del Instituto de Estudios Aymaras 2(12); pp. 37-57. Chucuito.
- PAXI, Rufino et al
1988 **"Religión aymara y cristianismo"**. Fe y Pueblo, 13; pp. 6-13. Centro de Teología Popular. La Paz
- POLIA, Mario
1989 **"Contagio" y "pérdida de la sombra"** en la teoría y práctica del curanderismo andino del Perú. Septentrional: Provincias de Ayabaca y Huancabamba". Revista Antropológica del Departamento de Ciencias Sociales; pp. 195-231. Lima.
- RANABOLDO, Claudia
1988 **El camino perdido**. Chinkasqa ñam armat thaki. Biografía del líder campesino kallawayá Antonio Álvarez Mamani. SEMPTA. La Paz.
- RÖSING, Ina
1990 **Introducción al Mundo Callawayá**. Curación ritual para vencer penas y tristezas. Vol. I. Estudios Callawayas I. Cochabamba/La Paz.
- 1991 **Las almas nuevas del Mundo Callawayá**. Análisis de la curación ritual callawayá para vencer penas y tristezas. Vol. II. Estudios Callawayas I. Cochabamba/La Paz
- RUBEL, Arthur J.
1986 **"El susto en Hispanoamérica"**. Arinsana, 1; pp. 29-42. Cusco
- SAIGNES, Thierry
1983 **"¿Quiénes son los kallawayas? Nota sobre un enigma etnohistórico"**. Revista Andina, 2. pp.3 57-377. Centro de Estudios Rurales Andinos, Bartolomé de las Casas. Cusco.
- SANDOVAL, Godofredo & SOSTRES, M^a Fernanda
1989 **La ciudad prometida**. Pobladores y Organizaciones Sociales en El Alto. ILDIS/SYSTEMA. La Paz
- SHARON, Douglas
1980 **El Chamán de los Cuatro Vientos**. Siglo XXI. Madrid.
- SZEMINSKI, Jan
1987 **Un curaca, un dios y una historia**. Antropología Social e Historia, 2 Instituto de Ciencias Antropológicas; Facultad de Filosofía y Letras. UBA/MLAL. San Salvador de Jujuy.
- TSCHOPIK, Harry
1968 **Magia en Chucuito. Los aymaras del Perú**. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- UNITAS
1988 **El Alto desde el Alto**. Unión Nacional de Instituciones para el Trabajo de Acción Social. Ediciones UNITAS. La Paz.
- VENTIADES, Nancy et al
s/f **60 años... ¿Para qué?** Situación de las Mujeres Pobladoras de El Alto de La Paz. Bolivia. CEBIAE. La Paz.
- WAGNER, Catherine A.
1976 **"Coca y estructura cultural en los Andes peruanos"**. Allpanchis Phuturinqa. Vol IX. Instituto de Pastoral Andina. Cusco.

Identidades Bolivianas en Buenos Aires

Alejandro Grimson

I. Introducción: ¿estrategias o prescripción identitaria?

Esta presentación focaliza en las dinámicas de reformulación de las identidades bolivianas en la nueva situación de alteridad que implica el proceso migratorio. Se analizará un modo de construcción de la identidad cultural, predominante al interior del espacio autodefinido como colectividad boliviana, que consiste en la recuperación/transformación de múltiples elementos del “folklore” y la “cultura popular” que en Bolivia remitían a regiones, etnias o sectores de clases sociales, y que en el contexto migratorio son identificados con la nacionalidad.¹

Si se considera la historia del “mestizaje” del actual territorio de Bolivia (Rivera, 1993), es posible concluir que los inmigrantes que llegan a Buenos Aires son parte de una “tradición de hibridación” en la cual la interculturalidad se vive como costumbre. En ese sentido es necesario señalar que puede ser un cronocentrismo definir a nuestra época como la “era intercultural”, en la medida en que esas situaciones no sólo se remontan a la migración transatlántica, sino incluso a etapas anteriores a la conquista de América. Por otra parte, se plantea la pregunta—a cuya respuesta intentaremos aproximarnos a través del análisis de un caso específico—sobre el modo en que se posicionan los grupos sociales y culturales en distintas situaciones de interculturalidad. En efecto, mientras en la era colonial se construyó la identidad india y también la chola y mestiza, a partir de la constitución de la nación boliviana comienza un proceso de reconfiguración de esas identidades, básicamente étnicas, en el que aparecen rasgos vinculados a la nacionalidad y también elementos regionales (regiones o departamentos del Estado nación) y de clase.

En el proceso inmigratorio actual desde la República de Bolivia hacia la Argentina, que aunque tiene una larga historia es parte del proceso de mundialización con el consiguiente desdibujamiento de los estados nacionales, las identidades parecerían reconstituirse jerarquizando como elemento clave a la nacionalidad—como más adelante se analizará.

Ahora bien, en el análisis de la construcción de identidades étnicas existe un debate entre dos grandes concepciones que intentan explicar el proceso. Según Crowley, “la concepción voluntarista, o estratégica, de la etnicidad es la que reúne el mayor número de autores”, desde Paraona y Bell hasta De Certau. En Bell y en Parsons, “la afirmación étnica es especialmente (pero no únicamente) una manera para el individuo de reaccionar ante las circunstancias sociales en las cuales se inserta”. En otros autores del análisis estratégico “la etnicidad es un elemento de elección racional de los agentes sociales”. Desde este punto de vista, “cualesquiera que sean las limitaciones sociales que pesen sobre el individuo, le queda una significativa posibilidad de elección” (Crowley, 1993:264), aunque “sólo tenga como opciones la reivindicación o la ocultación de la identidad”.

1 En este trabajo la categoría “construcción” no pretende indicar “fabricación” conciente y planificada de la identidad, sino un proceso histórico en el que intervienen decisivamente las prácticas de los actores.

Por el contrario, otra serie de autores (Cox, Dench, Kinloch, Rex) plantean que es ilusorio hablar de elección racional o estrategia frente a tales limitaciones. Desde su perspectiva, la acción de la prescripción autoritaria cumple un rol decisivo en la definición de la identidad étnica.

Es necesario, con ciertos recaudos, retomar este debate para ubicarlo en el plano más amplio de la construcción de las identidades culturales. Esta fuerte disyuntiva –que aquí se intentará relativizar– aparece como crucial para una investigación acerca de la constitución de una colectividad. Frente al hecho de que los inmigrantes provenientes de la República de Bolivia se autodefinen a partir de su nacionalidad, una pregunta clave, que retoma estas discusiones de la sociología y la antropología, es la siguiente: ¿esta autodefinición responde a una elección racional, a una estrategia de los agentes, o más bien es el resultado de una prescripción autoritaria que limita a dos las posibilidades de adscripción (negación o reivindicación de la nacionalidad)?

La construcción de la identidad no es ni puramente una elección racional libre ni una total imposición de la sociedad “receptora”. En cada caso particular estas dos dimensiones se conjugan aunque no necesariamente de manera equilibrada. Las valorizaciones preexistentes en torno a las culturas subalternas o minoritarias en la cultura predominante y la autovalorización de los propios rasgos culturales en los grupos minoritarios, serán elementos claves para determinar los modos en que se combinará la relevancia de cada uno de estos dos elementos.

II Definiciones de la bolivianidad en la Argentina

Estos dos elementos de la construcción de la identidad, como estrategia del grupo social y como imposición de la sociedad, aparecen repetidamente en las entrevistas que hemos realizado. Simón cuenta que:

“...siempre cuando nos encontramos, aún así sea santacruceño lo mismo tratamos de unirnos en ciertas circunstancias, porque el sólo hecho de estar lejos de nuestro país ya automáticamente hace que ya no nos miremos con eso de que aquel es camba que el otro es orureño o que los paceños, sino que aquí en este caso decimos somos bolivianos y punto, generalmente esto se está haciendo desde hace bastante tiempo en Córdoba”.

En este testimonio aparecen diversos elementos importantes. En primer lugar, la búsqueda de unidad, que se expresa en una construcción específica de la identidad, se realiza aunque el otro sea “santacruceño” o “camba”, es decir aunque el otro forme parte del grupo regional más alejado de los grupos étnicos del Altiplano. Lo que impulsa a llevar adelante este acto es la lejanía del país y el nuevo contexto. En ese marco, las poderosas identidades regionales dejan paso a un proceso de reconstrucción de una identidad vinculada a la nación:

“En Bolivia es más arraigado el regionalismo. La diferencia es que cuando salimos afuera, el fuerte influyente del cambio es la melancolía, la nostalgia que sentimos por las cosas nuestras, entonces, cuando sales afuera, cualquier paisano, ya sea camba, colla o cochala, se lo ve con aprecio. Hay esa desesperación de contacto con los hermanos de tu país. Casi no te importa mucho que sea camba o que sea colla, los ves, lo saludas y listo, estás feliz. Te encontraste con un paisano, no importa de dónde sea, pero es un paisano que te empieza a contar cómo está tu país, que te empieza a traer la última música que han lanzado tus artistas, que te empieza a comentar cómo están los amigos de por allá, quiénes se casaron, quiénes nacieron, quiénes murieron y todo eso”. (Arturo).

Si una de las razones que lleva a reconocer al otro como “boliviano” y por lo tanto a identificarse es la “melancolía”, por otra parte la tendencia a relativizar la importancia de las identidades regionales se vincula con necesidades materiales de la vida cotidiana:

“ya no hay ese miramiento de que si es paceño, cambia o chapaco, entonces ya un poco está cambiando eso, o sea, estando lejos del país entonces ya nos tratamos de relacionar más, el sólo hecho de ser bolivianos ya nos hace unimos (...) se está revirtiendo mucho esa situación, así se encuentra en la calle un cambia y un potosino, por ejemplo, que no tiene nada que ver con la distancia, están buscando trabajo juntos, y dicen hola que tal, encontré este trabajo, bueno, vos de dónde eres, de Santa Cruz, y vos, yo de Potosí, y bueno, si encontrás algo avisame, o si yo encuentro algo te aviso. Es ese tipo de colaboración también, que se abre a partir de ser inmigrantes acá” (Simón).

Aquí la construcción de la identidad aparece claramente vinculada a una estrategia de sobrevivencia, a la posibilidad de formar parte de una amplia red de solidaridad. Es decir, a partir de la necesidad de satisfacer las necesidades básicas en una nueva situación de alteridad definida por la migración se produce un cambio fundamental en las relaciones interétnicas y de clase:

“Allá hay odio entre los cholos y los indios, entre los collas y los cambas, que ellos son mas blancos, que los collas son sucios y son negros. (Pero) cuando uno viene acá está desamparado. Ya no se puede decir bueno “yo soy de Santa Cruz porque soy blanco”. Acá son más blancos que los de Santa Cruz (se ríe), uno no puede decir eso. Yo veo esa unión que hay en todos los bolivianos. Pero todos los que llegan, llegan con esa mentalidad. En un 90% llegamos con esa mentalidad: que unos son de la ciudad, que unos son de Santa Cruz, otros son de La Paz que es donde está la sede de gobierno, es como Buenos Aires. Pero después hay una unión de los bolivianos”. (Félix).

Por otra parte hay estrategias de negación del origen nacional. Aquellos que están avergonzados de provenir de Bolivia y definirse como bolivianos, suelen decir “yo soy jujeño”. En este caso, el elemento clave no es otro que la nacionalidad, porque aquello busca afirmar que a pesar de sus rasgos, nació en el territorio argentino. Es más difícil negar los rasgos físicos que, socialmente, pueden ser adscriptos a “los collas”. Pero la negación actúa sobre esa dificultad señalando el lado de la frontera del que nació y buscando una equiparación con el otro en la medida en que se reconocen como iguales, como argentinos.

En el caso específico de la juventud es muy común buscar diferenciarse de su familia y su entorno negando que son bolivianos o hijos de bolivianos. Es común entre los adultos escuchar críticas pero también análisis sobre esa situación:

“Los chicos no quieren bailar nunca una cueca, no quieren bailar un caporal, porque eso es de bolivianos. No quieren comer un picante de pollo o una sopa de maní porque es de bolivianos... No quieren ir nunca a Bolivia, porque a qué van a ir a Bolivia. Pero pienso que esa etapa es de los adolescentes. Porque después de los 25 años para arriba les pasa eso, y después se vuelcan y estan bailando, comiendo, yendo a Bolivia, constantemente”.

En la medida en que el caso de muchos jóvenes es conceptualizado por los adultos como “negación de la verdadera identidad”, encontramos una prescripción sobre el modo en que deberían autodefinirse. La identificación a partir de la nacionalidad se vive, entonces, como algo natural. De esa manera se explica que “cuando los chicos crecen” se reencuentran con sus tradiciones y “aman a su país”.

Esa "unión de los bolivianos" de la que habla Félix, que es posible en la medida en que existe la construcción de un entramado de referencias comunes que los identifican, implica una estrategia de los actores en una nueva situación de alteridad. Ahora bien, estas estrategias no se desarrollan en el vacío, sino en el marco de definiciones y adscripciones de la sociedad receptora sobre los bolivianos. En ese sentido, es muy importante considerar cómo los inmigrantes reciben esas definiciones de los otros sobre ellos.

El elemento básico que parece organizar a la identidad como prescripción es que la sociedad receptora no percibe prácticamente ninguna de las múltiples diferencias que existen entre los inmigrantes que provienen de Bolivia. La sociedad receptora define por generalización y ese grupo diverso étnico, regional y socialmente es distinguido sólo por su nacionalidad, es decir, por ser bolivianos. Y esto no constituye un elemento secundario, ya que estos inmigrantes advierten claramente esa adscripción:

"Cuando llegué, yo decía: yo vengo de la ciudad, no del campo. Pero después decía si yo soy un boliviano más, qué les importa a los demás si yo soy de La Paz o del campo más pobre. Yo era un boliviano más. Entonces el tiempo me enseñó a no decir eso" (Félix).

En el caso de los bolivianos esta distinción por nacionalidad opera de un modo discriminante, es decir, es una diferenciación que ubica al otro en un lugar inferior. Esta discriminación es una parte fundamental del procesamiento identitario como limitación, como imposición desde la sociedad receptora. Por ejemplo, si se intenta comprender el éxito de muchas bailantes y "discos" bolivianos, no se lo puede explicar únicamente por la "libre decisión" de los jóvenes de ese origen de reunirse. Es necesario recuperar las múltiples escenas de discriminación en los boliches que producen que muchos jóvenes prefieran ir a los lugares "de la colectividad" para evitar la dolorosa situación de la exclusión. De la misma manera hay que conceptualizar la discriminación que muchas veces sufren en la escuela por su fisonomía.

En la Dirección Nacional de Migraciones, la cual aparece como un lugar básico de relación con el Estado argentino en tanto ámbito de legalización de la presencia de los inmigrantes en el país, hay un sector para los sudamericanos y otro para los europeos y asiáticos. Mientras este último cuenta con asientos, el lugar destinado a los sudamericanos carece de todo tipo de comodidad y la atención es notablemente peor.

"Hay discriminación hacia ese boliviano, por el hecho de que es humilde y es morocho, dice, ah, este es un bolita..." (Simón).

La imposición de ser extranjero es un proceso —además de simbólico— material, vinculado a la sobrevivencia, desde que el nuevo inmigrante entra al país. Cuando se inicia el trámite de radicación le otorgan un permiso precario de residencia hasta que termine el trámite de radicación. Ahora, durante ese lapso, en el cual el inmigrante tiene derecho a entrar y salir del país, no tiene derecho a realizar tareas remuneradas aunque tenga un contrato de trabajo. Esto, que constituye un obstáculo para que el trámite se realice directamente en la futura zona de residencia, se transforma, de hecho, en un gran absurdo por el cual, el nuevo inmigrante es obligado a trabajar de una manera ilegal durante los primeros meses de su estadía en el país. Esta condición de ilegalidad, casi obligatoria, se extiende a un inmenso grupo que no cuenta con los recursos (económicos y, en algunos casos, culturales) para realizar el trámite de radicación. Evidentemente, esta situación de ilegalidad, aunque probablemente actualmente es algo menor que hace dos años, es una imposición material, que ubica al inmigrante en un lugar subordinado, que condiciona y actúa sobre la identidad social y cultural.

Es importante considerar que entre esta situación extrema y la nacionalización con la cual el inmigrante se convierte en ciudadano del país con plenos derechos (siempre dependiendo, obviamente, de los derechos que tengan los ciudadanos en una coyuntura histórica) hay situaciones intermedias, dentro de las cuales se destaca la de estar en una situación legal (radicado), pudiendo así trabajar legalmente (lo cual no siempre se consigue), pero casi sin ningún derecho a la participación política.

II. Algunos cambios en las prácticas de la vida cotidiana

Cuando un inmigrante boliviano llega a una ciudad argentina es muy probable que se sienta intimidado por un mundo desconocido y que busque cierta protección, cierto cuidado y calor humano en el regazo de la colectividad. Lo desconciertan las autopistas, los edificios grandes, las dimensiones de la ciudad y a algunos también el clima y la presencia de la televisión. Los primeros días, las primeras semanas, mientras pueda, prefiere preguntarle a un paisano suyo cómo trasladarse en la ciudad, que colectivo tomar, qué decir en determinadas circunstancias.

Para Félix:

"un cambio brusco fue para mí, cómo hablan acá, los porteños. Parecía que estaban gritando, ordenando, autoritarios, pero después me di cuenta que no, que la ciudad misma les enseña a ser así. Y yo tuve que aprender a cambiar muchas palabras (...) Fue como aprenderme la mitad de un idioma. El acento mismo tenía que cambiar (...) "Si estaba en esta ciudad sí o sí tenía que aprender; todas sus costumbres, todas sus mañas, todas sus formas de decir, de pedir. Porque no podía ni ir a un almacén, o a comprar pan o carne porque no sabía que decir, allá muchas cosas se llaman de otra manera".

Otro cambio fundamental se refiere a la vestimenta, sobre todo de las mujeres.

"Viniendo acá la gente del campo tiene que aprender (...) El cien por cien cambia (...) Ellas allá usan sus polleras anchas, en cambio acá se tiene que poner las polleras angostas. Allá nunca van a usar un tapado. Acá tienen que usar un tapado en invierno, no pueden ponerse las mantillas que usan ellas (...) porque no va acorde con su vestimenta (...) Las mantillas van acorde con la pollera ancha que tienen (...).

En Bolivia "la mujer de ciudad tiene su ropa, se luce, tiene su lujo. Al venir a Buenos Aires tienen que disfrazarse, entonces es un disfraz que no sabe usar. Por ahí se pone una pollera ancha, no sabe cómo ponerse un zapato, no sabe cómo combinar un traje, un tapado. No sabe cómo peinarse, porque la mujer criolla de ciudad tiene que tener dos trenzas. Y sí o sí no puede cortársela si quiere volver a Bolivia, porque si vuelve allá también le marginan, porque volvería disfrazada (...). La mujer de campo tiene sus trajes autóctonos, entonces la de la ciudad por ahí se adapta más rápido porque ve en la ciudad gente que se viste como acá, entonces por ahí se adapta más rápido porque ve en la ciudad gente que se viste como acá, entonces por ahí saben cómo vestirse, cómo ponerse un zapato. Pero la gente del campo no." (Félix).

En este testimonio aparecen una serie de elementos importantes. En primer lugar, es la mujer la que más sufre el cambio en la vestimenta. Por otra parte aparece una diferenciación, para afrontar este cambio, entre la mujer de campo y la mujer de ciudad, por los conocimientos del sentido común que tienen en relación a ciertos modos de vestirse.

Un aspecto en el que es importante detenerse es que la fantasía de volver a Bolivia actúa como un límite para el cambio (no se pueden cortar el pelo) y para vivir el cambio como

algo coyuntural (“aquí me visto así, pero cuando vuelva...”). En Charrúa vive una “abuelita”, muy conocida en el barrio, que habla el español mezclado con el quechua. Ella cuenta que cuando va a Bolivia tiene que cambiarse en el avión, antes de bajarse en el aeropuerto de Cochabamba. Porque no quiere que la vea su hermana vestida así, porque se siente ridícula. En efecto, los cambios importantes que se realicen aquí para ser mejor aceptados por la sociedad receptora, pueden ser recriminados por los propios familiares o amigos, o motivo de burla de los vecinos, en un futuro viaje a Bolivia.

Félix decía que había tenido que cambiar cosas del acento o la pronunciación para que lo entendieran:

“A la gente que retorna a Bolivia, allá los chicos hacen cargadas porque generalmente la gente campesina viene sin saber el acento boliviano. Entonces cuando uno viene acá, se aprende acá ese acento y vuelve y dice: la yave, la yama², pibe dale y bueno. Y cuando uno vuelve allá es marginado también, este no sé si es boliviano o argentino. Entonces hay un choque también allá”.

Por otra parte, hay cambios de otro tipo:

“El boliviano es machista: la mujer tiene que estar en la casa, tiene que lavar, tiene que cocinar, tiene que hacer de todo, el hombre no puede cocinar. Lo que yo vi aquí, eso me gustó. El hombre le ayuda mucho a la mujer. Por ahí el argentino sabe cocinar, cuando está embarazada la mujer, le ayuda, está con el bebé, le baña. El boliviano nunca hace eso.(...) Una de las cosas que me gustó es compartir, ser compañero.” (Félix).

Por supuesto aquí hay una doble generalización. Tanto sobre el machismo boliviano, que no siempre es así, como de la colaboración del hombre en la familia argentina, que puede ser más o menos excepcional. Pero lo que interesa puntualizar aquí es que a partir de conocer esa diferencia cultural, Félix decide que le gustaría adoptar esa práctica en su propia vida cotidiana.

Evidentemente, hay muchos otros cambios que se pueden analizar. De todos modos, creemos que esquemáticamente se podría señalar distintos niveles. Algunos cambios se vinculan a la sobrevivencia: aprender el castellano para quien no lo habla o aprender “la mitad de un idioma”, es decir, giros y palabras indispensables del “castellano porteño” si se viene a Buenos Aires. Otros se llevan a cabo para intentar no ser discriminado: vestirse de cierta manera, comportarse “como acá”. Pero todavía hay otros cambios que se vinculan a un conocimiento de la otra cultura y a una selección de nuevas pautas culturales para incorporarlas a la vida cotidiana familiar. Mientras en los cambios vinculados a la sobrevivencia o a las estrategias para no ser discriminados pueden mantenerse dos espacios diferenciales (por ejemplo, uno público en el que se habla castellano y uno privado en el que se habla quechua) la incorporación de nuevas pautas culturales a través de una elección en la que no actúa la “prescripción autoritaria”, hecho que puede considerarse como más excepcional, se lleva a todos los ámbitos de la vida cotidiana.

III La Redefinición de la Nacionalidad

El folklore y la Nación

Los bolivianos se autodefinen como trabajadores honrados y como amantes de sus tradiciones y costumbres. En los tres elementos sostienen que “los otros” no son así. Que

2 Las palabras escritas con “y” que se escriben con “ll” marcan la alusión del yeísmo.

hay otros grupos de inmigrantes que están vinculados a delitos (es decir, no son trabajadores ni honrados) y que ellos conservan sus costumbres de un modo "que no he visto en otro lado".

Sintetizando los resultados de nuestra investigación, podemos decir que encontramos que en el contexto definido por la situación de inmigración se re-construye un nacionalismo cultural caracterizado por la "recuperación" de elementos que son definidos como característicos de la tradición boliviana.³ Colocamos "recuperación" entre comillas porque un rasgo fundamental de la relación que establecen los inmigrantes con esas "tradiciones" es que se trata de una relación básicamente nueva.

En efecto, "ser boliviano" no se siente tanto en Bolivia como estando lejos de ella. Simón cuenta que la danza que ahora hace, el Thynku, nunca se preocupó por hacerla en Bolivia. Pero estar fuera de su país y sentir nostalgia "ha hecho que cambie o que recupere lo que había dejado de lado. Félix dice que cuando terminó de asentarse en Buenos Aires, cuando había conseguido trabajo, casa y documentación, se preguntó "qué podía hacer por Bolivia". De las tres cosas que se le ocurrieron (hablar por radio, cantar y bailar) eligió la danza porque las otras le parecían más difíciles.

Por otra parte, si consideramos las dinámicas identitarias en las fiestas patronales, se vislumbra también la tendencia a otorgarle un significado nacional a aquellos elementos que en Bolivia aparecían como específicos de regiones o grupos sociales. Aunque las patronas de las fiestas puedan identificarse con un departamento (por ejemplo, la Virgen de Urkupiña con el de Cochabamba) o con sectores sociales para la mayoría de los que concurren "es la fiesta de Bolivia, es la fiesta de los paisanos". Omar nos dice que los pasantes y los que participan en la organización saben de qué Virgen se trata, pero "la gente común, el pueblo, que no está tan metido en esa tradición, va y dice, no, es la fiesta de Bolivia".

En el caso de la Fiesta de Nuestra Señora de Copacabana, en Charrúa, a partir del comentario de diversos vecinos, podemos señalar que mientras en Bolivia la razón misma de la fiesta es religiosa, en la Argentina el principal motivo aparece como el "mantenimiento de la tradición". Pero esta misma explicación debemos interpretarla en el sentido de que más que una tradición que se conserva es una tradición que se produce en el contexto de la inmigración. Por ejemplo, mientras en Bolivia se baila durante tres años para cumplir el compromiso con la Virgen, en Buenos Aires esto es más flexible. Sin perder su carácter religioso, la re-creación de las fiestas aparece como parte de la reconstrucción de una "cultura nacional".

En relación a la música aparece un fenómeno similar, aunque con una incidencia particular de los procesos de mundialización cultural. En efecto la música americana es la más difundida en las radios y en la televisión boliviana. Omar dice que por eso "sentís que estás dentro de esa cultura, te sentís identificado con los americanos y no con tu país". En cambio, estando fuera del país la música andina, que allá tiene un lugar claramente subordinado, cobra mayor importancia. No porque dejen de escuchar rock&roll y música internacional, sino porque cuando van a una bailanta o a una fiesta, cuenta Omar, dicen "uh, esa música se hace en mi patria". Y algunos jóvenes, van a los boliches "para tratar de recuperar un poco nuestra cultura".

3 Todorov (1991) diferencia a las culturas de los estados. La nación, como innovación propiamente moderna, es una identidad a la vez política y cultural —el apego a la propia cultura— es distinguible analíticamente, para Todorov, del nacionalismo cívico. Mientras el primero "es una vía que conduce a lo universal a profundizar la especificidad de lo particular dentro del cual se vive", el segundo es "una elección preferencial del país de uno contra los demás países", un acto autouniversalista (p. 203-204).

Esther, que es hija de bolivianos y nació en la Argentina, cuenta la siguiente historia:

"Aca yo había ido a varias peñas bolivianas, a mi me gustaba la música boliviana y bailar y entonces (la primera vez que fui a Bolivia) quiero música boliviana para bailar con los bolivianos y con bolivianos que hagan música boliviana. Pero no había un lugar, nada. Fuimos a un lugar, pero era para morirse, un disco a rabiarse, yo me quería morir y fui con una prima y otros chicos más. Nos quedamos perplejos, nos quedamos durmiendo hasta que se hizo hora para irnos, no quisimos ni escuchar, de la bronca que teníamos, no había un solo lugar donde poder escuchar. Esto en Villazón. En las ciudades lo que es la peña o la música folklórica es más a nivel turista, entonces vos vas a una peña, los lugares son muy elegantes, son muy caros, y la gente se sienta en mesas muy coquetas, pide algo para comer, tipo tradicional de Bolivia, bebidas típicas tradicionales de Bolivia, un conjunto típico tradicional de Bolivia tocando música típica y tradicional de Bolivia. Guay con que quieras levantarte a bailar, no se permite bailar en las peñas, eso estaría mal visto. Me quedé más perpleja, más perpleja y no lo entendí".

Este relato muestra hasta qué punto la tradición que se construye en la situación de migración es fundamentalmente nueva. Es decir, los elementos de la cultura que se presentan como una recuperación de la tradición son parte de un proceso en el cual se construye una nueva identidad cultural vinculada a la nación boliviana. Estas referencias simbólicas comunes implican a su vez un modo de imaginar la cultura nacional, sustancialmente diferente al modo en que esa cultura y esa identidad son construidas en el territorio boliviano.

Tradiciones laborales, tradiciones políticas

En ciertas zonas, los inmigrantes establecen relaciones de producción en ciertos aspectos similares a los de la tierra de origen. Por ejemplo, la horticultura de Escobar organizada a través del sistema de mediería tiene fuertes relaciones con el "arreglo al partir" o waki que hacen los migrantes internos de Bolivia que son dueños de tierras. En ambos casos, el dueño de la tierra y el que la trabaja se distribuyen las ganancias porcentualmente (alrededor del 50%) (Feito, 1990).

Por otra parte, además de los elementos vinculados a las "tradiciones culturales", en la autodefinición de los inmigrantes bolivianos, aparece espontáneamente la afirmación de que son trabajadores y honrados:

"el boliviano es humilde pero es honrado, es trabajador, con relación a otros ciudadanos de otros países, no te los nombro pero es así, se diferencia ahí, o sea, se nota en la lengua, en los mismos, en las mismas empresas, en los trabajos, cuando va un boliviano lo toman inmediatamente, pero ya cuando va otro, dudan, tienen un cierto temor, o cierto recelo" (Simón).

Ellos explican de esa forma el hecho de que los consideren "mano de obra barata". Es que "el boliviano trabaja de sol a sol, quiere progresar y hay muchos trabajos que no los quiere hacer el argentino, entonces los hace el boliviano". Entonces, muchas veces hay trabajos para los que buscan exclusivamente a bolivianos, porque quieren pagar menos. Al tiempo que valorizan esta característica que los bolivianos se atribuyen, señalan que es básicamente nueva, que es propia de la situación de inmigración, "porque allá", en Bolivia, no hay trabajo".

En general, no aparecen espontáneamente rasgos políticos, vinculados a la tradición de organización y lucha de los mineros y los campesinos. Sin embargo, en diversas ocasiones

frente a nuestra pregunta sobre qué pasaba en relación a esa otra "tradición" nos encontramos con que los entrevistados señalaban que esa era "una pregunta muy importante" o "muy interesante" y podían articular rápidamente una respuesta, lo que señalaba que era un tema del cual les costaba hablar más que un tema sobre el cual no había reflexionado.

"Nosotros venimos de un país de izquierda y nos derechizamos", dice Carlos que en Bolivia fue profesor de lengua y aquí trabaja en la costura. "Yo, era netamente de izquierda(...) Luego aquí, ahora, estoy de acuerdo con el gobierno este, con el oficialismo, porque a mí me conviene, (...) Es que la vivencia, donde estás viviendo y como vos vas asumiendo otras posibilidades te hace cambiar la mentalidad (...) Si yo estuviera en Bolivia estaría en la huelga de hambre, si yo estuviera en Bolivia estaría confinado, no sé, porque mi ideología no va a morir, claro que he cambiado un tanto de status social. Pero mi ideología está todavía a favor de los pobres. (...) Hace años yo decía contra la plusvalía, trabajo a destajo, yo decía porque leía a Marx y decía bueno, trabajo a destajo, negativo para la sociedad. Lo que hago yo ahora aquí, hago trabajar a destajo yo, y no tengo un contrato pero tengo un empleado, le hago trabajar a destajo, y también lo estoy explotando, la plusvalía para mí me favorece ahora".

Alrededor de estas palabras se podría hacer múltiples comentarios. Sin embargo, lo que interesa remarcar aquí es cómo algunos de los inmigrantes, si no todos, elaboran respuestas para explicar un cambio que implica, de manera compleja, a su propia visión del mundo y de la vida. Por supuesto, no todos reflexionan del mismo modo ni todos se encuentran en la misma situación socio-económica. Pero hay una sensación de "algo que ha quedado atrás". Por eso, Esther afirma que las "tradiciones que se mantienen son las que se pueden mantener, una fiesta religiosa es una tradición que se pueda mantener, porque (...) si vos sos extranjero tenés que hacer algo que sea aceptado".

Para Simón, el problema es que "el boliviano está desamparado", es decir, el hecho de que no luche como lo hacía en Bolivia se debe, fundamentalmente, a un problema de derechos. En otras palabras, éste cambio en las posibilidades de organización social y política se vincula al problema de la ciudadanía. El estigma del extranjero no actúa sólo de manera simbólica, sino que se materializa como limitación de las acciones y de las prácticas.

Félix, en cambio, relata dos etapas diferentes en la vida de los inmigrantes. Una primera etapa en la que no han conseguido cubrir las necesidades básicas (casa, trabajo estable, documentación). La situación de ilegalidad y de estar al borde de la sobrevivencia, los impulsa a buscar las soluciones concretas de una manera individual. Se apoyan en las redes de ayuda mutua que existen entre sus conocidos, pero no ven posible emprender esa búsqueda de una manera colectiva. El riesgo es perder el trabajo o incluso ser deportado. En una segunda etapa, se consigue estabilizar la situación económica, social y legal de la familia inmigrante. En general, si no lo consiguen terminan regresando a Bolivia. Entonces, los que logran insertarse no tienen "tanto por qué luchar". En efecto, con la migración su situación ha cambiado sustantivamente.

Como señala Omar:

"Allá, sería más la lucha por la supervivencia, porque no sería vivir por la vida, en cambio acá no, acá ya se está más o menos viviendo, no te digo super-vivencia, no se está viviendo bien, pero se está viviendo, entonces ya se iría a otro tipo de, ya no a una lucha, sino sería más una organización (...) Acá el boliviano muchas veces cuando labura se siente también de clase media ponéle, y ya no tiene porqué luchar porque tiene para comer. Aca hay algunos servicios que allá no se tiene, como los hospitales y escuelas, acá se llegan a tener cosas y entonces se pierde la lucha. Aparte acá se dispersan, ya no hay esa unidad".

Los inmigrantes, como señalara Romero (1976: 336–337), generalmente no buscan destruir la estructura hacia la que se han lanzado, sino encontrar en ella un lugar, una posición que les permita vivir mejor. Según los testimonios que hemos recogido, las diferencias de infraestructura y posibilidades entre Bolivia y Argentina, y a pesar de los graves problemas que se viven aquí, sigue siendo sustancial para los inmigrantes que logran un trabajo, una casa y la documentación. Entonces, como dice Félix “las ideas se les van, se les pasan” y tratan de conformarse con lo que han conseguido.

Pero ¿cuáles “ideas” se les pasan? Evidentemente, son las tradiciones de organización y lucha de los mineros, de los campesinos (incluyendo siempre a las mujeres), las que van quedando atrás y son excluidas de la nueva “tradicción selectiva”. En términos de Williams, el problema es cómo “a partir de un área total posible del pasado y el presente, dentro de una cultura particular, ciertos significados y prácticas son seleccionados y acentuados, y otros significados y prácticas son rechazados o excluidos” (Williams, 1980:138).

IV. La Institución del Sentido de la Colectividad

La nueva bolivianidad construida en la situación de inmigración reconfigura el conjunto de elementos disponibles. Subordina las identificaciones y distinciones de etnia, clase y región a la nacionalidad, bajo la cual se puede imaginar una nueva comunidad (Anderson, 1993), la colectividad de inmigrantes bolivianos. Esa nueva bolivianidad reúne un conjunto de elementos provenientes de distintos momentos históricos, incluso anteriores a la creación del Estado nacional boliviano, y de diversas regiones geográficas y culturales. La característica común de esos elementos consiste, en síntesis, en que son recogidos del folklore, de la cultura popular, dejando a un lado, al menos en el momento actual, otras “tradiciones” explícitamente políticas.

La importancia de la prescripción autoritaria no debería ser menospreciada. En efecto, la mirada de la sociedad receptora es un aspecto crucial de posibles dinámicas de homogeneización en la construcción de la identidad. Sin embargo, la comprensión de la adscripción a un entramado de referencias comunes como efecto mecánico de una prescripción es absolutamente unilateral. La relevancia del componente estratégico en la construcción de la identidad puede observarse tanto en el carácter racional de la inclusión en un colectivo más amplio a partir de una situación de desventaja, como en los diversos procesamiento identitarios que pueden desarrollarse. En efecto, aunque aquí hemos planteado un marco general de unificación a partir de la nacionalidad, es una tarea pendiente el análisis de posicionamiento heterogéneo, que establecen relaciones distinguibles no sólo con las tradiciones políticas, sino también con configuraciones tan disímiles como las identidades ‘collas’ y las que pertenecen al universo de la “cultura de masas”.

El marco de estos procesos identitarios permite comprender de otro modo el complejo entramado de producción y reconstrucción vinculado a la “colectividad boliviana”. Un tejido social diverso y disperso por distintas zonas de la ciudad, que incluye bailantes, restaurantes, fiestas familiares y barriales, ligas de fútbol, programas de radio, asociaciones civiles, publicaciones, ferias y comercios de diferente tipo, y que da cuenta de múltiples espacios vinculados con la bolivianidad. Una bolivianidad construida en la situación de alteridad que implica la situación de migración que implica instituir nuevos entendidos para viajes y nuevas prácticas.

Sin embargo, el conjunto de estos espacios y de estas prácticas no son homogéneas. En la medida en que se penetra en ese **otro mundo** que vive y crece, en el interior de la ciudad y en permanente relación con ella, se descubre que si bien hay una serie de rasgos comunes, son diversas las posibilidades, las diferencias a su interior y que también allí hay múltiples conflictos.

Bibliografía

- ANDERSON, Benedict
1993. **Comunidades imaginadas**, México, Fondo de Cultura Económica,
- CROWLEY, John
1993 "Etnicidad, nación y contrato social", Delanoi, Gil y Taguieff, Pierre-André (comp.): *Teorías del nacionalismo*, Barcelona, Paidós, , pp. 255-309.
- FEITO, María Carolina
1990 "Trabajadores rurales en la horticultura bonaerense. El caso de los migrantes bolivianos", Buenos Aires, inédito.
- FORD, Anibal:
1994 **Navegaciones**, Buenos Aires, Amorrortu.
- GARCIA CANCLINI, N.
1994 **Culturas Híbridas**, Buenos Aires, Sudamericana.
- HOBSBAWN, Eric
1992. **Naciones y nacionalismo desde 1780**, Barcelona, Crítica.
- IANNI, O.
1992. **A sociedade global**, Río de Janeiro, Civilizacao Brasileira.
- ORTIZ, R.
1986 **A moderna tradicao brasileira**. Cultura brasileira e industria cultural, Río de Janeiro, Brasiliense.
- Cultura, Espacio Nacional e Identidades**, Ponencia en FELAFACS, 1992, en Cuadernos de Comunicación y Cultura No. 25, Comunicación II (Ford), Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 1993.
- Mundialización e cultura**, San Pablo, Brasiliense, 1994.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia
1993 "La raíz: colonizadores y colonizados", en Albó, Xavier y Barrios, Raúl: *Violencias encubiertas en Bolivia*, CIPCA - Arwiyiri.
- ROMERO, José Luis
1976 **Latinoamérica: las ciudades y las ideas**, México, Siglo XXI.
- SCLESINGER, Phillip
1989 "Identidad nacional: una crítica de los que se entiende y malentiende por este concepto", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Colima (México), 2 (6) , pp. 39-98.
- TODOROV, Tzvetan
1991 **Nosotros y los otros**, México, Siglo XXI.
- WILLIAMS, Raymond
1980 **Marxismo y literatura**, Barcelona, Península.

Los pueblos indígenas y el acceso comercial a los recursos genéticos

Guillermo Rioja Ballivián

I. Introducción

Actualmente, en todas partes del mundo, la biodiversidad está siendo seriamente amenazada. Una amplia variedad de ecosistemas está siendo afectada por actividades humanas que ponen en peligro de extinción a cientos de miles de especies. En la medida en que los hábitats de tantas especies van desapareciendo, desaparece también nuestro conocimiento sobre tales especies y sus respectivos ecosistemas.

Los pueblos indígenas que han preservado los recursos naturales y el conocimiento sobre el uso medicinal de las plantas, en beneficio de sus propias comunidades y de la comunidad mundial en general, ahora tienen que enfrentarse con presiones cada vez más fuertes ejercidas por la tala indiscriminada de los bosques para fines de agricultura y ganadería, y para la obtención de combustibles y madera. Cada vez más, se está otorgando grandes concesiones para extraer madera y otros recursos, como parte del esfuerzo de obtener divisas extranjeras destinadas a pagar la deuda externa o, simplemente, con el fin de obtener ganancias a corto plazo.

No es extraño constatar que dentro y alrededor de las áreas todavía existentes con alta biodiversidad viven también las comunidades más pobres del mundo. Estas comunidades -sobre todo las de los pueblos indígenas- nunca han compartido las inmensas ganancias monetarias producidas por la explotación de la tierra... La mejor manera de liberar a estas comunidades de la pobreza extrema es darles poder: otorgarles el control de sus propios recursos naturales, y darles acceso a la información y a la tecnología, apoyando al mismo tiempo su ancestral conocimiento etnobotánico, defendiendo su territorialidad y su saber consuetudinario.

Es de vital importancia comprender que el apoyo a estas reivindicaciones significa apoyar la causa de la conservación de la biodiversidad.

II. El problemático uso de las plantas medicinales

Para el tema que nos ocupa hoy, es importante notar que la comercialización mundial de productos farmacéuticos basados en la medicina tradicional, ha devuelto menos del 0.0001% de sus ganancias a las comunidades locales que, con su saber ancestral, han coadyuvado activamente en los esfuerzos de investigación y descubrimiento de estos productos. Esta falta de compensación monetaria pone en peligro el valioso conocimiento tradicional indígena de las propiedades de las plantas. Y la paradoja del conocimiento y la muerte, que se expresa en la desaparición de los pueblos indígenas y su conocimiento etnobotánico a causa del interés que muestran las farmacéuticas foráneas, asume una nueva dimensión cuando los medicamentos modernos, desarrollados gracias al conocimiento tradicional indígena, aparecen en sus propias comunidades y desplazan el uso tradicional de las plantas medicinales. Curiosa situación si consideramos que, hoy en día, un 74% de las drogas farmacéuticas derivadas de plantas tienen el mismo uso o un uso afín al que tuvieron originalmente en las aplicaciones médicas tradicionales.

Esta problemática ha suscitado diversas percepciones internacionales que intentan soluciones horizontales y a largo plazo. Pasaremos revista a algunas de ellas.

En 1978, la Asamblea Mundial de la Salud de la Organización Mundial de la Salud (OMS) sugirió una aproximación a la problemática del uso de plantas medicinales a nivel mundial. Se consideró entonces:

- El establecimiento de un inventario y una clasificación terapéutica de las plantas medicinales usadas en cada país.
- La elaboración de criterios y métodos para evaluar la eficacia de productos elaborados en base a plantas medicinales para el tratamiento de enfermedades específicas bajo condiciones también específicas.
- Búsqueda de standards y especificaciones internacionales para asegurar la pureza y efectividad de las prácticas de manufactura.
- Métodos que aseguren la seguridad y la efectividad del uso de los productos derivados de las plantas medicinales por los diferentes niveles de la práctica de la salud.
- Diseminación de la información recabada a los estados miembros de la OMS.
- Establecimiento de Centros de Investigación y Entrenamiento para el estudio de plantas medicinales.

Nueve años más tarde, en 1987, la 14a. Asamblea de la Salud Mundial reafirmó los criterios anteriores y urgió a los estados miembros a que:

- Inicien programas coherentes para la identificación, evaluación, cultivo y conservación de las plantas medicinales usadas por la medicina tradicional.
- Aseguren el control de calidad de la producción de drogas derivadas de los remedios tradicionales (plantas medicinales), usando tecnología de punta y aplicando standards y prácticas idóneas de manufactura.

A pesar de este notable avance de los criterios referidos al uso de plantas medicinales y la manufactura de medicinas basadas en los componentes activos de éstas, aún quedaban por esclarecer aspectos claves como ser:

- ¿Los recursos de la biodiversidad son patrimonio soberano de los países que los poseen?
- ¿Las patentes obtenidas en base a recursos de los países, extraídos sin autorización del país de origen, son válidas?
- Si para obtener un producto y patentarlo se ha usado el conocimiento de pobladores del país de origen, ¿en qué forma habrá un beneficio para ese país y esos pobladores?
- Si un país de origen ha desarrollado un producto de la biodiversidad (droga, variedad, proceso tecnológico, etc.) y lo ha patentado en su respectivo país, mas no en el país industrializado, ¿cómo se ratificará la validez de dicha patente y con qué apoyo se contará para inscribir la patente a nivel internacional?

En la II Reunión de Manaos los Presidentes de los Países Amazónicos adoptaron la "Declaración de Manaos", en la que de manera general, se intenta dar respuesta a estas interrogantes.

- Los recursos biológicos son indiscutiblemente recursos naturales de cada país que, por lo tanto, ejercen sobre ellos su soberanía. Se hace necesaria una acción inmediata para promover la conservación y el uso sustentable de la diversidad biológica. Estas actividades deben, así, ser realizadas por los países también con el apoyo de la cooperación internacional basada en acuerdos intergubernamentales.
- Es fundamental reconocer los derechos de los países donde se origina la diversidad biológica, incluyendo especialmente los recursos genéticos y, para ello, es absolutamente necesario adoptar y respetar sistemas adecuados de registros, reglamentación y control.
- Es necesaria la cooperación entre los países desarrollados y los países ricos en recursos biológicos, especialmente para el fortalecimiento de las instituciones locales capacitadas para la investigación. Los esfuerzos nacionales de investigación, recolección de información y monitoreo deben contar con el apoyo de la comunidad internacional.
- Se debe dar más énfasis a la utilización y al desarrollo sustentable de estos recursos que a su simple conservación, a fin de maximizar y difundir sus beneficios.
- La conservación de la diversidad biológica debe tener carácter integral, privilegiando las áreas protegidas y las áreas que establezca la zonificación económica y ecológica.
- La investigación *in situ* y *ex situ* en los países de origen debe ser especialmente apoyada y estimulada. Además se hace necesaria la cooperación internacional para el mantenimiento de bancos genéticos.
- La diversidad biológica y la biotecnología mantienen una relación intrínseca que constituye una de las oportunidades más claras de desarrollo sostenible. La biotecnología depende en alto grado de la conservación de los recursos genéticos y biológicos, especialmente en los países en desarrollo ricos en diversidad biológica.
- Es necesario valorar y proteger los métodos tradicionales y el conocimiento de las poblaciones indígenas y de las comunidades locales, su participación en los beneficios económicos y comerciales del aprovechamiento de la diversidad biológica es necesaria para asegurar su desarrollo económico y social.
- Es inequívoco nuestro interés en el éxito de las negociaciones para una Convención sobre Diversidad Biológica, esta debe reflejar la relación indispensable entre el acceso a los recursos de la biodiversidad y el acceso, en particular, a la biotecnología que se origina de ella, así como a la tecnología necesaria para su conservación.
- El acceso a los recursos de la diversidad biológica debe incluir, necesariamente, aquellos que son fruto de la biotecnología, así como los recursos silvestres y cultivados. Es necesaria la cooperación internacional para el desarrollo endógeno de la investigación en biotecnología en los países donde se originan los recursos biológicos.

Desde otra posición, el Consejo Internacional de Recursos Genéticos (IBPGR, Roma, FAO) promueve el intercambio irrestricto de germoplasma a nivel mundial, en base al principio de beneficio mutuo de intercambio. Por este principio de intercambio irrestricto de germoplasma el IBPGR no ha desarrollado iniciativas y preocupaciones por los derechos intelectuales de los pobladores locales y una recompensa por los beneficios económicos derivados del uso de germoplasma nuevo. El gran interrogante es si se va a dejar salir este material sin ninguna recompensa para los pobladores locales, que los cultivan y para los países.

También en los Estados Unidos, la carrera por acceder a los recursos de la biodiversidad está liderizado por los Institutos Nacionales de Salud (National Institutes of Health-NIH); el

Instituto Nacional de Salud Mental (National Institute of Mental Health-NIMH); la Fundación Nacional para la Ciencia (National Science Foundation-NCF), la Agencia para el Desarrollo Internacional (USAID) y la industria farmacéutica de los Estados Unidos.

Estas organizaciones han formado los llamados Grupos Cooperativos Internacionales de Biodiversidad (International Cooperative Biodiversity Groups-ICBG) bajo la administración del Centro Internacional Fogarty (Fogarty International Center-FIC).

Los objetivos manifiestos de los ICBG son:

- Abordar los aspectos interdependientes de la conservación de la biodiversidad.
- Promocionar un crecimiento económico sustentable.
- Mejorar la salud humana en lo referente al descubrimiento de drogas contra el cáncer, enfermedades infecciosas incluyendo el SIDA, enfermedades cardiovasculares, desórdenes mentales y enfermedades prioritarias para los países en desarrollo.

Entre sus actividades se cuentan:

- Descubrir, aislar y evaluar preclínicamente agentes de recursos naturales para tratar o prevenir cáncer, enfermedades infecciosas incluyendo el SIDA, enfermedades cardiovasculares, desórdenes mentales y otras enfermedades de importancia en los países en desarrollo.
- Proveer inventarios de la diversidad biológica y desarrollar acciones de colección, producir documentación del material colectado y asegurar el acceso a todos los datos a cualquier persona o entidad, aunque no pertenezca al grupo.
- Apoyar acciones de capacitación, incluyendo el mejorar la experiencia de campo de científicos norteamericanos.
- Mejorar la infraestructura científica en los países en desarrollo.

Según Antonio Brack (s.d.), de quien hemos tomado gran parte de los anteriores datos, en los objetivos y acciones de los Grupos Cooperativos Internacionales de Biodiversidad se encuentran aspectos novedosos como los siguientes:

- Se prevé la participación en los derechos de patente y la protección de la propiedad intelectual. Es decir que la participación en los derechos de patente puede ser a favor de instituciones o grupos de pobladores de los países en desarrollo de donde provenga el material, siempre a través de los ICBG.
- El desarrollo de drogas es el principal producto de los ICBG. El conocimiento indígena, para llegar a ellas es importante y debe preverse una participación en los beneficios. Sin embargo, para esto, es indispensable que el líder del grupo provea toda la información al coordinador científico de Estados Unidos.
- La conservación de la biodiversidad comprende apoyar al país de origen para establecer programas y políticas, realizar inventarios y mejorar la valoración de la biodiversidad.
- Se intenta mejorar el crecimiento económico de los países de origen a través del manejo de la biodiversidad.

Un Grupo Cooperativo Internacional de Biodiversidad puede estar integrado por varias instituciones, una de las cuales debe ser de un país en desarrollo, pero la institución líder

del grupo debe estar en los Estados Unidos y recibe los fondos para todo el grupo. El grupo puede contar con un Comité Asesor, cuyo Director debe ser de los Estados Unidos.

Sin embargo, aún a pesar de estas iniciativas importantes para el uso sostenido de los recursos de la biodiversidad, creemos que algunas de las preguntas apuntadas más arriba, no tienen respuesta desde la óptica de los países proveedores.

- ¿Las patentes obtenidas en base a recursos de los países, extraídos sin autorización del país de origen, son válidas?
- Si para obtener un producto y patentarlo se ha usado el conocimiento de pobladores del país de origen, ¿en qué forma habrá un beneficio para ese país y esos pobladores?
- Si un país de origen ha desarrollado un producto de la biodiversidad (droga, variedad, proceso tecnológico, etc.) y lo ha patentado en su respectivo país, mas no en el país industrializado, ¿cómo se ratificará la validez de dicha patente y con qué apoyo se contará para inscribir la patente a nivel internacional?

III. La protección del conocimiento indígena

Son numerosos los obstáculos para la protección del conocimiento indígena, bajo un régimen industrializado de propiedad intelectual. Primero, existe una falta de uniformidad en la legislación internacional sobre patentes. Por ejemplo, muchos países no protegen productos e inventos farmacéuticos, mientras que otros han llegado al extremo de proteger organismos vivos y las secuencias de genes que forman parte del ADN humano.

Debido a la falta de normas internacionales en muchas áreas importantes de la legislación sobre patentes, el debate acerca de los derechos de propiedad intelectual para el conocimiento indígena ha progresado muy poco. Sin embargo, el Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas, ha elaborado el borrador de una Declaración sobre Derechos Indígenas, la cual muestra algunos avances en este aspecto. El informe afirma explícitamente que "los pueblos indígenas tienen el derecho de implementar medidas especiales para proteger, - como propiedad intelectual-, sus manifestaciones culturales tradicionales, referidas al uso de semillas, recursos genéticos, medicamentos y conocimientos de las propiedades útiles de su fauna y flora.

Como se puede apreciar estos postulados son interesantes, sin embargo, todavía quedan dudas respecto al tratamiento que debe hacerse del carácter colectivo de los conocimientos indígenas. Como se sabe, estos conocimientos se transmiten de una generación a otra, o mediante el intercambio de conocimientos por productos, y muchos miembros de la comunidad contribuyen a ellos.

Este sólo hecho es en sí un obstáculo pues, por ejemplo, los requerimientos de "novedad", en la legislación sobre patentes de los Estados Unidos, prohíben el patentado de un invento que hubiera sido conocido, utilizado o publicado en los Estados Unidos más de un año antes de la fecha de la solicitud para la patente. Además, los inventores tienen que jurar que ellos son los primeros. Así, puesto que muchos conocimientos indígenas relativos a las plantas y sus usos medicinales ya han sido publicados, es probable que fuera imposible patentarlos. Además, sería difícil para los indígenas que utilizan una determinada planta afirmar que ellos son los primeros en inventar un uso para la misma, puesto que el conocimiento ha existido en su comunidad durante décadas, y hasta siglos.

No obstante, esto no constituiría un impedimento muy significativo si la ley de patentes pudiera aceptar el conocimiento colectivo de un grupo indígena, como algo novedoso, por lo menos cuando éste fuese desconocido más allá de la comunidad que comparte el conocimiento.

IV. Contratos para el acceso al conocimiento indígena

La reglamentación del acceso a los conocimientos indígenas y tradicionales, de chamanes y otros, supone cuestiones relativas a una declaración de intenciones. Un acuerdo de prospección debería contener disposiciones que aseguren que se recolectará la información etnobotánica solamente a partir de la plena declaración de los propósitos e intenciones, del recolector y el prospector. El acuerdo debería reglamentar el procedimiento a emplearse para asegurar el consentimiento previo de parte de los chamanes u otras personas importantes para las investigaciones.

Las disposiciones sobre el consentimiento previo servirán para advertir a quienes utilizan las plantas, a nivel local, y a las comunidades en las cuales ellos trabajan, sobre los resultados potenciales surgidos luego de la experiencia de compartir tal conocimiento. Las intenciones de los prospectores de patentar, licenciar y comercializar productos deberían ser plenamente manifiestas. Si existiese una estructura de pagos por derechos de autor en un acuerdo de prospección, en el mismo se debería hacer referencia a esa estructura, indicando las probables aplicaciones de los beneficios. Quienes contribuyeran con sus conocimientos tradicionales deberían, también, ser anoticiados sobre el sistema de patentes, y familiarizados con el funcionamiento de los derechos de propiedad intelectual.

Dada la posibilidad de que cantidades sin precedentes de moneda extranjera pudieran introducirse en una economía que no utilice dinero en efectivo, de una manera regular, o que lo utilizase muy escasamente, será necesario que todas estas cuestiones sean tratadas en el acuerdo de consentimiento previo expreso.

Existen algunas técnicas que los contratos privados podrían emplear para facilitar la protección de una patente para un determinado conocimiento indígena, no importando si éste constituyera una materia actualmente patentable o no. Las partes contratantes deberían estipular la protección del conocimiento indígena, en cualquier sección que tratase sobre la recolección, el patentado y las licencias relativas a aquellos conocimientos locales que pudieran conducir a inventos patentables. Es probable que el alcance de la contribución proporcionada por los pueblos indígenas o locales variase en términos de su grado o contenido. Por eso, con el fin de optimizar la capacidad de los indígenas y de los habitantes locales que utilicen las plantas, para obtener la protección derivada de una patente, un contrato de bioprospección debería garantizar que todos los conocimientos indígenas recogidos estén bien documentados, con respecto a su origen, sus procesos y sus aplicaciones. Una documentación cuidadosa, guardada de una manera confidencial, ayudará posteriormente para la solicitud y el registro de las patentes. Los convenios deberían expresar que nada de aquello que se declarase en los mismos privará a los ciudadanos nacionales y a los pueblos locales de sus derechos de propiedad intelectual, según las leyes que rijan el contrato. Las partes podrán estipular, además, que los "chamanes" o bien los "pueblos locales o indígenas", podrán considerarse como inventores, según los términos del acuerdo. Esto resultaría especialmente importante ante la eventualidad de que un chamán y un prospector llegasen a ser mutuamente responsables de un invento, o cuando las contribuciones de quienes utilizaran las plantas a nivel local fueran, por sí solas, insuficientes para satisfacer los requerimientos de una patente.

a) El modelo de contrato para el uso de plantas medicinales en Bolivia

Durante parte del año de 1993 y todo el año de 1994, el Instituto para el Desarrollo Sostenible de la Amazonia (IDSA) realizó, con el apoyo financiero del Fondo Nacional para el Medio Ambiente (FONAMA) y el asesoramiento técnico de Conservación Internacional, el proyecto *"Formulación de Modelos de Contratos para el Uso de Plantas y Recursos Intelectuales de Areas Tropicales de Bolivia"*.

El Informe Final propone un Contrato Modelo que se adecúa efectivamente a todo lo expuesto anteriormente y que esquemáticamente puede ser presentado así:

Título

En el título se debe especificar la naturaleza del contrato.

Partes contratantes

Se identificará quienes son las partes contratantes, señalando sus generales de Ley y en el caso de personas jurídicas se especificará quienes son sus representantes, y el número de poder.

Naturaleza u objeto del contrato

Debe existir una cláusula expresa que especifique el objeto del contrato.

Otros

Se implementarán las cláusulas necesarias para satisfacer los requerimientos secundarios a la obligación principal del contrato.

Contraprestación, pago, o compensación

Teniendo en cuenta que una de las principales características del contrato es la relación patrimonial de las partes, siempre existirá (a excepción del contrato de donación) una contraprestación, pago o compensación.

Tiempo de vigencia del contrato

Distintos tipos de contratos (de arrendamiento, prestación de servicios u otros) necesitan especificar el tiempo de vigencia por el cual se está pactando la relación jurídica.

Previsiones en caso de incumplimiento

Para evitar los conflictos en caso de incumplimiento, generalmente las partes a manera de intimidación previsoras estipulan obligaciones para este efecto. Así tenemos la "cláusula penal", que consiste en entregar una cierta suma de dinero o un determinado objeto para el caso de incumplimiento o retardo en el cumplimiento de una obligación.

Lugar y forma de pago

Se debe especificar el lugar en el que se pagará, así como la periodicidad o fecha del cumplimiento del pago.

Garantías (si las hubiera)

Las garantías pueden ser diversas, tanto de orden real o personal.

Declaración expresa

Cuando los contratos van a ser ejecutados en lugares distintos de donde son firmados es preciso acordar las disposiciones legales que serán aplicables, así como los Tribunales que se someterán en su caso.

Se suele establecer en los contratos el reconocimiento del carácter de ley que tiene este instrumento jurídico para asegurar un mayor compromiso en cuanto a las obligaciones adquiridas.

Conformidad

Normalmente se estila que la última cláusula exprese la conformidad de las partes con los derechos y obligaciones emergentes del contrato.

Fecha

Firmas de las partes contratantes

Este esquema, que puede ser aplicado a cualquier transacción entre partes, asume en este caso la figura de un instrumento de defensa del conocimiento ancestral de los pueblos indígenas, pues establece claramente que un pueblo indígena determinado y su conocimiento botánico es sujeto de contratación. También explicita que otro sujeto es el Estado y, completando la trilogía, establece que el otro contratante es el Adquirente o Colector, sea éste nacional o extranjero.

Para el adquiriente los objetos de la contratación son el *Conocimiento Indígena Botánico* y el *Recurso Botánico*.

En cuanto a los pagos o compensaciones se establece que los pueblos indígenas podrán recibir pagos tanto en dinero (compensación monetaria), como en bienes y/o servicios (compensación no-monetaria). Estos pagos podrán tomar algunas de las siguientes formas:

1. Financiamiento de proyectos o programas de desarrollo formulados por los propios pueblos indígenas.
2. Dotación de infraestructura y/o equipamiento.
3. Capacitación y transferencia tecnológica.
4. Consolidación de la territorialidad y derecho de los pueblos indígenas.

De manera similar, el Estado podrá percibir utilidades por el uso de recursos vegetales, a través de compensaciones monetarias como no-monetarias. Siendo las monetarias las referidas a:

1. Permisos.
2. Impuestos.
3. Tarifas.

Las no-monetarias referidas al:

1. Fortalecimiento Institucional.
2. Capacitación de Investigadores Nacionales y Transferencia de Tecnología.
3. Apoyo a la Conservación.
4. Tratamiento preferencial con el producto obtenido.

Respecto a la co-patentación, se establece que en caso de que el aislamiento de un agente proveniente de una de las muestras sea promisorio, el colector se deberá comprometer a buscar la protección mediante la aplicación de una patente tanto en el país donde el colector fije su residencia, como en terceros, incluyendo el país de origen de la muestra.

Creemos que en el adelanto de una legislación que nos permita regular el uso de los recursos de biodiversidad, reconociendo al mismo tiempo derechos intelectuales y patentes que no sean onerosos a nuestros intereses nacionales, la *"Formulación de Modelos de Contratos para el Uso de Plantas y Recursos Intelectuales de Areas Tropicales de Bolivia"*, es un avance notable que debe ser debatido a profundidad pero también tomado en cuenta como un proyecto piloto importante.

V. Conclusión

La ubicación ideal para una afirmación efectiva de los derechos de los pueblos indígenas podría darse dentro de una disposición que tratase sobre la propiedad de los inventos o sobre los derechos de patentado que tendrían las partes contratantes. En este sentido, podría enunciarse que:

Todos los inventos hechos por los empleados o por los agentes de una sola parte, incluyendo a los chamanes o a los que utilicen las plantas tradicionalmente, en el país de origen, serán propiedad exclusiva de dicha parte o del chamán. Todos los inventos hechos de una manera conjunta serán propiedad conjunta de tales partes o de los chamanes.

Sin embargo, disponer de este tipo de protección general y específica no resulta suficiente para garantizar que los derechos de propiedad intelectual de los chamanes y otros, gozarán, efectivamente, de una protección. Las patentes son costosas, y se requiere de una gran habilidad para iniciarlas, mantenerlas y defenderlas, así como para obtener las licencias. Los acuerdos podrían facilitar un mayor acceso a la protección de la propiedad intelectual, al estipular que los prospectores asumirían los costos involucrados en la solicitud de las patentes, en las apelaciones y en el tratamiento relativo a las infracciones. No sólo resulta importante el hecho de que las contrapartes comerciales, tales como las empresas farmacéuticas, hubieran asumido estos costos, sino que además, es un hecho que esta práctica ya se ha convertido en algo aceptado. Sin esta ayuda formal, una simple afirmación de los derechos de propiedad intelectual ofrecerá poca protección y aún menos posibilidades de retribución y conservación.

Dentro de la estructura de los pagos por derechos de autor, existe la posibilidad de reconocer y compensar el valor del conocimiento indígena, tanto en caso de que éste hubiera aportado con una contribución concreta al descubrimiento y al desarrollo de una nueva droga, como en el caso contrario. Al negociar tarifas para las remuneraciones por derechos de autor, las partes deberían establecer primas adicionales para las situaciones en las que el conocimiento local hubiera contribuido a la recolección, las pruebas, el desarrollo u otras formas de procesamiento de una muestra. Las opciones para la elaboración de las disposiciones en este sentido podrían variar mucho, en la medida en que las partes involucradas en un acuerdo decidieran emplear el conocimiento local y la forma de su utilización, o no. Las consideraciones variarían, dependiendo del grado en que se utilice el conocimiento local. Por ejemplo, algunos prospectores podrían optar por emplear los beneficios del conocimiento local únicamente en la fase de recolección, para de ahí en adelante depender solamente de las pruebas de laboratorio sobre una alta cantidad de muestras. Otros podrían optar por seguir usando el conocimiento local durante todo el proceso de sus investigaciones.

Aunque los prospectores optasen por no utilizar el conocimiento tradicional, sea debido a sus preocupaciones acerca de la compensación, o bien a una falta de confianza en el valor de este tipo de informaciones, de todos modos ellos deberían comprometerse a compensar el conocimiento local. En los casos en que los prospectores logran obtener un producto derivado de plantas u otros materiales que han sido utilizados y conservados por los pobladores locales, resulta obligatoria una remuneración. Sin ese reconocimiento del valor del uso tradicional de las plantas y de su protección, así como de la protección del ecosistema forestal en general, la participación de los pueblos indígenas en el manejo de los recursos naturales, se quedaría sin retribución y además pasaría desapercibida.

Un sistema de pagos por derechos de autor que cobre una prima sobre los productos derivados de plantas que tienen una tradición de uso indígena (sin importar si ese conocimiento ha sido utilizado o si la planta fue recolectada al azar), proporcionará incentivos a los propios pueblos cuyas modalidades de manejo es preciso fomentar. Dichos incentivos se extenderán, pues, tanto a los gobiernos locales cuanto a los nacionales, e incluirán a los administradores de bosques y fauna silvestre, como también a otros quienes participen en las decisiones acerca de la tenencia y los derechos de la tierra, aspectos que afectan directamente a los pueblos locales e indígenas. Asimismo, la implementación de dichos incentivos fomentará la perpetuación de los conocimientos relevantes de las comunidades locales e indígenas en las que las prácticas tradicionales están perdiendo su importancia y valor comunitario.

Muchos otros aspectos de la estructura de remuneraciones por los derechos de autor deberán ser objeto de un concienzudo análisis, incluyendo los informes sobre ventas y los procesos de contabilidad. Además, las partes deberán estipular una estructura de remuneraciones por derechos de autor que incluya pagos por derechos de autor correspondientes a productos que aún no han sido patentados. De esta manera se podrá prevenir una situación en la cual un prospector optara por seguir con las ventas comerciales antes que una patente hubiera sido otorgada; o bien en el caso de que una patente hubiera sido denegada. Aunque existen otras cuestiones relativas al esquema de remuneraciones por derechos de autor en los contratos de prospección o recolección, las mencionadas arriba constituyen algunas de las consideraciones principales relativas al conocimiento local y a los incentivos para la conservación.

Bibliografía

- | | |
|--|--|
| <p>BRACK EGG, Antonio
1992 Biodiversidad, Biotecnología y los Países del Tratado de Cooperación Amazónica. PNUD/TCA.</p> | <p>RIOJA B., Guillermo
1991 "Sobre la Estrategia Indígena de Conservación", Presencia, 18 de Octubre.</p> |
| <p>DORST, Jean
s.d. La Diversidad Natural y su conservación. Mimeo.</p> | <p>1993 "Sobre lo Ecológico y lo Indígena en la Amazonía Boliviana", Presencia, 7 de febrero.</p> |
| <p>IDSA - CI
1994 Formulación de Modelos de Contratos para el uso de Plantas y Recursos Intelectuales de Areas Tropicales de Bolivia" Informe a FONAMA.</p> | <p>RUBIN, Steven M. y Stanwood J. FISH
1994 La Prospección de la Biodiversidad: el uso de Disposiciones Contractuales Innovadoras para Fomentar el Conocimiento, la Tecnología y la Conservación Etnobotánicas. CI/BOL.</p> |

Canaleta Lamas

“Con la Vida a Cuestas”

Freddy Rioja
Filiberto Siauque

A partir de la implementación de la nueva política económica desde agosto de 1985, se originó el despido de trabajadores mineros de la empresa más importante del país, la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), hecho conocido como la “Relocalización”.

En el caso de los trabajadores de la Empresa Minera Catavi, uno de los yacimientos estañíferos más grandes del continente y pilar de la economía nacional, se produjo un fenómeno migratorio de la Mina de Siglo XX al interior del país.

Como una alternativa de vida y sobrevivencia de estos centros mineros, además de frenar la migración, se organizaron cooperativas mineras para trabajar el rico yacimiento de estaño. Así, quienes volvieron de estas migraciones forzosas engrosaron las cooperativas mineras de Siglo XX, 20 de Octubre, Dolores, Juan del Valle, 23 de Marzo y El Carmen, creadas como resultado de la cancelación de la COMIBOL, y que en su seno acogen a relocalizados, campesinos que llegan de las comunidades aledañas del Norte Potosí, hijos de ex-trabajadores mineros y otros grupos sociales carentes de fuentes de trabajo.

La explotación en estas cooperativas es rústica e irracional, con falta de asesoramiento técnico, de seguridad industrial, donde en sí el trabajo que realizan es de autoexplotación y con riesgo constante de sus vidas. Es así que, la mayoría de trabajadores que no pueden acceder a estas cooperativas, engrosan el grupo de los lameros o relaveros que trabajan a la pesquisa de los pocos minerales que la empresa minera COMIBOL haya dejado escapar o de lo muy poco o casi nada que las cooperativas dejan escapar; tal vez es el trabajo más sacrificado o menos considerado, menos tomado en cuenta, y donde, además, no solamente se autoexplota el trabajador, sino que la explotación llega a su familia, a las mujeres, los niños, como algo normal. El trabajo en este rubro en el que participa toda la familia, expone a la misma a contaminaciones tales como las que desprenden los restos de los minerales, el agua ácida de copagira que sale de las bocaminas, agua que es utilizada ineludiblemente para lavar la arena de donde rescatan estaño en polvo y sin llevar ningún tipo de protección industrial ni precaución personal; se los ve manipular la arena con el agua de copagira con las manos descubiertas, donde los niños y las mujeres llevan la peor parte.

Por otro lado, se exponen a la contaminación por el contacto con las aguas servidas o de cloacas y alcantarillas, que deposita la ciudad de Llallagua en el arroyo donde realizan este trabajo; otro aspecto que resalta, es la forma precaria e insalubre de sus viviendas transitorias, a la orilla del arroyo donde trabajan.

Historia

La Sección Canaleta Lamas se inicia de manera informal antes de 1962 y en ese año, se distribuye oficialmente los puestos o parcelas con el dirigente sindical de la Empresa Minera Catavi, Federico Escobar Zapata, conocido como “macho moreno”.

En primer lugar se distribuye a las viudas de los fallecidos en interior mina, luego a aquellos trabajadores que ganaban poco en la empresa y a los hijos mayores de los trabajadores que eran otros de los beneficiados con este trabajo.

En 1971 se llegó a contar con un número de 418 trabajadores en las lamas, año en que las palliris se incorporan a este trabajo.

En 1983 la crisis de la minería afecta con más fuerza a los trabajadores del sector lamero, los cuales se dedican a otras actividades no mineras, a consecuencia de que la Empresa Minera Catavi decide no comprar estaño de baja ley. Con este antecedente se da inicio a la decadencia de este sector denominado Sindicato Mixto de Trabajadores Canaleta Lamas de Siglo XX.

“En octubre de 1985 la crisis definitiva del C.I.E. (Consejo Internacional del Estaño) repercutió en todos los sectores productivos de estaño de baja ley, desde la fecha decidimos constituir una primera cooperativa llamada Santa Bárbara, dedicada a la explotación del oro, no teniendo buenos resultados por carencia técnica, y por falta de experiencia en el trabajo de dicho mineral, el sector de la minería donde nosotros estábamos acostumbrados a la explotación es el estaño, el cual se sacaba en cantidades, en cambio el oro no es así, sino en mínima cantidad, por lo cual no nos pudimos acostumbrar.

Luego llegó la relocalización donde no podíamos hablar todavía de cooperativismo en Llalagua, existían dos sindicatos grandes que resistían o defendían el sindicalismo por una concepción filosófica que expresaban que las cooperativas son un sector de conciliación de clases, vale decir el proletariado con las clases dominantes o la empresa privada, estos conceptos filosóficos han hecho de que nosotros no podamos implementar el cooperativismo en nuestra región, como es Llalagua.

Seguidamente viene una organización llamada Cooperativa Minera Siglo XX, donde entramos dentro el contrato en 1987, para ser parte de esta cooperativa. A la fecha esta cooperativa cuenta con una personería jurídica de los lameros.

Cabe enfatizar que la mayor parte de sus afiliados eran mujeres: de 418 socios 240 eran del sexo femenino, entonces este comportamiento de dicha sección predominaba la mayoría de edad de trabajadores por encima de los 50 años”. Testimonio de un ex-dirigente lamero (David Choque Victoria).

Aspectos Geográficos

En la parte baja de la Ciudad de Llalagua, al Noreste, más propiamente ubicados bajo las rieles ferroviarias, está un conjunto de “lameros”, dividido en dos grupos: el primero al Noreste, con 16 trabajadores, mientras el segundo ubicado al Este de la ciudad tienen en sus fuentes de trabajo 17 trabajadores. El grupo de los lameros hacen un total de 33 trabajadores.

Su sistema de trabajo es el budle, que consiste en un pozo con agua, abertura de escape en la parte superior, una especie de tubo o canaleta que conduce la materia prima al medio del pozo y en un extremo una escoba de mano; al otro extremo está el lugar destinado a disolver la carga con un cedazo.

Sus herramientas de trabajo son: turriles de dos o más piezas, dos palas, una carretilla, morteñas o rastrillos, mangueras que utilizan 15 trabajadores, cedazos, botas y guantes de goma.

De 10 trabajadores lameros acompañados por sus esposas, existen tres trabajadores de lamas, en su mayoría mastican la coca con cigarrillos, acompañados con lejía, muchas veces duermen en los lugares de trabajo con el fin de cuidar su mineral.

Características sociales, educativas, culturales (religión) económicas y de salud

Sociales

La mayoría de los trabajadores lameros proceden de las poblaciones de las provincias del Norte Potosí, en un número de 10 y sólo un trabajador de la provincia Poopó (Depto. Oruro). 2 trabajadores proceden del área urbana, 18 proceden del área rural, los cuales son de distintos lugares que a continuación citamos:

Tinquipaya
Irpa Irpa
Chayanta
Jank'ocala
Chiro
Pocoata

Vila Vila
Pairumani
Colcha
Llallaguita
Huaylluma
Aymaya

Toracarí
Circuyo
Chojlla
Ustaya
Chacapuco

Residencia actual

De los 11 trabajadores entrevistados, 4 de ellos viven en los campamentos de Siglo XX y 7 viven en la Ciudad de Llallagua. Llallagua tiene 15 trabajadores, el Campamento Siglo XX 5, y no hay ninguno de comunidades.

Vivienda

Respecto a la vivienda, 3 de los trabajadores lameros viven en viviendas alquiladas. Así, 8 de los trabajadores tienen su casa propia, 4 de ellos en Siglo XX y 4 en Llallagua.

Número de hijos

Entre los trabajadores existe una disparidad de número de hijos que clasificamos de la siguiente manera:

- 2 trabajadores no tienen hijos.
- 2 trabajadores tienen solamente un hijo.
- 4 trabajadores tienen 2 hijos.
- 1 trabajador tiene 3 hijos.
- 1 trabajador tiene 4 hijos.
- 1 trabajador tiene 6 hijos.
- 3 trabajadores tienen 7 hijos.
- 1 trabajador tiene 8 hijos.

- 4 trabajadores tienen 4 hijos.
- 4 trabajadores no tienen hijos.
- 1 trabajador tiene 12 hijos.
- 1 trabajador tiene 1 hijo.
- 3 trabajadores tienen 6 hijos.
- 1 trabajador tiene 3 hijos.
- 2 trabajadores tienen 2 hijos.

Los trabajadores lameros, al hacer referencia al futuro y porvenir de sus familias respondieron de la siguiente manera:

- 6 trabajadores seguirán trabajando en lamas.
- 2 trabajadores migrarán a las ciudades del interior del país.
- 1 trabajador verá lo que le depara el futuro.
- 2 trabajadores no saben que es lo que van a hacer en su vida futura.

Educación

Consultados sobre si alguna vez cursaron estudios y hasta que grado, los entrevistados respondieron que sólo estudiaron hasta un cierto grado de enseñanza. Las respuestas fueron clasificadas de la siguiente manera:

- 2 trabajadores no han estudiado nada (18%).
- 2 trabajadores solamente cursaron nivel básico (18%).
- 3 trabajadores llegaron hasta nivel intermedio (27%).
- 2 trabajadores hasta nivel medio (18%).
- 1 trabajador estudia en un instituto (9%).
- 1 trabajador que es profesor rural (9%).

Hijos que estudian de los trabajadores:

- De una familia sus hijos no estudian.
- De 2 familias solamente un hijo estudia.
- De 4 familias 2 hijos no estudian.
- De una familia 3 hijos estudian.
- De una familia 6 hijos estudian.

- De 8 trabajadores 2 hijos estudian.
- De 3 trabajadores 3 hijos estudian.
- 5 trabajadores no tienen hijos en edad escolar.
- De 2 trabajadores 5 hijos estudian.
- De 2 trabajadores 1 hijo estudia.

Nivel o Grado

- 1 hijo está en pre básico.
- 5 hijos en nivel básico.
- 2 hijos en nivel intermedio.
- 4 hijos en nivel medio.
- 3 hijos en nivel superior.
- 1 hijo en Instituto.

- 11 estudiantes en nivel básico.
- 5 estudiantes en nivel intermedio.
- 2 estudiantes en nivel medio.
- 7 no estudian.
- 1 profesional.

Credo Religioso

Del total de los trabajadores, 31 lameros que fueron consultados en encuestas y entrevistas, el 90% profesa la religión católica. De la misma forma, el 6% de los trabajadores asiste a la Iglesia Evangélica y el 4% es adventista.

Costumbres y Tradiciones

- 9 trabajadores realizan la tradicional ch'alla indistintamente.
- 1 trabajador los días martes.
- 2 trabajadores los días viernes.
- 5 trabajadores en carnavales y agosto.
- 3 trabajadores en otras fiestas.

Sin embargo, algunos trabajadores no acostumbran celebrar estos ritos a las deidades andinas.

11 trabajadores no realizan ch'alla.

Económico

Los trabajadores no tienen un horario fijo de ingreso ni salida, los clasificamos de acuerdo a sus respuestas:

5 trabajadores ingresan a las 7 a.m. y salen a horas. 17 p.m.

1 trabajador ingresa a horas 8 a.m. y sale a horas 17 p.m.

1 trabajador ingresa a horas 7 a.m. y sale a horas 18 p.m.

4 trabajadores no tienen horario e incluso trabajan de noche.

7 trabajadores sin horarios de trabajo.

5 trabajadores trabajan 8 horas.

3 trabajadores trabajan 11 horas.

3 trabajadores trabajan 9 horas.

1 trabajador trabaja 7 horas.

1 trabajador trabaja 10 horas.

Con respecto a los monto de ganancia (sueldo) mensual, son los siguientes:

1 trabajador gana Bs. 400

3 trabajadores ganan Bs. 500

4 trabajadores ganan Bs. 800

3 trabajadores ganan Bs. 2.000

Haciendo un promedio de sueldos sería, de Bs. 1.010 mes. Mínimo Bs. 150. Máximo Bs. 600 , haciendo un término medio de Bs. 375

Cabe recalcar que la mayoría de los lameros trabajan con peones mientras ellos ingresan al interior mina por la Cooperativa Minera Siglo XX. Los peones son beneficiados con Bs. 250 a Bs. 350 o en su caso de acuerdo a su producción de estaño.

14 trabajadores comercializan su dinero en las casas comercializadoras.

5 trabajadores comercializan en su propia cooperativa.

1 trabajador comercializa en Oruro.

Salud

De los trabajadores lameros 4 de ellos están asegurados a la Caja.

6 de ellos tienen atención particular.

1 trabajador no tiene atención en salud.

En el tema de la salud, el resto de los trabajadores, cerca de 20, no respondieron a esta consulta.

Servicio de Información y Documentación para Movimientos Indígenas

Porfirio García

Introducción

El presente artículo tiene por finalidad hacer conocer el trabajo que viene realizando el Servicio de Información y Documentación para Movimientos Indígenas (SIDMI) como una unidad especializada del Centro de Documentación e Información (CEDOIN).

Las reflexiones y consideraciones que se presentan son el resultado de un proceso de análisis y trabajo conjunto entre los miembros que componen el SIDMI.

Antecedentes

El Centro de Documentación e Información (CEDOIN) es una institución que desarrolla sus actividades en el sector de la información, dotando de elementos de análisis sobre la realidad nacional para contribuir a la activa participación de la sociedad civil, con prioridad en los actores menos favorecidos en la perspectiva del fortalecimiento de la democracia, a través de la sistematización y difusión de la información para Bolivia y el mundo. Asume la figura legal de asociación sin fines de lucro.

Para cumplir esta misión el CEDOIN se divide en dos departamentos:

Información. Cumple labores de investigación periodística, procesamiento de información y divulgación de temas que se consideran de fundamental importancia para la comprensión de la realidad social boliviana.

Documentación. Cuenta con un archivo de recortes de prensa desde 1980 y reúne artículos, noticias, reportajes y editoriales clasificados bajo un ordenamiento temático que abarcan todo el acontecer nacional.

Con el objetivo de especializar la información en temas concretos y en base a un convenio firmado en 1992, con la Coordinadora de Solidaridad con los Pueblos Indígenas (CSPI), filial La Paz, el CEDOIN se compromete a procesar y difundir la información entregada por la CSPI sobre el tema indígena.

Para darle continuidad a este trabajo CEDOIN elabora un proyecto con el nombre de "Servicio de Información y Documentación para Movimientos Indígenas (SIDMI), con el fin de garantizar la vigencia en el procesamiento y difusión de esta importante información.

Por otro lado y pensando en que por mucho tiempo las instituciones, investigaciones e investigadores se han ocupado del tema indígena, con investigaciones y creación

de instituciones sobre el tema, el CEDOIN propone un proyecto con una nueva perspectiva de trabajo, creando una unidad de información ya no sobre los indígenas sino para los pueblos indígenas.

El proyecto está focalizado en las regiones de la amazonía, oriente y chaco boliviano, donde se asientan diferentes grupos étnicos. Sin embargo, la naturaleza de las acciones que se propone desarrollar, en materia de acopio y difusión de información documental, relacionan al proyecto con el resto del país y la sociedad nacional en general.

La problemática a encararse

Bolivia es uno de los países latinoamericanos con una composición étnica mayoritariamente indígena. Con motivo de los 500 años de la llegada de los españoles, los movimientos y organizaciones indígenas cobraron especial relieve convirtiéndose en actores sociales de primera línea, aunque afectados por su situación de marginamiento y avasallamiento cultural.

La marcha por el "Territorio y la Dignidad" efectuada en 1990, desde la amazonía hasta el altiplano andino, marcó el inicio de la consolidación de las organizaciones indígenas y sus objetivos, como la protección de sus hábitats, amenazados por la explotación de las riquezas naturales, donde se imponen modelos urbano-occidentales que depredan la naturaleza. Por eso toda la información generada por ellos mismos, no debe permanecer aislada, sino que merece ser recogida, sistematizada y difundida, como propone hacerlo el SIDMI.

El área de acción del SIDMI son las tierras bajas de Bolivia, que se caracterizan por la presencia de varios grupos étnicos, que a lo largo de su historia se han visto afectados por la implementación de diferentes proyectos de desarrollo, incapaces de concebir los sistemas indígenas del manejo sostenido del medio ambiente en especial, ya que se ha aplicado una visión urbana del manejo de los recursos naturales, como la explotación descontrolada de estos recursos. Todas estas condiciones han provocado un cambio drástico en su economía, bajando a nivel de autosubsistencia en lo referente a la alimentación, consiguientemente cada vez una mayor dependencia de la economía de los centros urbanos (comerciantes), y en muchos casos provocando la migración a otras regiones por la presencia de la sociedad no indígena en sus territorios naturales, de esa manera se provoca la desintegración sociopolítica de sus organizaciones tradicionales.

El proyecto tiene como objetivo relacionarse activamente y de manera directa con las organizaciones y comunidades indígenas, e indirectamente a través de instituciones que trabajan con el movimiento indígena. Asimismo, se pretende consolidar y fortalecer el SIDMI, como un aporte al accionar de los movimientos indígenas, a un mejor conocimiento de la problemática indígena por parte de las entidades de cooperación y de la sociedad en general.

Finalidades

- Identificar, acopiar, procesar y difundir documentación e información de las acciones del movimiento indígena y sus repercusiones en el ámbito político, cultural, ecológico y académico.
- Poner a disposición y al alcance de investigadores, instituciones y de las mismas comunidades y organizaciones indígenas todo el material procesado,

desarrollando el servicio documental informativo de acuerdo a las necesidades de los interesados.

- Promover la publicación de documentos e investigaciones producto de las luchas y logros de los propios indígenas.
- Sensibilizar a la opinión pública en general sobre la problemática indígena.
- Devolver la información procesada a sus propios generadores con el fin de que les sirva para el análisis, debate y fundamentación de sus demandas.

Estrategias de Trabajo

El SIDMI, como una sección del CEDOIN, está conformado por un: documentalista responsable del proyecto, un investigador antropólogo y un auxiliar. El carácter participativo del proyecto determina la revisión y la posible readecuación de sus objetivos.

El proyecto tiene como líneas de trabajo prioritarias la documental y la investigativa.

En la línea documental se pretende organizar un centro de documentación tradicional almacenando, procesando y difundiendo información sobre el tema indígena que sirva a los investigadores e interesados en el tema, para desarrollar este trabajo se tienen tres bases de datos:

CPREN. Contiene información de 10 periódicos de circulación nacional sobre el tema indígena. Se han almacenado alrededor de 2.500 registros, desde octubre de 1992 a la fecha y se registra todas las noticias, editoriales, artículos, etc., que se publican sobre los grupos étnicos de las tierras bajas y los temas que de alguna manera les interesa como bosques, coca, colonización, legislación, etc.

Esta base de datos tiene como principal producto el índice hemerográfico mensual, "El Patuju".

CEPAL. Almacena registros bibliográficos de libros, revistas y documentos inéditos, cuyo principal producto será el Catálogo Bibliográfico Colectivo CIPCA-MUSEF-SIDMI.

CEDIR. Registra aproximadamente 150 citas con información de directorio sobre personas, profesionales e instituciones dedicadas a la investigación e interesadas en el tema indígena.

En el área de investigación, el SIDMI ha tenido contacto directo con las comunidades y organizaciones indígenas; al mismo tiempo, como una institución de servicio de documentación e información, realiza diagnósticos sobre las necesidades de información.

Para tal efecto se ha realizado un primer viaje a los departamentos de Santa Cruz y Beni, y a la comunidad Mosestén de Covendo del Departamento de La Paz, donde se ha visitado tanto a organizaciones de base como a comunidades indígenas. De las cuales se ha deducido como necesidades de información especialmente en las comunidades, las diferentes leyes que lo involucran de una

manera directa o indirecta, y sobre el cultivo de productos que no son tradicionales entre los indígenas debido a la situación en que se encuentran en su relación con la sociedad no indígena. En el caso de las organizaciones la necesidad está más orientada a la difusión de las actividades que realizan dentro de las organizaciones menores y las mismas comunidades.

Otro aspecto importante fue la devolución de información a los propios generadores, es el caso del índice hemerográfico "El Patuju", que contiene resúmenes de cada una de las noticias publicadas sobre el movimiento indígena. Como parte del CEDOIN se ha visto por conveniente, a pedido de las mismas organizaciones indígenas, complementar la devolución de la información proporcionando dossiers por grupos étnicos y organizaciones.

A manera de Conclusión

Las investigaciones que se realizan en las comunidades indígenas siempre han estado asociadas a intereses que corresponden a sectores hegemónicos de los países donde existen poblaciones nativas.

En ese sentido los investigadores y los investigados no siempre coinciden, ya que los segundos son tomados como "objeto de estudio" o simples "informantes". De las decenas de investigaciones realizadas en las diferentes comunidades indígenas, muy poco han aportado a la solución de sus problemas, ya que muchos trabajos no han sido devueltos a los propios interesados, o han sido devueltos en lengua extranjera y no pueden ser utilizados en beneficio de la comunidad.

En ese sentido, creemos que los indígenas deben ser considerados colaboradores más que como tradicionales informantes, es decir, que con ello el SIDMI quiere difundir los resultados y conclusiones de diferentes eventos como congresos, encuentros, talleres, etc., lo que permitirá una visión interna sobre la realidad de los propios indígenas.

Actualmente, como trabajo especializado, se están elaborando paquetes de información procesada sobre grupos étnicos y organizaciones indígenas que se enviarán a cada una de ellas y que tienen por objetivo el que esta información sirva como base fundamental para el acopio de información en comunidades y organizaciones, ya que el objetivo final del proyecto es el de apoyar en la creación de unidades de información en las comunidades y organizaciones, de manera que sean los propios indígenas los que procesen su información y la documenten de acuerdo a sus necesidades.

De este modo, CEDOIN pone en práctica sus principios de democratizar la información y facilitarla a quienes están más necesitados de ella.

Los Cavineños Hoy: Entre la Novalgina y la Hoja de Guayaba¹

Leonardo Martínez Acchini

Introducción

Los cavineños, que actualmente llegan a unas 1000 personas, forman parte del grupo lingüístico tacana y, al igual que otros grupos indígenas de la región oriental-amazónica del país, en los últimos años han ido sufriendo un proceso de aculturación al que no ha sido ajeno el problema salud/enfermedad y la forma de enfrentarlo. En la actualidad, los cavineños luchan contra las variadas enfermedades que los aqueja recurriendo tanto o más a la medicina moderna (a la que tienen acceso con ciertas limitaciones) como a la medicina tradicional.

La extensión territorial en la que habitan los cavineños, no está considerada zona palúdica como sucede con el resto de la región amazónica del país; sin embargo casos aislados de esta enfermedad se presentan eventualmente. Por otro lado, una de las enfermedades de más alto riesgo en la región es la leishmaniasis que se presenta más aún en el Bosque de Chimanes. Esta enfermedad, junto con la diarrea y diversos tipos de infección intestinal con manifestaciones piréticas, forman el conjunto de enfermedades más comunes con los que se enfrentan los cavineños en la actualidad. En las siguientes líneas analizaremos cómo los cavineños hacen frente a estas adversidades.

Marco Histórico Geográfico

Las principales comunidades cavineñas se hallan extendidas a lo largo de la provincia Ballivián en el departamento del Beni. La región se caracteriza por estar constituida por grandes extensiones de sabana o "pampa" y por lo que es comunmente llamado "monte de río" que corresponde a una típica formación boscosa que rodea los ríos y arroyos del lugar.

"Se dice que el pueblo Cavineño fue trasladado en 1770 (o 1785) por misioneros, desde la orilla izquierda del río Madre de Dios hacia la antigua Misión de Caviñas sobre el río Madidi. Más tarde los cavineños fueron establecidos en la nueva Misión de Caviñas sobre el río Beni (Metraux 1963, 439)"²

"Datos más recientes indican que los cavineños se encuentran en el noroeste de Bolivia, en la Provincia Ballivián del Departamento del Beni y en los alrededores

-
- 1 El presente ensayo es el resultado de un trabajo de campo realizado en septiembre de 1993, en el cual tuve oportunidad de visitar siete comunidades cavineñas ubicadas en el departamento del Beni.
 - 2 Plaza Martínez Pedro y Carvajal Carvajal Juan, **ETNIAS Y LENGUAS DE BOLIVIA**. Instituto Boliviano de Cultura, La Paz, 1985, pág. 69. Citando a Metraux Alfred, "Tribes of eastern Bolivia and the Madeira Headwaters", en: **HANDBOOK OF SOUTH AMERICAN INDIANS**, vol. 3, Julian H. Steward Editor, Washington, 1963, págs. 381-506.

de Caviñas en los centros gomeros y a lo largo de los ríos Beni, Biatas y Geneshuaya (Camp y Liccarde 1978)³

Esta información relacionada con el patrón de asentamiento pudo ser constatada en el trabajo de campo: la mayoría de las comunidades actualmente se encuentran dispersas de la Misión Cavinás, comunidad que hacia el año 1960 fue considerada el principal núcleo poblacional de los cavineños.

Un informante indígena sostuvo que en Misión Cavinás se establecieron sacerdotes católicos que llegaron a "apropiarse" no sólo del lugar sino también de los mismos cavineños a los que inclusive vendían como esclavos a los estancieros que explotaban la goma. El poco ganado que había pasó a ser parte de los sacerdotes y éstos se convirtieron virtualmente en capataces de los cavineños. Se organizó un movimiento insurgente y poco a poco muchos de ellos fueron dejando Cavinás y se establecieron en Eaqueti que es actualmente la "capital" de los cavineños y la segunda comunidad más poblada después de Galilea, que se encuentra en el departamento de Pando.

El año 1975, los sacerdotes católicos abandonaron el país por lo que algunos cavineños regresaron a la Misión Cavinás; sin embargo, así como Baqueti, otras comunidades se fueron formando a lo largo del tiempo, tales como Las Mercedes, Santa Elena, Peña, Guarayos, Carmen Alto, San Miguel, y otras más.

Justificación

La problemática acerca del enfrentamiento/acercamiento entre la medicina tradicional y la medicina moderna ha cobrado en los últimos años una vigencia insospechada especialmente para los ojos occidentales. Es precisamente la llamada cultura masiva la que, víctima de un sofocamiento producido por la medicación elaborada, recurre a "lo natural", lo investiga, lo aprueba, e inclusive promociona su consumo.

Este ensayo pretende rescatar algunos elementos de la medicina tradicional en el área subamazónica del país mostrando la importancia que tiene en primera instancia para los propios comunarios (en este caso cavineños), y en segundo lugar para quienes forman parte de la cultura masiva que pese a lo anteriormente dicho, no conoce en su integridad las bondades de la medicina natural. (Téngase en cuenta que aquí hablaremos de medicina natural regional que no implica llegar a tener un conocimiento completo de lo que es la medicina tradicional).

Las poblaciones cavineñas visitadas cuentan con 35 familias, la más grande, y con 7 la más pequeña. La cohesión de grupo es relativamente fuerte, lo que hace que estas poblaciones sean efectivamente consideradas como comunidades. Sus principales actividades económicas son la agricultura, la recolección, la caza, la pesca y el intercambio de sus productos con los comerciantes. Actualmente no cuentan con territorio, lo que representa para ellos no sólo eventuales o constantes choques con estancieros y madereros, sino también una limitación de orden espacio/tiempo para la reproducción de su cultura.

3 Plaza Martínez Pedro y Carvajal Carvajal Juan, **ETNIAS Y LENGUAS DE BOLIVIA**, Instituto Boliviano de Cultura, La Paz, 1985, pág.69. Citando a Camp Elizabeth y Liccardi Millicent, "Cavineña pronouns in relation to theme in topic", en: **WORK PAPERS OF SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS**, Impresa Indigenista, Cochabamba, 1978, pág. 19-51.

Otro elemento interesante para el análisis de este grupo, es que en dos o tres comunidades conviven indígenas y carayanas (hombres y blancos) campesinos. Esta movilidad social y cultural obedece por un lado, a un proceso de aceptación por parte de los indígenas, a quienes comparten con ellos los mismos niveles de pobreza y por otro, al inobjetable cambio cultural que se viene produciendo por los contactos que estos grupos tienen con los blancos y con los misioneros evangélicos extranjeros. Es decir que de una forma implícita y muy sutil la presencia de carayanas no se constituye en una agresión cultural frontal, aunque derive en un franco proceso de aculturación.

En este sentido, la presencia del medicamento elaborado que por lo general posee facultades curativas de efecto inmediato, y que forma parte de este proceso de aculturación "no agresivo", es actualmente aceptada por las comunidades indígenas cavineñas. De igual manera, el establecimiento de postas sanitarias en algunas comunidades con un agente autorizado por la Unidad Sanitaria de Riberalta (que de acuerdo a un plan maestro de atención al área rural, designa un sanitario por cada 2000 habitantes) se presenta como una evidente muestra de "intromisión" de la cultura dominante. Esta penetración, sin embargo, es hoy por hoy necesaria, debido a los bajos niveles de salubridad de los cavineños y **fundamentalmente**, al no conocimiento o subvaloración que muchos de ellos tienen de su patrimonio médico tradicional.

Veamos detenidamente el caso de los cavineños. Baqueti y Galilea son las dos únicas comunidades que cuentan con posta sanitaria. Como ya mencionamos que Galilea se encuentra en el departamento de Pando, el sanitario de Baqueti debe atender a las restantes comunidades que se encuentran en el departamento del Beni, ubicadas en la margen este del río del mismo nombre. Santa Elena tuvo en alguna oportunidad posta médica, pero por razones desconocidas, hoy ya no cuenta con este servicio. Sin embargo, se podría decir que los cavineños tienen una buena cobertura en salud ya que el sanitario de Baqueti tiene bajo su jurisdicción a 2000 personas que es un número mayor al de la población cavineña. Lo que la Unidad Sanitaria de Riberalta no ha tomado en cuenta han sido las enormes distancias entre algunas comunidades y las difíciles condiciones de transporte especialmente en tiempo de lluvia.

Esta última situación podría hacernos pensar que las comunidades más alejadas de Baqueti, mantienen el empleo de plantas y vegetales para contrarrestar los efectos de las enfermedades que se presentan. Sin embargo, no es así; cuando intercambian sus productos, aprovechan para obtener también novalgina, terramicina, penicilina y otros medicamentos. En Carmen Alto, que es una de las comunidades más alejadas, emplean algunas raíces y plantas -que según ellos no son del todo eficaces- y reconocen que se debe a las difíciles condiciones para conseguir medicinas elaboradas.

El testimonio de una mujer de la misma comunidad, reflejaba el procedimiento que se seguía para bajar la fiebre a algún enfermo. Primero se empleaban plantas medicinales y si no se presentaban resultados favorables, conseguían de alguna manera novalgina porque sabían que así mejoraría el paciente.

En Peña Guarayos, que es otra comunidad alejada que está sobre el río Beni entre Riberalta y Rurrenabaque, aprovechan cuando el Párroco de Rurenabaque visita la comunidad para entregarle dinero y solicitarle que compre medicamentos y se los entregue en la próxima visita que haga. De todas maneras,

individualmente, si tienen la oportunidad, obtienen medicamentos de algún comerciante. Esto nos demuestra la dependencia que se ha generado en torno a la medicina occidental o moderna.

Veamos ahora la contraparte. Los datos que se presentan a continuación no provienen de una comunidad en particular, sino que han sido recolectados en varias de ellas para tratar de elaborar un esquema más o menos general de lo que pese a todo se emplea como medicina tradicional. En algunas comunidades se emplean más que en otras o en el peor de los casos en algunas se desconocen.

- * **Hoja de Guayaba.** Se emplea para cortar la diarrea y el dolor de estómago. Se la hace hervir en agua caliente y se ingiere el preparado como infusión de té.
- * **Paja de cedrón.** Sirve para cortar las hemorragias, particularmente aquellas que se originan en el alumbramiento. Se hace hervir, se le pone un poco de sal y se toma caliente.
- * **Raíz de motacú.** Sirve para eliminar las amebas del estómago. Se machuca la raíz y se la hace hervir, se cuela y finalmente queda un jarabe listo para ingerir.
- * **Raíz de asaí.** Es una raíz parecida a la raíz de motacú. Se utiliza como energizante. Se sigue un procedimiento similar al que se emplea con la raíz de motacú.
- * **Ají blanco.** Sirve para el reumatismo. Se hace secar y se machuca, se mezcla con aceite de almendra y aceite de copaibo y se hace hervir todo junto. Finalmente se mezcla con cera de vela y así se forma una pomada que sirve para aplicar en las zonas más afectadas.
- * **Aceite de pepa de naranja.** Sirve para bajar la fiebre y controlar los espasmos y accesos de tos.
- * **Raíz de limón.** Sirve para detener la diarrea. Se mezcla con la hoja de guayaba.
- * **"Cola de mono"** Es el nombre vulgar que se le da a un gajo de un árbol que esta cubierto de pelos. Sirve para calmar el ardor producido por la picadura de gusano. Se elimina toda la vellosidad del gajo, se lo muele y ya convertido en polvo, se aplica sobre el lugar afectado.
- * **"Chuchuhuasi"**. Sirve para prevenir y tratar el reumatismo. Es el nombre vulgar que se le da a un árbol cuya corteza se hace hervir con una mitad de agua y una mitad de alcohol. El preparado debe tomarse en ayunas y luego el individuo debe bañarse con agua fría.
- * **Cuero de rana.** Se aplica sobre la piel cuando se presenta cualquier tipo de inflamación. Se saca el cuero y se lo hace secar por un día. Después se lo muele y se lo mezcla con agua y finalmente esta masilla es la que se aplica en la región afectada.
- *** Existe un pequeño arbusto cuyo nombre no se ha podido precisar en el terreno, pero que se incluye dada la importancia del uso que se le da. Es una planta

cuya raíz sirve para prevenir la lesmaniasis y los tumores. Se machuca la raíz y se mezcla con menos agua para formar una masilla y se aplica directamente en la vagina.

Además de estos elementos mencionados, la papaya es una fruta que parece tener muchas propiedades curativas. El sanitario de Baqueti me informó que se están haciendo estudios para obtener todos los conocimientos de lo que se puede hacer con esta fruta. Lo interesante es que no son los cavineños los que están haciendo esto, sino la Misión Evangélica Suiza que hace varios años trabaja con grupos indígenas de la Amazonía, principalmente llevando adelante una cuestionada labor evangelizadora, pues el costo de la conversión al cristianismo ha sido para los indígenas muy elevado en cuanto al renunciamiento a ciertas prácticas culturales.

Sin embargo, la Misión Evangélica Suiza tiene algunos méritos especialmente en la atención de enfermos, llegando inclusive a trasladar en avioneta a los mas delicados a Riberalta; por otro lado, les vende a los cavineños medicamentos a precios más bajos que los del mercado regional.

Actualmente la Misión Evangélica Suiza, con ayuda de los cavineños, esta preparando una cartilla informativa sobre las propiedades curativas de la papaya y de otras plantas, raíces y frutos. Este es un significativo aporte para la revalorización y en muchos casos para el conocimiento del patrimonio medicinal natural de la región. Sin embargo, los ejemplos presentados en este ensayo y que recopilé en distintas comunidades, no figuran en esta cartilla, lo que podría reflejar que en ella mayormente se incluyen adaptaciones "occidentalizadas" de la medicina natural.

Conclusiones

Aparentemente, los cavineños poseen un conocimiento relativamente profundo de lo que es medicina tradicional; sin embargo, es bueno tener en cuenta las siguientes consideraciones:

- 1) El conocimiento y el manejo de plantas, raíces y frutos con fines medicinales no es el mismo en toda las zonas o comunidades cavineñas, por lo que no se puede afirmar que existe una medicina tradicional cavineña en tanto patrimonio cultural de este grupo indígena.
- 2) Los cavineños recurren a la medicina natural en una segunda instancia debido a la enorme influencia que tiene el sistema medicinal de occidente. Por otro lado, actualmente existe una subvalorización por parte de alguno de ellos, de las prevenciones y tratamientos que se pueden llevar adelante con los elementos medicinales no elaborados.
- 3) No existe una evidencia clara de rescate cultural en el área de medicina tradicional que pueda ser considerado como una iniciativa propia y colectiva de este grupo indígena. Si bien el panorama actual no refleja una completa negación de las propiedades naturales del medio para resolver problemas de salud, tampoco existe una total aceptación por parte de los cavineños, que pueda en primer lugar actuar como instrumento de cohesión de grupo y en segundo lugar que se convierta en una real alternativa en el campo de la medicina.

La Toponimia Aymara y la Influencia de la Glotofagia

Artemio Cáceres Gutiérrez

Introducción

Bolivia es considerado hoy en día como un país multiétnico, multilingüe y multicultural, en el cual sus sociedades aymara, quechua, chipaya y otros grupos étnicos, conservan y practican sus costumbres, su religión, sus mitos y otras huellas culturales como también lingüísticas en toda la extensión del territorio boliviano. Sabemos muy bien que las culturas nativas en nuestro país y en toda Latinoamérica han sido oprimidas, distorsionadas, discriminadas y muchas veces han sido destruidas, por la cultura occidental, durante 502 años de existencia.

Pese a esta dominación colonial, la cultura de la diversidad étnica de nuestro país persiste como una voz viva, allá donde se establecieron los primeros habitantes de nuestro territorio.

En tal sentido, consideramos de vital importancia el estudio de la toponimia aymara frente a la castellanización y el cambio de nombres de lugares y pueblos antiguamente nombrados; de esta manera, con el presente trabajo de investigación pretendemos revalorizar y rescatar la cultura nativa a través de la lengua dentro de un estudio diacrónico y sincrónico, desde la época colonial hasta nuestros días.

En la presente exposición demostraré la toponimia aymara y la influencia de la glotofagia. En la toponimia estableceremos el origen etimológico de los nombres de lugares de pueblos denominados antiguamente durante y antes de la llegada de los españoles. Estos nombres por entonces fueron denominados en base a las características físicas que presenta el lugar o por los objetos más sobresalientes que circundan en él. "Los topónimos surgen espontáneamente; a veces el hombre al referirse al lugar donde vive, lo ubica en relación con los objetos más sobresalientes que lo circundan" (Campos I. Alina M. 1883-32).

Estas denominaciones de lugares con el transcurso del tiempo han sido transformadas por los aymaras y castellanizadas por las palabras españolas. Por ejemplo, citemos algunas zonas de nuestra ciudad de La Paz: la zona QALA QUTU ha sido castellanizada por CALACOTO, Q'UWANI ha sido castellanizada por COANI, y por último QULLASUYU por COLLASUYU.

En definitiva, como consecuencia de la influencia glotofágica podemos evidenciar que en la actualidad, estos nombres nativos se deforman y van perdiendo sus rasgos originarios.

II. Teorías que fundamentan a la Toponimia

Primeramente veremos las siguientes definiciones que están íntimamente relacionados con la toponimia.

A. Onomástica

Es una rama de la lingüística. La palabra onomástica proviene de una voz griega ONOMASTIKE o ONOMASTYKON: ciencia que tiene por objeto el estudio y clasificación de los nombres de todo tipo de conocimientos y considerando sus distintos aspectos históricos geográficos socioantropológicos, económicos, culturales, etc. (según José A. Calderón).

B. Toponomástica

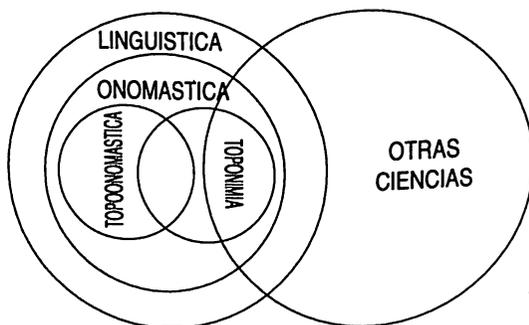
Es la rama de la onomástica, y por consiguiente de la lingüística, que estudia los nombres de lugar. Su labor es decifrar los enigmas que esconden en los interrogantes de quiénes, cuándo, dónde, cómo y por qué dieron este o aquel nombre a un pueblo, río, montaña, etc.; analiza los factores que intervienen en el proceso de denominación (según M. Camps Alina 1883 - 13).

En esta línea, Zhuchkevich: se plantea los siguientes interrogantes; que objetos son denominados, de qué forma, en que lengua, por qué medios y porque se llama así; dónde está el sentido del nombre.

C. Toponimia

Tiene su origen etimológico según Salazar Quijada, en los vocablos griegos topos (lugar) y onyma (nombre); por lo tanto hace referencia a las denominaciones de lugares.

La toponimia es una rama de la onomástica; tiene por objeto de estudio el origen y significado de los nombres de lugares mediante las relaciones de lenguas actuales del país, de otros países o con las lenguas primitivas ya desaparecidas no dejando a un lado las relaciones que existe entre el topónimo y la historia.



El estudio de la toponimia, ciencia de los nombres de lugares, exige volver al pasado, a veces muy lejano, y hacer revivir cada nombre con las motivaciones que le dieron inicio (Eligio Rivas Quintas 1972-75).

Para Huhschmid, la investigación toponímica tiene por fin descubrir el sentido original de un nombre o ilustrar el proceso de su génesis y nacimiento.

Como anteriormente dijimos, la toponimia se relaciona con otras ciencias, entre ellas la arqueología, la antropología, la historia, la sociología y la lingüística. La lingüística en especial servirá al estudio de la toponimia como un método que determinará las

raíces de los nombres, los cambios fonéticos, fonológicos y semánticos; entre ellos podemos establecer si ha surgido de un nombre propio o de un nombre común, qué leyes fonéticas han intervenido en su evolución, qué cambios morfológicos o fonológicos ha sufrido la palabra a lo largo del desarrollo, cuáles han sido sus formas en determinadas épocas históricas de cada lugar, pueblo, etc.

III. Origen de Nombres Nativos y la Influencia Glotofágica

Primeramente demostraremos con vocablos latinos

BLECUA

Es un municipio o un pueblo que queda situado a 70 km. al norte de Barcelona. Blecua es un nombre castellanizado, proviene del término latín BLIGICAE que quiere decir "ordeñar". Para su análisis, el investigador parte de BLIGOVA que quiere decir ordeñador; el sufijo OVA se traduce como ADOR.

Después de la invasión romana, éste lugar se caracterizaba más por la crianza de vacunos y como lugar donde se ordeñaba la leche a los vacunos y por esta razón se interpreta como lugar ordeñadero.

CELTICO

Este pueblo se encuentra en un municipio de León, Villa, que queda junto a la línea férrea de Barcelona a Zaragoza. Este nombre proviene de un vocablo latín SELGOVA de la palabra selga que quiere decir CAZA; OVA es un sufijo de complementación traducido como ADOR.

Hoy en día esta palabra es castellanizada a CELTICO; añadiendo el sufijo OVA, se traduce como cazador.

La palabra SELGA viene de los SELGOVES "cazadores" que se dedicaban a la caza de los animales; por entonces dicho lugar era considerado como un campo de acción de los cazadores barcelonenses.

A continuación demostraremos nombres de origen aymara y la influencia de la lengua castellana.

CORQUE

Es un nombre castellanizado de un término aymara. Corque es la capital de la provincia Carangas del departamento de Oruro; se encuentra situada aproximadamente a 60 kms. al sur oeste de la ciudad de Oruro y a una altura de 3.760 m.s.n.m. El primer nombre de la capital Corque se llamó QULLQI MARKA; el denominativo de este nombre proviene de dos palabras aymaras.

QULLQI	=	Plata (s)
MARKA	=	Pueblo (s)
Interpretación:		PUEBLO DONDE EXISTE PLATA

Según los informantes, el denominativo de este nombre data aproximadamente de la época colonial; antes de esta época se presume que existían unas cuantas casas donde vivían los comunarios aymaras de la región de Carangas.

La denominación de este pueblo se debe a que en las inmediaciones de la iglesia (plaza de Corque) existía una gran cantidad de plata enterrada por los españoles. Durante esa época los españoles transitaban por toda la región de Carangas, viniendo de Tacna y cruzando por el lugar hacia el cerro de Potosí, Tucumán y Buenos Aires.

Existe también otra información que también es muy difundida por los comunarios; usan el nombre de QURI MARKA y este denominativo proviene de dos términos aymaras.

QURI	=	Oro (s)
MARKA	=	Pueblo (s)
Interpretación:		PUEBLO DONDE ABUNDA EL ORO

Esta denominación se debe a que la iglesia fué construida interiormente por los españoles con material de oro, hecho que se puede ver hasta hoy por las matizaciones.

Posteriormente estas denominaciones aymaras fueron cambiadas por los comunarios mismos a QHURQHI MARKA aproximadamente el año 1500; no se encuentran datos que fundamenten este cambio, sin embargo, se precisa claramente el uso de la lengua de los aymaras que fonológicamente utilizaban con más frecuencia los fonemas aspirados y glotalizados, es por esta razón que los fonemas oclusivos post velares simples /q/ fueron sustituidos por los oclusivos post velares aspirados.

El nombre cambiado QHURQHI no tiene traducción ni significado.

Aproximadamente el año 1700 el denominativo QHURQHI MARKA sufre un cambio fonológico y pasa a llamarse Corque Marka. Este cambio marca una tendencia a la castellanización por la influencia de la lengua y cultura españolas.

En la presente desfonologización de Corque Marka podemos apreciar que el nombre Corque es un nombre castellanizado del nombre nativo QHURQHI; por tanto, este nombre no tiene ningún significado.

QHURQHI MARKA
CORQUE MARKA

NOMBRE NATIVO
NOMBR CASTELLANIZADO

El año 1950 Corque Marka se funda como capital de la Provincia Carangas del departamento de Oruro, con el nombre de CORQUE; el nombre Marka desaparece por completo.

Por la desaparición del nombre Marka podemos evidenciar la influencia de la glotofagia.

CAMBIOS REALIZADOS

Nombre de origen nativo	QULLQI MARKA QURI MARKA	Antes del año 1500
Nombre nativo con cambios fonológicos aymaras	QHURQHI MARKA	Después del 1500
Nombre castellanizado con cambios fonológicos del castellano	CORQUE MARKA	Aprox. el año 1700
Nombre catellano	CORQUE	El año 1950

ANDAMARCA

Nombre castellanizado del término aymara. Andamarca hoy en día es la capital de la provincia Sud Carangas del departamento de Oruro; se encuentra situada a 124 kms al sur de la ciudad de Oruro y a una altura de 3696 m.s.n.m., las condiciones climatológicas son típicas del altiplano central y está dentro de una superficie de 3.536 kms², con una población superior a 4.316 habitantes.

De acuerdo a las investigaciones históricas de esta provincia su primer nombre fue TANTA MARKA. Este denominativo proviene de dos palabras aymaras.

T'ANT'A	=	Pan
MARKA	=	Pueblo
Interpretación:		PUEBLO DONDE EXISTE PAN

La historia nos dice:

Andamarca antes de la invasión española fue un lugar en el que escasamente existían 1 ó 2 casas habitadas por personas del lugar. Posteriormente durante la época colonial dicho lugar fue considerado como tambo de los españoles y a la vez como sitio de descanso; esta denominación se debe a que en dicho tambo descansaban los españoles, que iban por el camino grande que conducía a Tucuman-Argentina Potosí, Tacna; por este camino transportaban en mulas valiosos minerales de plata extraídos del cerro de Potosí.

El lugar donde está situado Andamarca fue un lugar clave para el descanso de los andantes españoles; en él existían muchos artículos de compra y venta así como venta de comidas típicas vendidas por personas del lugar (aymaras) como también venta de panes vendidos por personas de la ciudad.

Con el transcurso del tiempo dicho tambo fue costuido como campamento de los españoles tanto de ida como de vuelta; llegaban a dicho campamento para proseguir al día siguiente con el viaje.

Por entonces los aymaras siempre iban de sus comunidades al tambo o campamento de compras a comprar pan. De esta manera, los aymaras denominaron con el nombre de MARKA, no decían tambo ni campamento, decían que estaban yendo a marka a comprar tanta, de esta manera el nombre Andamarca proviene de las palabras T'ANT'A MARKA.

Existe también una segunda versión con nombre de TANTA MARKA; esta denominación se debe a que dicho campamento era como un centro de reunión TANTA para los españoles como también para lo habitantes del lugar (AYMARAS). Los aymaras iban de compras al campamento, y los españoles se reunían por la siguiente razón; los viajeros de Tacna-Potosí-Tucuman, tanto de ida y vuelta llegaban a dicho lugar para descansar; de esta manera el lugar fue denominado por los aymaras como TATA MARKA que proviene de dos palabras aymara:

TANTA	=	Reunión
MARKA	=	Pueblo
Interpretación:		PUEBLO DE REUNION DE ESPAÑOLES Y AYMARAS

Posteriormente la historia nos dice: En una de tantas caminatas, un grupo de viajeros tuvo el infortunio de que sus mulas se desmayaran; afligidos, los viajeros acuden a

los YATIRIS y, estos manifiestan a los españoles que el señor Apostol Santiago desea tener una capilla o templo en este lugar. De esta forma, los arrieros fundaron el pueblo y construyeron el hermoso templo y su majestuosa torre sobre el río de Tumaycura aproximadamente el año 1720; el pueblo fue fundado con el nombre de ANDAMARCA, que proviene de dos palabras; español y aymara.

ANDA	=	Palabra española que viene del verbo andar
MARKA	=	Palabra aymara que quiere decir pueblo
Interpretación:		PUEBLO DE LOS ANDANTES

Esta denominación es el resultado de la conjunción de dos palabras, una española y otra aymara, podemos precisar claramente el nombre ANDAMARCA en base al anterior nombre T'ANT'A MARKA o TANTA MARKA.

Los nombres T'ANT'A (pan) y TANTA (reunión) fueron sustituidos por la palabra española ANDA del verbo ANDAR, y el otro nombre se mantiene como MARKA (pueblo), palabra aymara. La palabra ANDA, del verbo andar, proviene de los ANDANTES españoles, como ya dijimos anteriormente.

El año 1980, durante la presidencia de Lidia Gueiler Tejada, Andamarca llega a ser la primera sección y capital de la provincia Sur Carangas, con el nombre de Santiago de Andamarca en honor al señor Apóstol Santiago.

Denominación española	TAMBO Y CMAPAMENTO	Aprox. el año 1600
Denominación por los aymaras	MARKA	
Denominación posterior de los aymaras	T'ANT'A MARKA TANTA MARKA	Aprox. el año 1600
Denominación de los españoles	ANDAMARCA	Durante 1723
Denominación por las autoridades del pueblo	SANTIAGO DE ANDAMARCA	Durante 1980

Consideraciones sobre la variación lingüística

Ignacio Apaza Apaza

1. Introducción

La variación lingüística es un fenómeno por el que, en la práctica cotidiana, corriente y común, una lengua determinada no es nunca en una época, en un lugar y en un grupo social dados, idéntica a lo que es en otra época, en otro lugar, o en otro grupo social. Toda lengua experimenta variaciones a través del tiempo, espacio y medio social (E. Coseriu, 1985).

En años recientes se han hecho estudios sobre estos fenómenos del lenguaje, en grandes ciudades; sometidas de ordinario a la influencia de muchas fuerzas externas diferentes y de complicados factores sociales. Ejemplos: *La pronunciación del inglés en la ciudad de Nueva York*, 1950, Eva Silvertsen. *La covariación de /ay/ y /aw/ en Isla de Marthas, Massachusetts y la estratificación de la /r/ en grandes almacenes de Nueva York, en la década de los 60*, William Labov. *Fonología de ciertos barrios de Londres*, 1960. *Estudios acerca del habla de Buenos Aires*, 1950, etc.

En nuestro medio y en Sud América contamos con estudios sobre las variaciones del aymara de Sud América, las variaciones del aymara de las provincias Daniel Campos y Ladislao Cabrera de los departamentos de Potosí y Oruro respectivamente; las variaciones del aymara de las provincias Aroma y Omasuyos, el castellano hablado en La Paz, estudios sobre el castellano boliviano, el quechua en el Perú, variaciones del quechua boliviano, etc.

Desde un centro dado, nuevas maneras de lingüística –como una nueva pronunciación, una nueva forma, una nueva estructura sintáctica, una nueva palabra– se han difundido por vías de comunicación junto con influencias e ideas políticas, comerciales o culturales. Por ejemplo, antiguamente solían ser los centros eclesiásticos –las capitales– de las diócesis las que ejercían influencia lingüística dominante sobre la región que dependía de ellos, como demostró H. Morf en el caso de Francia (en el caso boliviano bastaría con ver la Biblia aymara o quechua, donde se pueden observar dichas influencias). Theodor Frings, ha demostrado que condiciones similares se daban en Renania donde coinciden las áreas dialectales con los arzobispados medievales de Mangucia, Trier y Colonia.

En Suecia, las antiguas parroquias –mínimas unidades eclesiásticas– constituyen áreas dialectales uniformes y pocas veces se puede descubrir un límite lingüístico. Así, podemos seguir mencionando sucesivos estudios. Los centros políticos – capitales– han proporcionado muchas veces un **standard lingüístico**, pero el prestigio cultural ha significado más que el poder político (Malmberg. 1986).

A todos estos fenómenos de cambios y de diferencias denominamos **variación lingüística**, que se entiende como la manifestación espontánea de la realización lingüística en cualquiera de sus ámbitos. La noción de la variación lingüística es

un concepto amplio que incluye no sólo el criterio de geografía lingüística, sino también las variaciones sociales y culturales de los grupos humanos.

Se sabe que los miembros de una comunidad no hablan de manera idéntica y las divergencias pueden extenderse a todos los aspectos de la estructura de la lengua (fónicas, léxicas, gramaticales). Antes de abordar algunos conceptos relacionados con la variación lingüística, creo necesario distinguir sus diversas manifestaciones, a las que podemos denominar, tipos de variaciones.

2. Tipos de variaciones lingüísticas

Las variaciones lingüísticas pueden ser: a) **Diacrónicas**, producto de los procesos históricos que la lengua ha desarrollado a través del espacio y el tiempo. Es el resultado de las modificaciones experimentadas a través del tiempo que pueden ser períodos de diversa duración (siglos, décadas, etc.). b) **Geográficas**, son variaciones que se presentan, en la lengua, a nivel espacial y territorial; se refieren a las variaciones regionales, zonales, etc., de una lengua. Este tipo de variación toma en cuenta el factor geográfico, lo territorial, lo espacial de la lengua. c) **Sociales**, se refieren al comportamiento divergente a nivel de clases sociales, o de grupos sociales identificados ya sea por ocupación, por nivel de ingreso económico, posición social, o en términos de edad, sexo, nivel de educación, etc.

3. Causas de variaciones lingüísticas

Las variaciones lingüísticas, generalmente, se presentan como consecuencia de los siguientes factores:

a) Por causas históricas o diacrónicas

Dentro de los principios postulados por Saussure, las lenguas no pueden resistir a los cambios que se producen en el tiempo y espacio. Estos cambios están relacionados con la evolución y la vida histórica de las lenguas, por tanto, toda lengua es dinámica. Así como se desarrolla, también experimenta cambios a través de los años. Por ejemplo, en castellano la palabra **ahora** se convierte en **ahora**, o en aymara la adopción de vocablos del castellano; la adopción de la /w/ en castellano, adopción de vocablos antiguos con significados nuevos, etc.

b) Por causas socio-culturales

Los contactos o la coexistencia con otras lenguas pueden ocasionar que una lengua sufra variaciones en su interior. Los intercambios comerciales, la presencia de instituciones como la escuela, la iglesia, las migraciones, etc., conducen a que una lengua experimente variaciones lingüísticas. Se relaciona con la interacción social entre grupos de hablantes de una lengua o, entre los hablantes de lenguas diferentes. Este hecho, sin duda, ocasionará que una lengua sufra modificaciones entre sus hablantes. Se relacionan con la noción de prestigio, apego a su lengua y rechazo como consecuencia de la adopción de otra, considerada como de mayor prestigio como en el ejemplo de los aymaras y quechuas que adoptan el castellano, el inglés o el francés, considerando que son lenguas de prestigio.

c) Por causas geográficas

Como señalamos anteriormente, se deben a la presencia o ausencia de obstáculos. Montes impenetrables, o presencia de ríos y montañas que dividen a las

comunidades, son los factores que ocasionan las variaciones lingüísticas. El aislamiento geográfico como la falta de caminos de acceso, la presencia de montes impenetrables o montañas inaccesibles, permiten que las lenguas se desarrollen de manera distinta a las otras. Así en Bolivia tenemos un castellano de La Paz, que se diferencia del castellano de Santa Cruz o de Tarija, o el castellano del Perú respecto al de Argentina, o de México, etc. En este caso, el criterio de variación lingüística es de tipo geográfico y espacial.

d) Por causas políticas

Se refieren a los factores políticos como las dominaciones y las conquistas. La educación, la colonización, las migraciones, etc., están dentro estas causas, al ser producto de situaciones políticas de las naciones, que, hacen que las lenguas se diversifiquen en su interior. Como consecuencia de este factor la lengua sufre variaciones, al entrar en contacto con la lengua conquistadora o dominante y viceversa. Por ejemplo, la lengua del conquistador que puede ser diferente o similar a la lengua dominada o conquistada, o por los contactos con las instituciones las lenguas se influyen mutuamente y eso permite su modificación posterior. Ejemplo, el caso del castellano boliviano, o castellano argentino, o el castellano de los aymaras de la frontera con el norte de Chile, etc.

e) Por causas lingüísticas

Por último, las variaciones pueden ser por causas lingüísticas como la presencia del **superestrato**, en que los rasgos de la lengua invasora pasan a la otra invadida. En este caso, la lengua invasora se introduce ampliamente en el área de la otra lengua, pero sin sustituirlas y que finalmente puede desaparecer, aunque dejando huellas, como es el caso del latín, el pukina en la región andina, etc. A la presencia de **adstrato** en que un dialecto o una lengua se incorpora a otra lengua, tomada como referencia, durante el período de formación de ésta. El adstrato puede influenciar a esta última, de varias formas. Por ejemplo, el inglés es un adstrato del francés y viceversa. Con el desarrollo de los medios de comunicación, la noción de adstrato no implica necesariamente la contigüidad geográfica, sino también la contigüidad política y económica de países muy alejados. Por último, tenemos la presencia de **substrato**, en que una lengua deja algunas características en forma residual sobre otra lengua de más reciente asentamiento. En algunos casos se puede dar finalmente la desaparición por completo de la lengua hablada en una región determinada, sustituida por otra lengua.

Sapir (1994:171-2) al explicar el surgimiento de las variaciones lingüísticas, señala que cuando un dialecto o idioma se habla en dos localidades diferentes, adopta automáticamente formas distintas, las cuales con el tiempo, se apartan lo bastante una de la otra, fenómeno conocido con el nombre de **dialecto**. Los dialectos surgen, ante todo, en los grupos claramente definidos, limitados e identificables y, lo bastante homogéneos para dar a aquellas reacciones y aspiraciones comunes que son necesarias para crear una norma.

Los dialectos o variaciones lingüísticas en su sentido más amplio, no surgen de simple hecho de variación individual, sino de la **circunstancia** de que dos o más grupos individuales se han separado lo suficiente para avanzar cada uno, por su lado, independientemente, en vez de ir juntos. Mientras que las variedades individuales permanezcan unidas, es imposible que la variación lleve a la formación de dialectos.

4. Una mirada al enfoque sociolingüístico.

Desde ésta perspectiva, la variedad lingüística puede ser diatópica, diafásica y diastrática.

a) Caso Diatópico

Se refiere a la variación lingüística producida en el seno de una lengua a causa de la procedencia territorial de los hablantes. De ahí que se oye hablar de los dialectos regionales, como es el caso del español europeo, o el español latino, etc., que denota el contexto de áreas geográficas o de regiones.

b) Caso Diafásico

Son variantes a nivel funcional y estilístico de la realización lingüística propiciada por el **dominio**, como el tema del discurso, el contexto, o los interlocutores, etc. En estas relaciones se presentan variaciones a nivel estructural y estilístico de las lenguas que pueden ser: fónicas, morfológicas, sintácticas y semánticas. Aquí entendemos por dominio al conjunto de elementos extralingüísticos como el lugar donde se produce la conversación, quién habla a quién, el tema de conversación, etc., que condiciona el uso de una lengua o una variedad determinada. Ejemplo, el habla en el hogar, la presencia de un extraño en la familia, etc.

c) Caso Diastrático

Dentro la concepción de la dialectología estructuralista, se refiere a la variedad de una lengua que resulta del diferente uso que de ella hacen las diversas agrupaciones socioculturales de una comunidad en virtud del nivel económico, educación, profesión, etc. Por ejemplo, una conversación entre el médico y su paciente, entre el administrador y el obrero, entre el patrón y el empleado, etc. Las diferencias de conversación entre estos grupos de hablantes han de estar reflejadas en función de su rol social, claramente identificadas y diferenciadas entre los participantes en la conversación.

5. Dialecto, sociolecto e idiolecto

a) Dialecto

Se define como la variación regional de una lengua, dotada de ciertas características funcionales específicas desde el punto de vista fonológico, morfosintáctico y léxico. Concebida así la variedad geográfica o regional, carece de estandarización y, a menudo de reconocimiento oficial. Por ejemplo los dialectos del español peninsular como el leonés, el navarro, el extremeño, el murciano, etc. O el español latinoamericano, o el sudamericano. Es decir, no hay una norma de los dialectos del español peninsular, tampoco del español latinoamericano, menos del sudamericano. Como tampoco existe un reconocimiento oficial de estas variaciones en el contexto geográfico. Sin embargo, es sabido que entre los hablantes del español de éstas áreas geográficas existen notables diferencias. Ejemplo: el uso de las palabras **soda**, **gaseosa**, **refresco**, e incluso **fresco** (para el caso boliviano), según la acepción y preferencia de las regiones, grupos sociales, etc.

En la concepción de Martinet (1978:192) el término dialecto en Italia, Alemania y otros países de Europa, supone en el uso corriente un juicio de valor, aunque no

tan severo como la palabra **patois** o **bable** que designa a la modalidad lingüística geográficamente restringida y sin reconocimiento cultural. También con este término se designa al habla de algunas comunidades rurales, normalmente de pocos hablantes y donde la lengua ya se considera en proceso de extinción o que no tuvo la posibilidad de su desarrollo.

El dialecto es una forma de habla común a un grupo social establecido en una zona geográfica que posee ciertas características propias. Según Gregory y Carroll (1986:29) el dialecto no hace ninguna referencia a la calidad de una variedad, porque un dialecto no es necesariamente menos completo, menos lógico, en fin, menos lengua que una lengua.

b) Sociolecto o dialecto social

Es la modalidad de la lengua característica de las distintas capas sociales de una comunidad. En este contexto, por ejemplo, se habla de **acrolecto**, para referirse a la forma de hablar de las clases socioculturalmente elevadas; de **basilecto**, para referirse a la modalidad lingüística propia de las clases socioculturalmente más bajas; y, de **isolecto** con referencia a la modalidad de habla de dos clases socioculturalmente iguales.

La organización de la gente en distintos grupos sociales se realiza en la diferenciación de la lengua de acuerdo a los dialectos sociales, como el inglés de clase alta de Estados Unidos o en la Gran Bretaña, o el inglés de las clases media y baja en los Estados Unidos y Canadá (Gregory y Carroll). Las diferentes clases sociales adoptan el uso de una determinada variedad lingüística como una forma de identificación o atributo de pertenencia a un grupo social determinado.

Para Martinet (1978:197) la variación social es asignada al comportamiento lingüístico divergente en ciertas clases sociales, que puede ser consecuencia del contraste entre grupos culturalmente diferentes o cercanos, surgida en el proceso de diferenciación lingüística, o de la coexistencia de las diferencias a nivel de grupos sociales culturalmente definidos o identificados.

La adquisición de un dialecto social depende de la clase que uno forma parte, ya sea por nacimiento, educación, profesión, situación económica, raza o religión. La posición puede conseguirse o ya estar asignada, ya sea por educación, la profesión, la riqueza, etc., que a su vez, permite el uso de un dialecto acorde al grupo o clase social al que pertenece.

c) Idiolectos

Dentro la concepción común y corriente, se entiende por idiolecto, al modo característico del habla de una sola persona que refleja una determinada norma individual, en oposición a lo que sería la norma social. Una característica importante del idiolecto es, por ejemplo, que toda variación individual dentro un dialecto, tiende a subordinarse a la norma dialectal. Entonces el dialecto tiene origen en la variaciones individuales.

El idiolecto es más accesible porque las abstracciones que se hacen son características de un solo hablante y no son rasgos que muchos comparten, pero, esto no significa que el idiolecto sea más fácil de aislar y describir. Algunos lingüistas niegan que un idiolecto sea un lenguaje, considerando el lenguaje como instrumento

de comunicación, como código, y de dominio social. Por tanto, sería absurdo hablar del lenguaje individual y que lo individual, en lingüística, solo existe en abstracción...

Hemos abordado algunas concepciones lingüísticas frecuentemente usadas en el campo de la dialectología y la sociolingüística. De esta manera establecemos que hablar de variación lingüística, no resulta tan simple, sino que posee muchas implicaciones tanto en la dialectología, como en la sociolingüística y en la misma lingüística. En nuestro caso, solo hemos considerado algunas concepciones desde la óptica de la dialectología y la sociolingüística; sin embargo, su enfoque se puede realizar desde varias perspectivas. Finalmente, creemos que este intento de conceptualización de algunos términos permite utilizarlos en una perspectiva adecuada para la interpretación de diversos fenómenos lingüísticos relacionados con la variación lingüística.

Bibliografía

COSEIRU, Eugenio:
1985 **El hombre y su lenguaje**
Editorial Gredos, Madrid

GREGORY y Carroll:
1986 **Lenguaje y Situación**
Fondo de Cultura Económica, México

MALMBERG, Bertil:
1986 **Los nuevos caminos de la lingüística**
Editorial Siglo XXI, México

MARTINET, André:
1978 **Elementos de Lingüística General**
Editorial Gredos, Madrid

SAPIR, Eduard:
1994 **El Lenguaje**
Fondo de Cultura Económica, México

SAUSSURE, Ferdinand:
1945 **Curso de Lingüística General**
Editorial Losada, Buenos Aires

Normalización de la escritura y ortografía aymara

Teófilo Laime Ajacopa

Este trabajo es –como titula– un trabajo sobre normalización de escritura y de ortografía de la lengua aymara, dirigido a las personas que se dedican a la producción de su literatura. Anteriormente o en otros textos, hemos aprendido a escribir en la lengua; ahora nos toca hacerlo de manera apropiada. Por el momento el trabajo contiene ejemplos elementales; en próximas oportunidades lo ampliaremos con más ejemplos y tocaremos el tema con mayor profundidad; ahora tenemos lo necesario para desarrollar la escritura aymara correcta y sistemáticamente.

En esta ponencia he puesto los problemas de nuestra experiencia como redactor y partícipe en la producción de la literatura aymara durante los últimos años, experiencia que se ha demostrado en la producción de folletos, libros y periódicos.

La mayor parte de los problemas son de puntuación, prolongación vocálica, elisiones consonánticas y vocálicas, algunos sufijos por las variaciones regionales, metátesis y reduplicaciones. Toda lengua tiene formas propias de acuerdo a la tipología y características de cada una de ellas; en esto pueden ser iguales y haber diferencias: es esa diferencia la que hemos tratado de advertir durante los últimos años y creemos que lo hemos logrado en alguna medida. Es obvio que estos problemas existan en nuestro caso, es decir, en una situación lingüística como la nuestra, donde se dan dos maneras diferentes de ver y concebir el mundo y están en constante fricción debido al desconocimiento de métodos de enseñanza de lenguas y donde todavía, se cree en la superioridad de ciertas lenguas sobre otras.

En otras palabras, muchos de los problemas son el producto de la interferencia del castellano con la lengua aymara y por la actitud que asumimos al escribir la escritura aymara como si fuera castellana; en lo posible, en este trabajo pretendemos rescatar y orientar lo más genuino y original posible en la escritura aymara, de acuerdo a su característica y modo de ser, por ello rescatamos los aportes de Juan Carvajal y otros, asimismo nos hemos basado en el principio lingüístico andino de que se debe respetar la diversidad, pluralidad y riqueza de variaciones morfológicas y léxicas de acuerdo con la cultura aymara.

Esa es la causa que nos lleva a explicar sobre las normas y bases lingüísticas, enfatizando en la parte ortográfica, en la prolongación vocálica, elisión vocálica y aspiración y mudez consonánticas.

Asimismo el objetivo de este trabajo es compartir el estudio y las inquietudes para su corroboración y mejoramiento progresivo por toda la comunidad profesional y no profesional de la lengua aymara.

II. Análisis de la Escritura y Ortografía Aymara

2.1 Alfabeto Normalizado del Aymara

Antes de la oficialización del alfabeto único sancionado por el gobierno mediante Decreto Supremo No. 20227 de 9 de mayo de 1984, existía anarquía y aún existe en cuanto a sistemas de escritura aymara. Sin embargo a partir de ese hito se va normalizando paulatinamente el uso del sistema alfabético unitario que son los siguientes: a, ch, chh, ch', i, j, k, kh, k', l, ll, m, n, ñ, p, ph, p', q, qh, r, s, t, th, t', u, w, x, y, (').

Por razones de distinción y de dar peculiaridad al aymara, todas las consonantes se pronuncian con la ayuda de la vocal "a". Ejemplos: ch (cha), chh (chha), ch' (ch'a), etc. La diéresis funciona siempre con el acompañamiento de una vocal.

Ahora bien, mostraremos el alfabeto aymara según el modo y punto de articulación.

MODO DE ARTICULACION	PUNTO DE ARTICULACION				
	bilabial	alv.	palat.	velar	postvel.
CONSONANTES	p	t		k	q
	ph	th		kh	qh
	p'	t'		k'	q'
			ch		
			chh		
			ch'		
	m	s		j	x
		n	ñ		
		l	ll		
		r			
	w		y		
VOCALES			i	u	
			a		
ALARGAMIENTO VOCALICO			(')		

2.2 Anarquías actuales en la Escritura Aymara

Conocemos actualmente dos tendencias de uso que se manejan de manera relativamente diferenciada. Estas dos diferencias se manifiestan en dos situaciones más relevantes en cuanto al uso y escritura aymara. Una de ellas es la Carrera de Lingüística y Lenguas Nativas de la Universidad Mayor de San Andrés, conformada por docentes egresados, algunos titulados en ella misma y por varios estudiantes que siguen la corriente. Otra tendencia, es la Educación Intercultural Bilingüe, conformada por maestros normalistas y con capacitación en cursos de Lingüística Andina en Puno-Perú.

Estas dos entidades, ambas con formación lingüística, obviamente hacen un uso divergente especialmente en las elisiones vocálicas.

La carrera de Lingüística de la UMSA, escribe las oraciones con elisiones finales casi en cada palabra y cuando escriben palabras sueltas sin contexto, sin elisión.

Ejemplos:

Wajchamp qamirimpw qhatur sari.
(*Morfología y Gramática aymara*, Donato Gómez Bacarreza, Pág. 152).
'El pobre y el rico van al mercado'

Jaqinakax sarapxi
(*Morfología y Gramática aymara*, Gómez, pág. 153)
'Las personas van'

Sin embargo, los profesores de educación bilingüe escriben uniformemente todas las palabras, con contexto o sin contexto, con vocal siempre al final de cada palabra.

Ejemplos:

Nayaxa mä qarwa uñjtha. (Wara 3, PEIB, pág. 115)
'Yo veo una llama'

Irmamax tatapampiwa sataski (Wara 3, PEIB, pág. 118)
'Irma está sembrando con su padre'

Aquí, en las expresiones resaltan las elisiones vocálicas. A veces estas elisiones son justificadas, otras veces suprimidas forzosamente.

Entonces, todo ello refleja una anarquía en el uso de la escritura aymara. Esto a consecuencia del desconocimiento de la ciencia lingüística o por capricho de cada uno de los escritores aymaras.

2.3 Sus aspectos positivos y negativos

En el uso de esta anarquía escrituraria, ambas entidades usan los mismos grafemas y fonemas. Una grafía para un sonido y un sonido para una grafía.

Otras entidades, como la Comisión de Alfabetización y Literatura Aymara CALA, Radio San Gabriel (antiguamente), Instituto de Lengua y Cultura Aymara ILCA, han (tomado) el uso del alfabeto único oficial del aymara.

Sin embargo, como recalcamos en anteriores ocasiones, actualmente sólo existe una divergencia en representación escrita en cuanto se refiere a las elisiones vocálicas.

2.4 Bases lingüísticas para la escritura aymara

Ante esta manera de escribir las palabras, usando los mismos grafemas divergentemente; unos tomando en cuenta la expresión oral del hablante o fonética como se dice en lingüística, otros partiendo desde las escrituras de la palabra y del léxico aymara con terminación vocálica.

Por esa razón, hacemos hincapié en explicar escuetamente las formas en que aparecen las vocales en cualquier lengua y también casos similares con las consonantes difíciles de percibir por el oído humano no entrenado.

Ahora, veremos cada uno de los niveles lingüísticos que nos ayudarán a comprender, el por qué del uso de las vocales al final de palabra y por qué la ocurrencia de las elisiones o caídas vocálicas.

2.4.1 Bases fonética–fonológicas

De manera general, daremos a explicar la clasificación de las vocales que ocurren independientemente, sin tomar una lengua específica; sino las articulaciones de las vocales desde su punto de articulación, modo de articulación y sonoridad. Así tenemos:

Vocales sonoras	a, e, i, o, u
Vocales sordas	A, E, I, O, U
Vocales largas	ā, ī, ū
Vocales reducidas	a, i, u
Vocales mudas	a, e, i, o, u
Vocales nasales	a, e, i, o, u
Vocales cerradas	i, u
Vocales abiertas	a
Vocales redondeadas	o, u
Vocales no redondeadas	a, e, i

2.4.2 Bases Morfológicas

Se ratifican y corroboran todas las elisiones internas que ocurren al interior de una palabra. Por eso el aymara se caracteriza por la economía en la expresión de manera sintética, formándose grupos consonánticos, muchas veces llegando hasta seis o siete consonantes seguidas, especialmente en los verbos.

Ejemplos:

Janiwa uñt'kthti
'No conozco'

Inasa t'axst'chi
'Tal vez ha lavado'

Kullakpura
'Entre hermanas'

Apthapi
'Recolección'

2.4.3 Bases Sintácticas

En este apartado tomaremos las palabras como elementos constituyentes de la oración, en la cual, ellas se usan de diferentes maneras, según el tipo de oración o contexto. Para esto debemos tomar en cuenta las elisiones vocálicas en los tres sentidos:

elisiones en la palabra
elisiones de la palabra
elisiones a la palabra

La primera clase de elisión pertenece al interior denominado campo morfológico, donde las elisiones ocurren al interior de una palabra.

Ejemplo:	Verbo	apaña 'llevar'	+	sufijo	-su 'afuera'
Entonces:	verbo	apsuña O = a			'sacar'

Esta clase de elisiones son justificadas y deben darse en la expresión oral y escrita.

La segunda, es decir, elisión de la palabra también se puede dar siempre y cuando exista suficiente contexto y entorno de manera que la palabra a elidirse ya no es necesario escribirla o pronunciarla. Esta elisión ocurre generalmente cuando se da respuesta a una pregunta.

Ejemplos:

¿Khitisa utaru sarani?
'¿Quién va a ir a la casa?'
Jumawa (utaru) sarāta
'Tu vas a ir (a la casa)'

¿Jupaxa Ururu uñt'iti?
'¿El/ella conoce Oruro?'
Jisa, (jupaxa) (Ururu) uñt'iwa.
'Sí, (él/ella) conoce (Oruro).'

La última, elisión a la palabra no existe y no debe ocurrir en la expresión escrita de una oración, aunque en la oral ocurrieran reducciones vocálicas por economía lingüística. Entonces se debe escribir todas las palabras sin elisiones.

Ejemplos:

Junawa utaru sarāta.

vocal vocal
muda muda

Tú irás a la casa.

Jisk'a uta wawapataki luratayna
vocal vocal vocal
sonora sorda sorda
reducida reducida

'Había hecho una casa pequeña para su hijo'

Asimismo la SUSTITUCION de las categorías sintácticas como sustantivos, adjetivos, adverbios y verbos por otras de categoría equivalente pueden revelar la aparición sonora de la vocal final de la palabra. Así tenemos que los adjetivos pueden a veces llevar vocales mudas, reducidas, sordas o sonoras de acuerdo a la cantidad de sílabas que tiene el adjetivo. Pero tomar el número de sílabas como argumento para las elisiones no es de ninguna manera consistente.

Entonces como ejemplo tenemos:

ch'iyara laq'a
vocal muda

'tierra negra'

janq'u laq'a
vocal sonora

'tierra blanca'

ch'amaka aruma
vocal sorda reducida

'noche oscura, sin luna'

2.4.4 Bases Semánticas

Las retenciones vocálicas en cada palabra son para conservar el significado pleno de ellas, para así evitarnos de cualquier ambigüedad que surgiera en la escritura aymara.

Las posibles ambigüedades pueden surgir a consecuencia de las elisiones como ser:

jay	aparapitu	'me lo ha llevado lejos'
jay	aparapitu	'me lo ha llevado sal'
jay	aparapitu	'me lo ha llevado ovillo de lana'
jay	situwa	'me ha contestado'
ak	waxt'itu	'me ha regalado pito (gofio)'
ak	waxt'itu	'me ha regalado esto'

Pero sin elisiones vocálicas se eliminan todo tipo de ambigüedades.

Jaya aparapitu.
jayu aparapitu.
jayi aparapitu.
jay! situwa.

aku waxt'itu.
aka wakt'itu.

2.4.5 Bases Léxicas

Toda palabra aymara suelta, sin contexto siempre termina en vocal; en la mayoría de los casos en "a", seguida de "u" y pocas veces en "i". Incluso las palabras prestadas del castellano que terminan en consonante al pasar al aymara adoptan una vocal como soporte terminal.

Ejemplos de las palabras prestadas:

De	papel	a	papilla
De	metal	a	mitala
De	Tomás	a	Tumasi

Por tanto, no hay palabra con un significado léxico y pleno que termine en consonante, excepto las expresiones interjectivas de susto, sorpresa, etc. Estas palabras pueden ser:

chhuy!	¡qué pasó!
ay!	¡ay! (de susto)

2.5 Bases lingüísticas para la ortografía aymara

Para la ortografía aymara hay diferentes puntos que tomar como ser acentuación, prolongación vocálica, diptongos fonémicos, aspiración y mudez consonántica, fusión, elisión vocálica, metátesis, reduplicaciones, concordancia gramatical, vicios de dicción, etc. No obstante, en este trabajo tomaremos los más importantes y que son conflictivos actualmente para la escritura aymara y que son: prolongación vocálica, elisión vocálica y aspiración y mudez consonánticas.

2.5.1 Prolongación vocálica

DIERESIS. El aymara, a diferencia del castellano es un fonema suprasegmental que sirve para marcar el alargamiento vocálico, de esa manera distinguir palabras.

Sus funciones principales son las siguientes:

1. Para diferenciar palabras.

chaka	'puente'	
chäka	'tallo seco de quinua'	
utaniwa	'es el dueño de casa'	
utäniwa	'va a ser casa'	
2. Para reducir palabras

maya	mä	'un, una'
paya	pä	'dos'
khaya	khä	'aquel, aquella'

3. Se usan en tiempos pasado y futuro.

Pasado lejano:	Jumaxa kullawa thuqhutäta	'Tú habías bailado Cullaguada'
Pasado cercano:	Jumaxa kullawa thuqhuyäta	'Tu bailaste Cullaguada'
Futuro:	Jumaxa kullawa thuqhüta	'Tú bailarás Cullaguada'

4. En la contracción de palabras se necesita usar el alargamiento vocálico, ya que al ser palabras compuestas crean una vocal alargada de enlace,

qhara	+	uru	=	qharüru	'día de mañana'
jichha	+	uru	=	jichhüru	'hoy'
jurpu	+	uru	=	jurpüru	'pasado mañana'

Elision Vocálica

La lengua aymara presenta elisiones o supresiones vocálicas por cierto; pero no en cualquier nivel del lenguaje. Así tenemos los casos de elisiones en los siguientes niveles:

Elisión Interna a nivel Morfológico o en Palabra

Este tipo de elisiones vocálicas ocurre dentro de una palabra, la cual siempre está ligada por un sufijo antivocal que suprime la vocal inmediatamente anterior ya sea de la raíz u otro sufijo.

Ejemplos:

uta & -jama	=	utjama	'como casa'
uta & -nama	=	utnama	'por la casa'
saraña & -ta	=	sarta	'has ido'

Elisión Externa a nivel Sintáctico o a la Palabra

Con el estudio de la gramática, lexicografía, semántica, pragmática y vivencia cultural en el aymara aparecen dos casos de elisión en lo escrito que es fonémico a la vez en lo oral.

1. Se escriben con elisión vocálica aquellas palabras u oraciones que son interjecciones que indican sorpresa, susto, emoción, etc.

ay!
 chhuy!
 alalay!
 achhikhiw!

2. Se escriben con elisión las expresiones imperativas que no sean prohibitivas y que indiquen orden, mandato o exhortación.

Jutam	'ven'
apanim	'trae'

Fuera de estos dos casos no hay ningún tipo de elisión a nivel sintáctico.

2.5.3 Aspiración y mudez consonánticas

La aspiración es uno de los casos conflictivos sobre las consonantes. La H aspirada que acompaña a consonantes p, t, ch, k, q (ph, th, chh, kh, qh) se vuelve muda cuando es seguida por otra consonante en la misma sílaba y en expresión oral. Sin embargo, en la escritura aymara debe escribirse siempre sin elidir ningún grafema aspirado. A continuación tenemos algunas palabras derivadas y flexivas que tienen aspiradas (h) convertida en muda, ya que derivan de otra palabra raíz donde la aspiración es sumamente notoria.

Ejemplos:

De	thuqhuña	a	thuqht'aña consonante muda 'bailar con entusiasmo'
	'bailar'		
De	thakhi	a	thakhnama consonante muda 'por el camino'
	'camino'		
De	thantha	a	thanthsuña consonante muda 'usar demasiado'
	'usado, viejo'		

III. Conclusiones

Por todo lo visto hasta el momento, llegamos a la conclusión que dentro de la anarquía de uso escriturario, se debe concientizar y sensibilizar a los escritores aymaras, que es adecuado y apropiado escribir en aymara sin elisiones vocálicas en cada palabra, salvo cuando las palabras son interjecciones que indican susto, asombro, sorpresa, etc. Por tanto, toda palabra debe terminar en vocal y tampoco elidir las consonantes aspiradas si se enmudecen.

Las personas que están escribiendo con elisiones vocálicas sin estar conscientes de tal situación, deberán empezar a escribir con terminación vocálica cada palabra dentro de una oración. Así lo exige para la normalización escrituraria las reglas lingüísticas.

Bibliografía

BERTONIO, Ludovico
 1984 **Vocabulario de la lengua aymara.**
 CERES, IFEA, MUSEF

LAYME, Pairumani Félix
Desarrollo del Alfabeto Aymara, La Paz - Bolivia

DE LUCA, Manuel
 1983 **Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara,** CALA

TARIFA ASCARRUNZ, Erasmo
 1969 **Suma Lajjra aymara parlaña,** Editorial Don Bosco, La Paz - Bolivia.

Variación fonológica: las consonantes

Análisis de tendencias y fluctuaciones en las alternancias consonánticas

Filomena Miranda

Aclaremos en principio que se trata de usar criterios de frecuencia para proponer una diferenciación, que permita tratar separadamente casos de alta frecuencia que nos llevaría a postular la existencia de tendencias consolidadas, casos de mediana frecuencia llevaría a hablar de fluctuaciones consonánticas.

En el corpus examinado se han identificado diez tendencias consolidadas y ocho fluctuaciones consonánticas preliminares de dos dialectos regionales pertenecientes a la provincia Aroma y a la provincia Omasuyos.

En primera instancia vamos a referirnos a nueve tendencias que son: simplificación (simplificación de aspiradas y glotalizadas); la fricativización; velarización; alveolarización; despalatalización; deslateralización; deslabialización; pérdida de un segmento fonológico, sonorización y glotalización con pérdida de segmento fonológico.

Nuestra afirmación acerca de las tendencias como la simplificación, velarización, despalatalización y otras se refieren a un intento de señalar de manera arbitraria el cambio lingüístico en cierta dirección. No podemos afirmar que estos cambios reflejen una tendencia real de la lengua aymara porque todavía no contamos con la suficiente información al respecto. Posteriores estudios nos darán la información referente para determinar de que, por ejemplo, las consonantes oclusivas simples y aspiradas, tienden a la simplificación, las postvelares tienden a la velarización. Por tanto nuestra posición sobre estas tendencias debe entenderse como criterios de análisis de naturaleza preliminar que puede ser o no confirmada en estudios posteriores.

En segunda instancia hemos identificado siete fluctuaciones consonánticas. Las mismas son: la alternancia de oclusivas y fricativas; correspondencia entre alveolares y palatales; alternancia entre labiales y nasal; alternancia de segmento cero y adición de segmento fonológico, correspondencia de la doble alveolar vibrante y doble alveolar glotalizada, fricativa alveolar y fricativa velar; alternancia de la alveolar simple, nasal alveolar, semiconsonante labial y lateral simple. Finalmente la alternancia de la nasal alveolar versus labial y fricativa velar y labial.

Por otra parte estos cambios fonológicos a nuestro entender pueden tener tres motivaciones importantes: En primer lugar la influencia del castellano en las dos regiones cubiertas por la investigación; la provincia Aroma y la provincia Omasuyos. En segundo lugar, las mutaciones debido a la posible influencia del quechua. En tercer lugar los cambios producidos al interior de la lengua por efecto de la evolución lingüística inherente al aymara que se dio en el transcurso del tiempo.

Para el análisis de estas tendencias preliminares hemos adoptado arbitrariamente un par de criterios para decidir lo que sería considerada como forma base. En principio, se tomó en cuenta el criterio fonológico a partir de la información que podemos obtener del Diccionario de Bertonio de 1612. En caso de no haber datos históricos, se procedió a tomar en cuenta la variante base de acuerdo al uso más generalizado en el mundo aymara.

Primer Grupo: Tendencias Consonánticas

En el primer grupo consideramos dos casos de simplificación, en primera instancia tenemos la simplificación de los fonemas oclusivos aspirados /*ph, th, kh, chh, qh*/ que cambian a oclusivos simples /*p, t, k, ch, q*/.

En el segundo caso identificamos la simplificación de los fonemas oclusivos glotalizados /*p', t', k', ch', q'*/ que devienen en oclusivos simples /*p, t, k, ch, q*/.

1. Simplificación de fonemas oclusivos aspirados

En este caso vamos a tratar la simplificación de los fonemas: bilabial aspirado /*ph*/, alveolar aspirado /*th*/, velar aspirado /*kh*/ y postvelar aspirado /*qh*/ que pasan a bilabial simple /*p*/, alveolar simple /*t*/, velar simple /*k*/, postvelar simple /*q*/. Al igual que las vocales en las consonantes con relación a las zonas solamente veremos casos recurrentes. Observemos los ejemplos a continuación:

RETENCION	VARIACION	GLOSA CASTELLANA
<i>jupha</i>	> <i>jupa</i>	quinua
<i>k'apha</i>	> <i>k'apa</i>	cartílago
<i>musphaña</i>	> <i>muspaña</i>	asombrarse
<i>jatha</i>	> <i>jata</i>	semilla
<i>jathi</i>	> <i>jañi</i>	pesado/a
<i>qhathiña</i>	> <i>qhañña</i>	cocer
<i>juykhu</i>	> <i>juyku</i>	ciego/a
<i>wiskhu</i>	> <i>wisku</i>	abarcas
<i>akhulliña</i>	> <i>akulliña</i>	acullicar
<i>qhanapaku</i>	> <i>qanapaku</i>	planta medicinal
<i>qhisimi</i>	> <i>qisimi</i>	hollín
<i>chhiqhanqara</i>	> <i>chhiqanqara</i>	axila, sovaco

Simplificación de africada aspirada

<i>chhuxri</i>	> <i>chuxri</i>	úlceras
<i>anchhichha</i>	> <i>anchicha</i>	ahorita, en seguida
<i>chhiwchhi</i>	> <i>chiwchhi</i>	> <i>chiwchhi</i> pollito

En los ejemplos precedentes en las alternancias /*ph - ph*/, /*th - t*/, /*kh - k*/, /*chh - ch*/, /*qh - q*/ fonológicamente presentamos según zonas; ver cuadros en detalle en (Miranda Casas, en *Alternancias Consonánticas* 1995).

A continuación veamos el cuadro resumen de porcentajes según zonas:

FRECUENCIA DE SIMPLIFICACION DE LOS FONEMAS ASPIRADOS

	RETENCION	VARIACION
Zona 1	5%	95%
Zona 2	48%	52%
Zona 3	95%	5%
Zona 4	68%	32%

En cuarenta y cuatro glosas registradas tenemos el cambio de aspiradas a simples donde las zonas 3 y 4 retienen las aspiradas en un porcentaje de 95% y 68%. La zona 1 muestra predominantemente la variación en 95%. Sin embargo la zona 2 fluctúa, en una primera instancia presenta retención de aspiradas con 48%, pero tiende a la simplificación en 52%.

1.2. Simplificación de glotalizadas

En el segundo caso del primer grupo identificamos la simplificación de las oclusivas glotalizadas /p', t', k', ch', q'/ que se tornan en oclusivas simples /p, t, k, ch, q/.

RETENCION	>	VARIACION	GLOSA CASTELLANA
p'áqu	>	paqu	color café
p'akiña	>	pakiña	romper
ch'up'u	>	ch'upu*	picadura
qhut'a	>	t'iwka (Z-2)	
t'iq1 - t'iqi	>	qhuta	flora, yerba
t'iq'ichaña -	>	tiqi	ajustado, cargado
t'iq'ichaña*	>	tiqi'ichaña	ajustar, cargar
mat'ichaña (Z-2)			
mich'i (Z-4)			
k'ak'alli	>	k'akalli- (3)	piel agrietada
		k'ank'alli (4)	
ch'uwa	>	chuwa	agua cristalina
ukch'aki	>	ukchaki	de ese tamaño

En los ejemplos precedentes examinamos las alternancias /p' - p/, /t' - t/, /k' - k/, /ch' - ch/, /q' - q/ en posición inicial y medial.

La posible pronunciación fonológica está presente en todas las zonas, ejemplo: en t'iqi (ajustado, cargado) en la zona 2 prefieren usar la variante mat'i con el mismo significado. A continuación veamos la frecuencia según zonas:

FRECUENCIA DE SIMPLIFICACION DE GLOTAIZADAS

	RETENCION	VARIACION
Zona 1	5%	95%
Zona 2	48%	52%
Zona 3	95%	5%
Zona 4	68%	32%

En catorce glosas registradas en la simplificación de glotalizadas las zonas 3 y 4 presentan retención de oclusivas glotalizadas en un porcentaje de 100 y 86%. La zona 1 tiende a la simplificación con un porcentaje de 93%. A su vez la zona 2 fluctúa, pues retiene las glotalizadas en 57%, pero presenta tendencia a la simplificación de glotalizadas con un porcentaje de 43%.

2. Velarización de fonemas oclusivos postvelares

En el segundo grupo se presenta la velarización. Los fonemas oclusivos postvelares /q, qh, q'/ se tornan en oclusivas velares /k, kh, k'/. Tal como observamos en los ejemplos a continuación:

RETENCION		VARIACION	GLOSA CASTELLANA
<i>q</i> allcha- <i>q</i> alcha	>	<i>kalcha</i>	cereales apilados en forma de cono
pay <i>q</i> lun <i>q</i> hu	>	pay <i>ku</i> lan <i>k</i> hu	planta antiparasitaria robusto/a
suwi <i>q</i> 'ara- siwi <i>q</i> 'ara	>	siwi <i>k</i> 'ara	ave de rapiña
<i>qh</i> arkataña <i>q</i> allchaña- <i>q</i> alchaña	>	<i>kh</i> arkataña <i>kalchaña</i>	llorar hasta enronquecer apilar cereales en forma de cono

En los ejemplos anteriores presentamos en cuanto a la alternancia consonántica /*k*-*q*/, /*kh*-*qh*/, /*k*'-*q*'/ la velarización de /*q* > *k*/, /*qh* > *kh*/, /*q*' > *k*'/, solamente la zona 1 tiende a la velarización con el registro de las alternantes /*k*, *kh*, *k*'/. En cambio las zonas 2, 3 y 4 retienen el uso de las postvelares /*q*/, /*qh*/, /*q*'/. La velarización de los fonemas en cuestión se presentan en posición inicial y medial.

FRECUENCIA DE VELARIZACION

	RETENCION	VARIACION
Zona 1	0%	100%
Zona 2	100%	0%
Zona 3	100%	0%
Zona 4	100%	0%

En siete registros manifiestos las zonas 2, 3 y 4 retienen consistentemente las postvelares /*q*, *qh*, *q*'/ en un porcentaje de 100%. Sin embargo la zona 1 presenta la tendencia a la velarización en un porcentaje de 100%.

La velarización parece ser generalizada en zonas con bastante influencia castellana. Veamos algunos ejemplos de nuestro contexto:

Quta Quta	>	Cotacota (topónimo, barrio residencial de La Paz)
Qalaqutu	>	Calocoto (topónimo, barrio perteneciente a la zona residencial de La Paz)

3. Fricativización

En el tercer grupo identificamos a los fonemas oclusivos /*ph*, *kh*, *q*/ que devienen en fricativas /*j*, *x*/. La africada aspirada /*chh*/ cambia a la fricativa alveolar /*s*/. Finalmente la semiconsonante palatal /*y*/ deviene en la fricativa velar /*j*/. Tal como apreciamos en los ejemplos a continuación:

RETENCION		VARIACION	GLOSA CASTELLANA
li <i>ph</i> iña	>	li <i>j</i> ña	brillar
liw <i>kha</i> ña	>	liw <i>j</i> aña	instrumento de labranza
anu <i>q</i> ara	>	anu <i>x</i> ara	perro, adj. repensivo
<i>chh</i> axraña	>	<i>s</i> axraña	peine
ya <i>q</i> hipa	>	ja <i>q</i> hipa	otro/a
may <i>t</i> 'asiña	>	ma <i>j</i> 'asiña	pedirse
llawiyu	>	llawij <u>u</u>	clavija

En primer lugar tenemos las alternancias consonánticas /j - ph/, /kh -j/, /q -x/. Asimismo tenemos la alternancia /chh -s/ en posición inicial. Por otra parte en la alternancia consonántica /j - y/ que se da en posición inicial y medial.

FRECUENCIA DE FRICATIVIZACION

	RETENCION	VARIACION
Zona 1	14%	86%
Zona 2	43%	57%
Zona 3	100%	0%
Zona 4	57%	43%

En siete registros las zonas 3 y 4 muestran la retención de las oclusivas en 100% y 57%. La zona 1 tiende a la fricativización en un porcentaje de 86%. Por su parte la zona 2 conserva las oclusivas en 43% y presenta tendencia a la fricativización en un porcentaje de 57%.

4. Alveolarización

4.1. Alveolarización de fricativa

En el tercer grupo examinamos la alveolarización de la fricativa velar /j/ que deviene en fricativa alveolar /s/.

En el primer caso del tercer grupo apreciamos la alveolarización de fricativas velar /j/ que se toma en fricativa alveolar /s/. Tal como podemos apreciar en los ejemplos a continuación:

RETENCION		VARIACION	GLOSA CASTELLANA
jamp'atu	>	samp'atu	sapo
jichha	>	sicha	ahora
jich'i	>	sich'i	manejo de cereal
jich'iña	>	sich'iña-	llevar cereal en
		jach'iña (Z.3 y 4)	una mano.

En los ejemplos precedentes apreciamos en la alternancia /j - s/ la alveolarización de /j/ > /s/ en posición inicial. La alveolarización afecta a la zona 1 donde se registra la variante /s/, mientras que en las zonas 2, 3 y 4 se retiene la fricativa velar /j/ como rasgo característico del aymara.

4.2. Alveolarización de labial /w/

Como segundo caso del grupo 4.2 identificamos la alveolarización de la labial /w/ que muta en alveolar /r/. Tal como apreciamos en el ejemplo siguiente:

RETENCION		VARIACION	GLOSA CASTELLANA
kunawsa	>	kunarsa	cuándo
kunawrsa (2)			

En la alternancia consonántica /r - w/, tenemos la alveolarización de /w/ > /r/ en posición medial. Las zonas 1 y 2 están afectadas por la alveolarización con el registro de la variante /r/, mientras que las zonas 3 y 4 se conservan la variante /w/. Además la zona 2 presenta variación intradialectal: kunarsa - kunawrsa (cuándo)

FRECUENCIA DE ALVEOLARIZACION

	RETENCION	VARIACION
Zona 1	0%	100%
Zona 2	62.5%	37.5%
Zona 3	100%	0%
Zona 4	87.5%	12.5%

En la tendencia a la alveolarización en ocho registros las zonas 3 y 4 retienen las alternantes /j, w, l/ en 100% y 87.5%. La zona 1 muestra predominantemente la tendencia a la alveolarización con el registro de los fonemas /s, r/ con un porcentaje de 100%. Finalmente la zona 2 fluctúa, puesto que muestra la retención con un porcentaje de 67% y tiende a la alveolarización en 33%.

5. Despalatalización

En el cuarto grupo identificamos en primera instancia la despalatalización de los fonemas /ll, ñ, y/ que devienen en /l, n, m, r/. En segunda instancia la palatal lateral /ll/ se torna en africada /ch/.

Como primer caso del cuarto grupo tenemos la despalatalización del fonema palatal /ll/ que deviene en lateral /l/. Tal como vemos en los ejemplos a continuación:

RETENCION		VARIACION	GLOSA CASTELLANA
si/llq'u	>	si/lq'u	lombriz de tierra
qu/llqi	>	qu/lqi	dinero, plata
a/llqa	>	a/lqa	de dos colores
qu/llpa	>	qu/lpa	salitre, nitro
qi/llqa	>	qi/lqa	escritura
a/llqamari	>	a/lqamari	ave de rapiña
ma/llq'a	>	ma/lq'a	garganta, laringe
sa/llqa	>	sa/lqa	facineroso/a
ch'i/llka	>	ch'i/lka	planta medicinal
paqa/llqu	>	paqa/lqu	siete
si/llq'u	>	si/lq'u	lombriz
kimsaqal/qu	>	kimsaqal/qu	ocho
tu/llqa	>	tu/lqa	verno
qa/llcha	>	ka/lcha	cereal o leguminosa
qa/llchaña-	>	ka/lchaña	apilado en forma de cono apilar cereales o leguminosas en forma de cono.

En los ejemplos precedentes examinamos la alternancia /l - ll/, donde aparece la despalatalización de /ll/ > /l/ solamente en posición medial y no así en inicial ni final. La despalatalización se presenta como característica de las zonas 1 y 2 donde se registran la variante /l/. En la zona 1 existe solamente un ejemplo con dos variantes: **tulqa- tullqa** (yerno). Por otro lado en las zonas 3 y 4 se conservan la palatal /ll/.

La despalatalización se presenta frecuentemente delante de una oclusiva y a veces delante de una africada.

Como segundo caso observamos la despalatalización de los fonemas: la palatal /y/ que se torna en alveolar /r/. Como tercer caso la doble alternancia palata /y...y/ que

muta a la doble alternancia alveolar /n...n/. Como cuarto caso la palatal /ñ/ que cambia a la labial /m/. Como quinto caso la /r/ pasa a la /n/. Finalmente la palatal /ll/ deviene en africada /ch/.

RETENCION	>	VARIACION	GLOSA CASTELLANA
parwayu	>	parwaru	flor de paja
¡ayayay!	>	ananay!	interjección de dolor
ñach'aña	>	mich'aña	amarrar
ñustasa	>	mustasa	planta cuyas flores son amarillas
imi ll a	>	imi ch a-	niña imi ll a

En el ejemplo observamos en las alternancias /y - r/, /y - n/, /y..y/ - /n...n/, /ch - ll/ la despalatalización de y > r, y...y > n...n, ñ > m, ll > ch posición inicial y medial de palabra.

Fonológicamente identificamos a la zona 1 diferente de las zonas 2, 3 y 4, las zonas 1 y 2 distintas de las zonas 3 y 4, las zonas 1, 3 y 4 diferente de la zona 2.

Con relación a la alternancia **IMILLA - IMICHA**, este cambio constituye un eufemismo, puesto que la variante **IMILLA** (niña) con influencia del castellano en algunos contextos adquirió una connotación negativa, en cambio la glosa **IMICHA** (niña) tiene un matiz de afecto, cariño.

FRECUENCIA DE DESPALATALIZACION

	RETENCION	VARIACION
Zona 1	5%	95%
Zona 2	5%	95%
Zona 3	100%	100%
Zona 4	100%	100%

En veintiún palabras se presenta la despalatalización donde las zonas 3 y 4 retienen consistentemente las variantes /ll, ñ, y, y...y/ en 100%. A su vez las zonas 1 y 2 tienden a la despalatalización en 95% cada zona.

6. Deslateralización

En el sexto grupo observamos la tendencia de deslateralización del fonema lateral /l/ que cambia a alveolar /s/ o /r/ respectivamente. Tal como apreciamos en el ejemplo a continuación:

RETENCION	>	VARIACION	GLOSA CASTELLANA
Ja ll aña	>	ja ll aña	levantarse y echar
luraña	>	ruraña	correr
a ll ax pacha	>	a ll ax pacha	hacer
wa ll üru	>	wa ll üru	cielo
			antes de ayer

En el primer caso tenemos la alternancia consonántica /s - l/. La deslateralización de /l/ > s en posición medial. Las zonas 1 y 2 registran la tendencia de deslateralización con presencia de la variante /s/, en tanto que las zonas 3 y 4 retienen la variante lateral /l/.

Como segundo caso tenemos en la alternancia */l - r/*, la deslateralización de */l/ > /r/* en posición inicial de palabra.

FRECUENCIA DE DESLATERALIZACION

	RETENCION	VARIACION
Zona 1	50%	50%
Zona 2	50%	50%
Zona 3	100%	0%
Zona 4	100%	0%

En cuatro lexemas la deslateralización afecta a las zonas 1 y 2 en 50% y conserva las variantes */s/*, */r/* 50%. Por otra parte las zonas 3 y 4 mantienen la lateral */l/* en 100% en cada zona.

La deslateralización se puede atribuir al quechua, ejemplo el verbo ruway (hacer), ruraña (hacer)

7. Deslabialización

En el séptimo grupo se presenta la deslabialización del fonema labial */m/* que deviene en nasal */n/*, tal como vemos en los ejemplos a continuación:

RETENCION	>	VARIACION	GLOSA CASTELLANA
kimsallqu	>	kinsaqaalqu	ocho
alusimu	>	alusinu	planta medicinal
irama	>	irana	ladera

En los ejemplos precedentes apreciamos en la alternancia consonántica */m - n/*. La deslabialización de */m > n/* aparece en posición medial. La zona 1 presenta la variante */n/* en tanto que las zonas 2, 3 y 4 tienen la alternante */m/*.

FRECUENCIA DE DESLABIALIZACION

	RETENCION	VARIACION
Zona 1	0%	100%
Zona 2	67%	33%
Zona 3	100%	0%
Zona 4	100%	0%

En tres registros expresados las zonas 3 y 4 retienen la variante */m/* con un porcentaje de 100%. La zona 1 está representada con la tendencia a la deslabialización con un porcentaje de 100%. Finalmente la zona 2 retiene la variante */m/* en 67% y presenta la tendencia a la deslabialización en 33%.

8. Pérdida de un Segmento Fonológico

En el octavo grupo tenemos la pérdida de un segmento fonológico, registrados en cuatro fonemas: la fricativa velar */j/*, la nasal alveolar */n/*, las semiconsonantes */w/*, */y/* que devienen en */_/*. Tal como apreciamos en los ejemplos precedentes:

RETENCION		VARIACION	GLOSA CASTELLANA
<i>juqhu</i>	>	<i>uqhu</i>	terreno pantanoso
<i>juçh'usa</i>	>	<i>uch'usa</i>	delgado/a
<i>jumala</i>	>	<i>urnala</i>	jornal
<i>jisk'a</i>	>	<i>isk'a</i>	pequeño
<i>jilaqata</i>	>	<i>ilaqata- ilakata</i>	autoridad comunal
<i>juq'ullu</i>	>	<i>uqhullu</i>	renacuajo
<i>januk'ara</i>	>	<i>anuk'ara</i>	planta antiparasitaria
<i>junt'uma</i>	>	<i>unt'uma</i>	agua caliente, desayuno
<i>jawasa</i>	>	<i>awasa</i>	habas
<i>chhijchhipa</i>	>	<i>chhichipa</i>	planta aromática
<i>kunjama</i>	>	<i>kunama</i>	cómo
<i>yaqhipa- yaqhapa</i>	>	<i>aqhapa</i>	otro/a
<i>manq'a</i>	>	<i>maq'a</i>	comida
<i>sinti</i>	>	<i>suti</i>	mucho, bastante
<i>mawk'a</i>	>	<i>mak'a</i>	poco
<i>jiwq'i</i>	>	<i>jiq'i</i>	humo
<i>jiwk'i</i>	>	<i>jik'i</i>	tostadera
<i>jiwk'iña</i>	>	<i>jik'iña</i>	tostar
<i>uka.wja.n.x</i>	>	<i>uka.ja.n.x</i>	ahí

En una primera instancia en las alternancias consonánticas */y-_/*, */j-_/*, la pérdida de las consonantes */y > _/*, */j > _/* que aparecen más en posición inicial que medial. La zona 1 registra la pérdida de las alternantes */y/*, */j/*. Mientras que las zonas 2, 3 y 4 retienen el uso de */y/*, */j/*. En este caso la zona 1 además se caracteriza por presentar variación intradialectal de las siguientes glosas: **ISK'A - JISK'A, ILAQATA - ILAKATA - JILAQATA, AQHAPA - YAQHAPA**

En segundo lugar examinamos en cuanto a las alternancias consonánticas */j-_/*, */n-_/*, */w-_/* aparecen en posición inicial y medial. Las zonas 1 y 2 registran la variante */_/*, mientras que las zonas 3 y 4 retienen las variantes */j/*, */n/*, */w/*.

A continuación ofrecemos el cuadro resumen de frecuencias según zonas:

FRECUENCIA DE PERDIDA DE SEGMENTO FONOLÓGICO

	RETENCION	VARIACION
Zona 1	0%	100%
Zona 2	42%	52%
Zona 3	100%	0%
Zona 4	95%	5%

En diecinueve registros tenemos la elisión de un segmento fonológico. Las zonas 3 y 4 mantienen las alternantes */j/*, */w/*, */n/* en 100% y 95%. Por otra parte la zona 2 conserva la variante */j/*, */y/* con un porcentaje de 42%, pero presenta pérdida de las variantes */j*, *n*, *w/* en 52%.

Por otra parte debemos indicar que la pérdida de un segmento fonológico trae consigo la aparición de lexemas homófonos, tal como vemos en los ejemplos:

jiwk'i (tostadera)
kunjama (cómo)
jiwq'iña (humear)

jik'i (hipo)
kunama (¿qué parentesco tienes?)
jiq'iña (heder)

9. Sonorización de Oclusivos

En el noveno grupo se presenta la sonorización de los fonemas oclusivos /t, k, q/ que devienen en oclusivas sonoras /d, g/, cambio que aparece después de la nasal velar.

RETENCION	VARIACION	GLOSA CASTELLANA
infi	> indí	sol
chinkana	> chingana	paraje solitario
unkalla	> ungalla	pato silvestre
qaqingura	> qaqingura	pato silvestre
tanqaña	> tangaña	empujar

En primer lugar observamos en las alternancias /t - d/, /k - g/, la sonorización de /t > d/, /k > g/ en posición medial.

En términos de frecuencia observemos el cuadro resumen según zonas.

FRECUENCIA DE SONORIZACION

	RETENCION	VARIACION
Zona 1	40%	60%
Zona 2	40%	60%
Zona 3	100%	0%
Zona 4	100%	0%

En cinco registros la tendencia a la sonorización se da en oclusivos sordos /t, k, q/ que pasan a oclusivas sonoras /d, g/. Este proceso solamente aparece después de la nasal velar. En los casos examinados observamos que la "variante base" constituye las zonas 3 y 4 con un porcentaje de 100%. Mientras que la variación o las tendencias se encuentran en las zonas 1 y 2 en 60%.

La sonorización aparece en zonas con más influencia castellana, por otra parte en el sistema fonológico del aymara no existe los fonemas oclusivos sonoros. Asimismo los topónimos **LLANGA BELEN, CHURI LLANGA, ARAX LLANGA, TAYPI LLANGA** tienen la glosa en común **LLANGA** que podría venir de la palabra aymara **LLINK'I** (arcilla), variante característica de la zona 1.

10. Glotalización con Pérdida de Segmento Fonológico

Como décimo grupo identificamos la glotalización con pérdida de segmento fonológico /nq/ > /?/. Ilustremos este caso con el ejemplo a continuación:

RETENCION	VARIACION	GLOSA CASTELLANA
manq'aña	> ma?aña	comer

En la alternancia /nq - ?/, la glotalización con pérdida de segmento fonológico /nq/ ocurre en posición medial. La alternante /?/ afecta a las zonas 1 y 2, mientras que las zonas 3 y 4 retienen la variante /nq/.

FRECUENCIA DE GLOTALIZACION CON PERDIDA DE SEGMENTO FONOLÓGICO

	RETENCION	VARIACION
Zona 1	0%	100%
Zona 2	0%	100%
Zona 3	100%	0%
Zona 4	100%	0%

En base a un registro manifiesto en un verbo que se caracteriza por ser productivo, se observa uno de los cambios más radicales que afecta al segmento fonológico /nq/ que cambia a la glotalización / ? /, variación que aparece en las zonas 1 y 2 en 100%. Las zonas 3 y 4 retienen el segmento fonológico /nq/ en 100%.

Segundo Grupo: Fluctuaciones Consonánticas

En el segundo grupo vamos a considerar siete fluctuaciones consonánticas que aparecen en las cuatro zonas de estudio. Las zonas 1 y 2 de Aroma, complementadas con las zonas 3 y 4 de Omasuyos.

1. Correspondencia de Fricativas y Oclusivas

En el grupo uno identificamos las consonantes /s, j, x/ que alternan con las oclusivas /t', k', q, qh, q'/. Tal como apreciamos en los ejemplos siguientes:

ALTERNANCIAS	GLOSA CASTELLANA
thujsa - thuska	olisqueado/a
ch'axiña - ch'aqiña	machucar
laxa - laqha	anochecer
muxsa - musq'a-misk'i(2)	dulce
axsaraña - asqaraña	tener
asxaraña	
sunquru - t'unqura	tráquea
sixtãña - qhistaña	encender el fósforo

En las alternancias consonánticas /j - k/, /x - q/, /x - qh/, /x - q'/, /t' - s/ aparecen en posición inicial y medial.

Para el detalle de las zonas y frecuencias ver cuadros en Miranda Casas (1995: ...).

De la misma manera mencionamos que la zona 2 presenta variación intradialectal: **MUSQ'A - MISK'I** (dulce).

2. Correspondencia de Alveolares y Palatales, Fricativos y Palatales.

En el segundo grupo observamos la correspondencia de los fonemas alveolares /l, n, r/ y los fonemas palatales /ll, ñ, y/. En segundo lugar tenemos a los fricativos /s, j/ y las palatales /sh, y/. En tercer lugar las semiconsonantes /w, y/ que alternan con las palatales /y, ll/. Tal como apreciamos en los ejemplos a continuación:

ALTERNANCIAS
ñju - ñju
nasa - ñasa
ajanu - ajañu - unñaqa
parlaña - payña
munaq'uwa - muñiq'uwa
khursa - khuyasa

jak'a - yak'a
asu - ashu
aysuña - ayshuña
uskusiña - uskushiña

k'anasiña - k'anasiya
k'anasillu
sullkawiri - sullkayri

yawiña - yayiña

k'ink'u - ñink'i

GLOSA CASTELLANA

todo
nariz
cara
hablar
planta aromática
aquel lado

cerca
criatura
sacar
ponerse

escarabajo rojo
nueva generación

trasquilarse

arcilla

En los ejemplos precedentes apreciamos como primer caso la alternancia consonántica, /l - ll/, /n - ñ/, /r - y/, en posición inicial y medial. Como segundo caso apreciamos la alternancia /s - sh/ en posición medial. En el tercer caso examinamos las alternancias /w - y/, /ll - y/ en posición medial. En cuarto caso apreciamos la alternancia /k' - ñk'/ en posición inicial.

3. Correspondencia entre Labiales y Nasal

En el tercer grupo identificamos fonemas labiales /ph, w/ que alternan con la nasal /m/. Tal como observamos en los ejemplos a continuación:

ALTERNANCIAS
misi - phisi
waxt'aña - maxt'aña
takkawi - takkami

GLOSA CASTELLANA
 gato
convidar
pateando

Las correspondencias /ph - m/, /m - w/ se presentan en posición inicial y medial.

3.2. Correspondencia entre palatal lateral y la nasal palatal, semiconsonante palatal y la nasal palatal.

En el segundo caso del tercer grupo identificamos al fonema palatal lateral /ll/ que alterna con la nasal palatal /ñ/,. Por otra parte la semiconsonante palatal /y/ alterna con la nasal palatal /ñ/. Como apreciamos en los ejemplos a continuación:

ALTERNANCIAS
willsuña - wiñsuña
phuya - phuña
yanqha - ñanqha

GLOSA CASTELLANA
 botar
cabello de choclo
maligno

En los ejemplos precedentes tenemos las correspondencias /ll - ñ/, /y - ñ/ en posición inicial y medial.

4. Correspondencia de Segmento Cero y Adición de un Segmento Fonológico

En el cuarto grupo se presenta la alternancia de la fricativa velar /j/, la nasal alveolar /n/ la nasal palatal /ñ/ y la semiconsonante palatal /y/ con el segmento cero /_/. Tal como vemos en los ejemplos a continuación:

ALTERNANCIAS

aruma - *jaruma*
 uñch'ukiña - *junch'ukiña*
 q'uwachaña - q'uwar**cha**ña

tigrisillu - *tingrisillu*
 axtaña - *ñaxtaña*
 awisas - *aywisas*
 uqara - *juq'ara*
 k'ak'alla - k'**ank'**alli
 siwiq'ara - siwi**ng'**ara
 p'uskalla - phuskay**lla**
 unkalla - unka**y**lla

GLOSA CASTELLANA

noche
 vigilar
 sahumar

 tigre cillo
 feo, horrible
 a veces
 sordo/a
 piel agrietada
 buitres
 tuna silvestre
 pato silvestre

En los ejemplos precedentes observamos las alternancias /j - /, /n - /, /ñ - /, /y - / en posición inicial y medial.

5. Correspondencia de la Doble Alveolar Vibrante y la Alveolar Glotalizada, la Fricativa Alveolar y la Fricativa Velar

Como quinto grupo identificamos la alternancia /r...r/ - /r'...t'/, /s - j/. Tal como apreciamos en los ejemplos a continuación:

ALTERNANCIAS

t'it'i t'it'i - t'iri t'iri
 yamas - yamaj
 ch'islli - ch'ijlli

GLOSA CASTELLANA

grillo
 todavía
 grasiento/a

En los ejemplos precedentes observamos la doble alternancia /r...r/ - /r'...t'/ y la **correspondencia** /s - j/ en posición medial y final. Con referencia a la alternancia t'it'i t'it'i - t'iri t'iri tomamos como forma base la glosa t'it'i t'iti porque connota formalidad en la expresión y además es de uso generalizado, mientras que la glosa t'iri t'iri tiene un matiz de informalidad hasta de jocosidad en la expresión.

6. Correspondencia de los Fonemas /T/, /N/ Y /W/ y la Lateral Simple /L/

En el sexto grupo tenemos las alternancias de la alveolar simple /t/, nasal alveolar /n/, labial semiconsonante /w/ y la lateral simple /l/. Tal como apreciamos en los ejemplos siguientes:

ALTERNANCIAS

ch'ifi - ch'ili
 nayra - layra
 lixwi - lixli

GLOSA CASTELLANA

pequeño/a
 antes, ojos
 seso

En los ejemplos tenemos las alternancias /t - l/, /n - l/, /w - l/ en posición inicial y medial.

7. Correspondencia de dos Fonemas Nasal Alveolar, Fricativa Velar y Labiales

En el séptimo grupo presentamos las alternancias /n - m/, /j - w/. Tal como apreciamos en los ejemplos a continuación:

ALTERNANCIAS

wankara**n**i - wankara**m**a
 jichhu - w**ich**hu

GLOSA CASTELLANA

topónimo
 paja

En los ejemplos precedentes apreciamos las alternancias /n - m/, /j - w/ en posición inicial y medial.

Con relación al cambio de $j > w$ puede ser de orden diacrónico puesto que Bertonio (1613:130) registró la glosa /hichu/, la primera consonante correspondería a la fricativa velar /j/, por lo que se puede tomar como la forma base y la variante sería la semiconsonante /w/.

Conclusiones

En el aymara de las comunidades de Aroma y Omasuyos se presenta ampliamente el uso de rasgos diferenciadores en el sistema fonológico, especialmente en las consonantes que se expresan en nueve tendencias, las mismas son la simplificación de las aspiradas y glotalizadas, la velarización, la alveolarización, despatalización, deslateralización, deslabialización, pérdida de un segmento fonológico, sonorización y glotalización con pérdida de segmento fonológico.

Según los datos examinados en las nueve tendencias manifiestas se observa estabilidad en la zona 3, en gran medida le sigue la zona 4. La zona 1 presenta en mayor porcentaje la variación. Finalmente observamos que la zona 2 fluctúa y acompaña en un 50% a las zonas 3 y 4 y en otros 50% a la zona 1.

Por otra parte en las alternancias consonánticas constatamos que las alternancias consonánticas se presentan más con nombres que con verbos.

El estudio dialectológico puede servir para tener criterios lingüísticos en la elaboración de textos aymaras.

Este aporte de estas dos regiones del mundo aymara puede servir para tener datos sobre la dialectología de esta importante lengua, contribuir a la lingüística diacrónica y a la elaboración de mapas lingüísticos del aymara. Por tanto se demuestra la importancia de estos estudios. Consideramos que más estudios se puedan dedicar a la dialectología aymara.

Consideramos necesario profundizar los estudios en el nivel fonológico con el fin de establecer tendencias que permitan una clara diferenciación dialectal.

Finalmente la experiencia de análisis del aymara de dos regiones en el plano sincrónico ha demostrado la urgencia de completar los estudios dialectológicos de estas lenguas con investigaciones diacrónicas que puedan dar en muchos casos pautas que definan por ejemplo la dirección de las llamadas tendencias o fluctuaciones consonánticas que se han tratado.

Bibliografía

- ALBO, Xavier
1994 "Apuntes Sociolingüísticos del Censo de 1992" en *PROPUESTAS DE LA EDUCACION INTERCULTURAL BILINGUE EN EL CONTEXTO DE LA REFORMA EDUCATIVA*, J. G. Mendoza (ed.)
- APAZA APAZA, Ignacio
1991 *El Idioma Aymara en la Región Intersalar de Uyuni y Coipasa*. Tesis de Grado.
- BERTONIO, Ludovico
1612 *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Reimpresión Facsimilar, Ed. CERES, 1984
- BRIGGS, Lucy Therina
1993 *El Idioma Aymara: Variantes Regionales y Sociales*. Ed. ILCA.
- CALVET, Louis Jean
1974 *Lingüística y Colonialismo*. Traducción de José Antonio Doval. Ediciones Jucar.
- CENSO NACIONAL DE POBLACION Y VIVIENDA-INE
1992 *La-Paz Resultados Finales*, VOL. 2
- CERRON PALOMINO, Rodolfo
1995 *Dialectología del Aymara Sureño. RESEÑA DEL LIBRO: EL IDIOMA AYMARA: VARIANTES REGIONALES Y SOCIALES DE LA AUTORA Lucy Therina Briggs*, 1993 ILCA (INEDITO)
- HOSOKAWA, Koomei
1980 *Diagnóstico Sociolingüístico de la Región Norte de Potosí*. Instituto Nacional de Estudio Lingüísticos. La Paz.
- MENDOZA G. José (Editor)
1994 *La Propuesta de la Escuela Intercultural Bilingüe en el Contexto de la Reforma Educativa*. UMSA, La Paz, Editorial Papiro.
- MIRANDA CASAS, Filomena
1995 *Variación Dialectal del Aymara de Aroma y Omasuyos*. Tesis de Grado

Aproximaciones al quehacer Intelectual de Víctor Hugo Cárdenas

(Un ensayo de bibliografía comentada)

José Luis Saavedra S.

Introducción

En este primer acercamiento que este trabajo quiere ser, procuramos mostrar, de una manera aún incipiente -en cuanto parte de un proyecto más amplio de estudio sobre el movimiento katarista- la obra y el quehacer intelectual de Víctor Hugo Cárdenas (VHC).

Nos abocamos, por ahora, casi con exclusividad, a comentar los trabajos publicados en libros o revistas especializadas. Sólo de manera excepcional incluimos textos inéditos (por ejemplo transcripciones de algunas conferencias), mas no las entrevistas emitidas por los medios de comunicación radial y televisiva, por ser éstos de carácter privado.

Por razones de espacio no reseñamos los artículos publicados en la prensa escrita (los que aparecen a partir de 1990, exactamente desde el 10 de julio), que por cierto son bastante numerosos, especialmente los referidos a la problemática educativa (desde junio de 1991 hasta noviembre de 1992). Una primera y muy interesante (aunque evidentemente incompleta) recopilación de dichos artículos, junto a los de otros autores, ha sido realizada por el CEDOIN y publicados con el título **La Reforma Educativa** (La Paz, 1993).

Otra limitación es que, por hoy, nos circunscribimos a comentar los trabajos *del* autor y no así los referidos a él o que versan en torno a él¹. Ello por dos razones: primero, porque dicho material es demasiado abundante (sin ser exhaustivos hemos recopilado alrededor de 280 artículos de prensa) y excede con mucho los límites del presente trabajo; segundo, porque la casi totalidad de artículos *sobre* VHC tienen escaso valor académico y son sumamente pobres en calidad intelectual². Con todo, hay dos trabajos que merecen ser tenidos en cuenta no sólo por la rigurosidad analítica sino también por la importante contribución a la comprensión del quehacer intelectual de nuestro autor. Se trata del libro **Palabra de nación**, de Mauricio Antezana Villegas (La Paz: Fundación Milenio, 1993) y el de Xavier Albó, **¿... y de Kataristas a MNRistas?** (La Paz: CEDOIN-UNITAS, 1994). Libros cuya lectura es obligatoria para quienes intentan un acercamiento serio y responsable al llamado "fenómeno Víctor Hugo".

Hay dos trabajos de VHC en coautoría, ambos con Xavier Albó, pertenecientes a la época inicial de su itinerario intelectual, se trata del libro **Bibliografía comentada del departamento de La Paz** (La Paz: CIPCA y ERBOL, 1977) y del artículo sobre "El aymara" en Pottier, Bernard (ed.), **América Latina en sus lenguas indígenas** (Caracas: UNESCO y Monte Avila, 1983), que no los reseñamos aquí por considerarlos atípicos, ya que todo el conjunto de su obra siempre lo ha escrito de manera individual.

En cuanto a las referencias, dentro de las fichas básicas se hacen por *orden cronológico*: año de publicación, añadiéndose al año letras auxiliares (a, b, c, etc.)

- 1 El trabajo, incluimos una lista de carácter meramente indicativo.
- 2 Además, hay un solo trabajo publicado en revista especializada, se trata del ensayo de Fernando Mayorga, dado a conocer en Búsqueda, No. 4-5 (Cochabamba: UMSS, 1993).

cuando hay más de una publicación en un mismo año. Además, cada ficha bibliográfica tiene los siguientes datos:

- a) Número de ficha
- b) Año de publicación, o del manuscrito no publicado
- c) Título completo, incluyendo el título de la revista o de libro dentro del que se encuentra el trabajo, cuando se trata de un artículo.
- d) Lugar de publicación
- e) Editorial
- f) Número de páginas; volumen y páginas, si se trata de artículo en libro o revista.
- g) Forma de edición (mimeo, manuscrito, etc.), si no es impreso
- h) Breve comentario sobre el contenido

Todos los títulos citados se encuentran en nuestra biblioteca particular. Sin embargo, la Vicepresidencia de la República está empezando a organizar una especie de archivo de los trabajos de VHC.

Anexamos, al final, un índice temático, por orden alfabético, que esperamos pueda contribuir a una utilización más funcional de la presente bibliografía comentada.

1. Un poco de historia personal

Víctor Hugo Cárdenas (VHC) nació el 4 de junio de 1952 en la comunidad de Achica Bajo de la provincia Ingavi. Este no es un dato meramente anecdótico, el actual Vicepresidente de Bolivia pertenece a una generación diferente, la de aquellos aymaras educados en la efervescencia revolucionaria de las milicias armadas. VHC recuerda:

“Mis ojos ya no vieron la época de las haciendas, de las relaciones entre patrones y peones, pero mis padres me contaban cada día lo que era ese mundo. He vivido la tremenda alegría de que se hayan recuperado tierras, la gente seguía siendo pobre, sí, pero dueña de su propia vida” (cit. en Archondo, 1992:6).

La vida agrícola es un territorio lleno de añoranzas para nuestro autor: “Con nuestro esfuerzo íbamos a sembrar, sacar los canales para que el agua circule, cosechar, ahí aprendí lo que es trabajar responsablemente”.

1.1. La escuela

El primer maestro de VHC fue su propio padre. El asistía a la escuela donde percibía el mismo gesto exigente que reinaba en el hogar. Don Pedro Cárdenas le daba a su hijo mucho más trabajo que a sus otros discípulos. “A ellos no les exigía tanto como a mí. Yo pensaba, pero si soy su hijo por qué me exige tanto? Cuando mi padre viajaba, me daba un montón de libros para leer. A su vuelta, tenía que dar examen”, señala VHC.

Las actuales inclinaciones profesionales de VHC encuentran su explicación en esta etapa de su vida campesina. El cariño por la lectura, la dedicación al estudio, el dominio de los dos idiomas, todo emana del padre.

El dirigente katarista se inclinó por el estudio de la lingüística porque, según subraya él mismo, su padre se dedicó al raro oficio de cultivar la literatura aymara. “Ese amor al lenguaje me viene de ese ambiente familiar, cuando ya en la Universidad estudié letras había esa motivación”, explica VHC.

Algo similar sucede con su vocación educativa. Desde muy niño fue ayudante de aula de su padre, enseñaba a los más pequeños, era un maestro diminuto. Esos ensayos previos lo condujeron luego a la Carrera de Ciencias de la Educación.

1.2. Llegada a la ciudad

La trayectoria escolar de VHC siguió la siguiente ruta: los siete primeros años tuvieron lugar en la población de Sancajahuirá (significa el río donde hay muchas flores llamadas sancayu). Prosiguió sus estudios en una comunidad yungueña frente a Arapata, luego en la escuela de Moco Moco, aledaña al lago Titicaca. La secundaria transcurrió en Huatajata, muy cerca a Tiquina.

Para el último curso de secundaria se vió obligado a ir a La Paz porque no había en provincias ese curso. Egresó como bachiller del poderoso colegio Ayacucho, el "taita de los colegios", como lo llaman los paceños.

Luego ingresó a la Universidad para re-encontrarse con sus anhelos infantiles: la lingüística y la pedagogía. En primer lugar estudió la Carrera de Letras y posteriormente Ciencias de la Educación.

Profesionalmente se desempeñó en el campo de la pedagogía, de la educación, sobre todo en relación a lengua y cultura. Fue asesor de varias organizaciones nacionales y también consultor de entidades internacionales como la UNICEF, la UNESCO y otros organismos de fuera del país.

1.3. Actividad sindical, política y académica

La actividad política de VHC empezó muy tempranamente. El conoció la lucha sindical desde muy niño, cuando su padre era dirigente sindical junto a un destacado dirigente campesino movimientista de la provincia Omasuyos, Felipe Flores, que fue compañero de curso de su padre. Muy de niño vió esos conflictos, esas peleas regionales, comunales por la dirección sindical y política.

VHC ingresó al trabajo político en la Universidad, siempre en una posición crítica respecto a todas las ideologías dominantes, que más que leer la realidad boliviana - a su parecer- parecían calcos de propuestas y análisis externos y no una generación de respuestas originales del país. Este argumento es central para entender el pensamiento katarista, corriente política que surge rechazando la idea de calcar los modelos aplicados en otros países.

En base a esta puntualización, VHC dice con claridad: "Yo no compartí el pensamiento marxista, nunca en mi vida me he autodefinido como izquierdista" (Ibid.). Esta afirmación está convalidada por la historia, el katarismo nació discrepando con las corrientes de izquierda, no compartió sus posiciones clasistas ni su olvido por los problemas étnicos.

En el período 1985-89 VHC fue parlamentario, fue diputado nacional junto a otro compañero katarista. El '89 fue candidato presidencial logrando un escaño y medio que fue escamoteado por la "banda de los cuatro" (Corte electoral). Actualmente, es Secretario Ejecutivo de su organización política, el MRTKL.

Como podemos percibir, en la vida y en la obra de Víctor Hugo Cárdenas lo sindical, lo político y lo educativo van apareciendo sucesivamente, aunque esto es más

aparente que real porque en el fondo, desde un principio, en el trabajo cotidiano, ha ido asumiendo las tres dimensiones enunciadas.

Los años ochenta, dedicados básicamente al trabajo sindical, también han tenido una expresión política en la medida en que ha ido articulando propuestas que no solamente tenían que ver con lo sindical sino también con la construcción de un proyecto de poder, de cambio y de transformación del país. Resultados de eso, son la Ley Agraria Fundamental, la Corporación Agropecuaria Campesina, etc. Y también había una dimensión pedagógica, incluso cuando le tocó presidir el primer Congreso de la CSUTCB, el congreso de fundación; en parte, el evento era sindical, era político, pero también era pedagógico, en la medida en que había que crear un espacio, había que asumir ese espacio como un lugar donde la gente pueda ir madurando en diversos aspectos. Por lo tanto, esa fase sindical ha estado teñida de lo político y de lo pedagógico.

VHC dejó lo sindical cuando ya hubo un equipo de dirigentes que podían hacer caminar la CSUTCB por su cuenta y en ese momento creyó que su rol no era tanto asumir direcciones de cargo, los asumió en su momento, tal vez en las épocas más duras, pero ya después las condiciones eran diferentes, y pensó que su aporte mayor podía ser a un nivel más amplio, a un nivel político. Por eso, la década del ochenta, sobre todo a mediados del ochenta, lo político fue la parte más importante, pero sin dejar totalmente lo sindical. VHC continuó trabajando en la asesoría a la CSUTCB, pero lo político era lo más importante, porque también la coyuntura del país y la exigencia de los compañeros kataristas le obligó a acompañar la presencia parlamentaria. Pero también en lo político apareció lo pedagógico, por ejemplo algunas acciones como la huelga de hambre cuando VHC protestó por el asesinato de Vicente Nina: no se podía lograr la sanción de los responsables, eso lo sabía VHC, pero también creía que había que "educar" a la población campesina e indígena, de que esas acciones no deben quedar impunes. Así, poco a poco, se va cambiando actitudes -dice- en una sociedad colonial como la muestra.

Y, en una fase más reciente, cuando ya lo político tiene diversos problemas, el movimiento katarista es excluido del Parlamento, los parlamentarios kataristas, legítimamente elegidos, son negados en el acceso al Parlamento, el katarismo sale del parlamento. Y ahí, en lo personal, VHC optó, ya que no se podía hacer política partidaria activa (en Bolivia la vida política partidaria está no más, pues, centrada en el Parlamento) y como tampoco había reelección en el MRTKL, VH no podía asumir, no podía ser el portavoz del movimiento katarista, ahí aparece explícitamente esa dimensión que también estaba más antes, lo educativo, lo pedagógico.

La forma personal (de VHC) de trabajar sus ideas sindicales, sus ideas políticas -que fueron expresándose conjuntamente con la de varios otros compañeros kataristas- han sido traducidas, entonces, en propuestas específicamente pedagógicas. Es decir, las propuestas políticas son globales y VHC creyó que no sería adecuado solamente quedarse en la generalidad de las propuestas políticas e ideológicas. Y como un desafío personal decidió: "a ver cómo traducimos el discurso político en ámbitos específicos". Víctor Hugo comentaba que si hubiese sido ingeniero agrónomo hubiese elaborado una política agropecuaria, pero su formación profesional es básicamente pedagógica y se introdujo específicamente en el ámbito de la educación intercultural bilingüe. Y ahí empieza a consumir gran parte de su esfuerzo el trabajo educativo, obviamente sin dejar de lado lo político y tampoco lo sindical. Es así que, por ejemplo, ha participado de la Comisión que elaboró el documento educativo de la CSUTCB (1991).

De esta manera, lo más importante para VHC y los kataristas es coadyuvar al proceso de organización y reorganización social del pueblo boliviano, de sus sectores mayoritarios, de sus sectores explotados y oprimidos, contribuyendo, así, a la construcción de una Bolivia verdaderamente democrática en el sentido político, social, cultural, étnico, lingüístico y regional.

Es importante resaltar el hecho que el actual Vicepresidente es indudablemente representante de sectores excluidos de la sociedad boliviana. VHC es parte de esa minoría excluida que entra al aparato estatal para desarrollar un trabajo democrático. Pero, no para legitimar, no para avalar las desigualdades que existen, ni las injusticias que existen; por el contrario, para que esa democracia avance, se transforme y tenga que incidir en la disminución de las desigualdades educativas, sociales, económicas, políticas que aún estamos viviendo. Como muy bien lo expresara él mismo: "Miramos hacia el futuro, de un pasado democrático nos orientamos a un futuro también democrático, pero hacia una democracia que no legitime las desigualdades actuales existentes sino a una democracia que transforme estas desigualdades" (1993: 7).

2. El trabajo intelectual de VHC

La obra intelectual de VHC, en lo fundamental, trata de contribuir a develar la naturaleza colonial del Estado boliviano, no sólo desde la asunción de la Vicepresidencia sino desde más antes, ya de lleno en el trabajo político, desde el trabajo parlamentario, y eso ahora se ha visto concretado en todo un proyecto nacional de gobernabilidad, un proyecto que tiene que ver con la democratización de la toma de decisiones a nivel estatal, conectado con la participación popular en la medida en que se democratiza la toma del poder político; son medidas que tienen que ver con la transformación de la naturaleza colonial y excluyente del estado boliviano y apuntan a la conformación de un estado menos excluyente y más cercano a la sociedad.

De esta manera, lo que VHC ha venido planteando, escribiendo y propagandizando ahora se va convirtiendo, no en el 100% pero sí en una gran mayoría, en políticas estatales. VHC está de lleno tratando de convertir esas políticas estatales en políticas públicas, es decir que vayan más allá de las preocupaciones del estado, porque la garantía del éxito de las reformas es de que el país se apropie del sentido y el contenido de dichas reformas. Ahora, en sus postulados hay varios que benefician directamente a las poblaciones indígenas y van a tener efectos políticos positivos para los pueblos indígenas.

Ahora, todo esto puede quedarse en el papel si no hay, obviamente no diríamos apropiación sino un protagonismo de los propios pueblos indígenas en que esto vaya avanzando. VHC será Vicepresidente hasta el '97 pero y después? Entonces, la garantía de éxito de todo esto no es la presencia de VHC en el gobierno sino la organización de los propios pueblos indígenas.

Como podemos percibir, VHC sigue con la vieja obsesión de afectar el Estado colonial boliviano y dar pasos para que se vaya transformando en un Estado verdaderamente democrático y que sea un aporte a la construcción de una democracia pluricultural y multiétnica. Como bien lo expresara el propio VHC: "Cada vez es más difícil concebir una democracia boliviana sin que sea multiétnica y pluricultural. O dicho en forma positiva, gracias al trabajo paciente del movimiento katarista, la democracia en Bolivia hay que pensarla ahora como multiétnica y pluricultural" (Com. pers.).

Bibliografía

- ARCHONDO, R.
1992 "Cárdenas: un salto de Sancajahuiria a los linderos de la vicepresidencia", en **Debate (La Razón)**, 29 noviembre, pp. 6-7
- CARDENAS, V. H.
1993 "Democracia pluricultural, el desafío de reconocerse", en **Momento Político (Presencia)**, 13 agosto, pp. 6-7
- CSUTCB
1991 **Nuestras propuestas educativas.** Documento de discusión, La Paz: mimeo

3. Referencias bibliográficas

01. 1981 "Rasgos gramaticales del Aymara", en **Notas y Noticias Lingüísticas** (La Paz), Año IV, No. 4, pp. 1-9

El trabajo es un intento de descripción de algunos rasgos gramaticales más característicos del aymara. El autor se refiere sólo a los niveles morfológico, sintáctico y semántico, pues considera que el nivel fonológico es más conocido y divulgado.

02. 1984 "Notas sobre el pensamiento katarista", ponencia presentada a la Conferencia sobre **Resistencia y rebelión en los Andes**, Madison: Univ. de Wisconsin, 11 pp. (mimeo)

En el ensayo el autor reflexiona sobre su propia experiencia en el movimiento katarista para ofrecer un poderoso y elocuente testimonio del esfuerzo de dicha agrupación para trascender formulaciones convencionales. Proporciona, así, significativas evidencias del esfuerzo de los campesinos y los dirigentes políticos andinos por convertir disyuntivas antiétnicas en estrategias complementarias dentro de un panorama político difícil.

03. 1985a "Notas sobre la recuperación y construcción de la democracia sindical campesina", en **Bolivia: democracia y participación popular**, La Paz: FLACSO, pp. 91-108

En este trabajo el autor anota algunos puntos sobre la forma que se construyó la CSUTCB (Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia), su gestación a partir del núcleo katarista de la Federación de La Paz encabezada por Jenaro Flores Santos, la derrota del pacto militar campesino, la problemática participación en las tres elecciones nacionales, la lucha por su independencia sindical, su relación con el poder político nacional, la construcción de la unidad obrero-campesina, y finalmente las tareas y perspectivas.

04. 1985b "La Ley Agraria Fundamental. Algunas notas sobre su origen, protagonistas y fundamentos", en **Historia Boliviana** (Cochabamba), Año IV, Nos. 1-2, pp. 19-27

El trabajo sólo es lo que dice el título, "algunas notas" desde una perspectiva personal (del autor) sobre la gestación de la Ley Agraria Fundamental, sus protagonistas y algunos puntos que sustentan la formulación de sus 104 artículos.

05. 1985c "Entrevista", en **Boletín Chitakolla** (La Paz), año III, No. 26, pp. 4-5 y 9

En la entrevista se intenta hacer conocer la dimensión del trabajo que VHC estaba realizando en diferentes ámbitos (cultural, político, etc.) en los que está inmersa la situación y el futuro de los pueblos indígenas.

06. 1985d "La nueva política económica en relación a la problemática agraria", en **Seminario sobre la nueva política económica**, La Paz: UNITAS, pp. 33-79

En este trabajo el autor resume los aspectos más sobresalientes de la problemática agraria de entonces y su relación con el D.S. 21060. Centralmente, afirma que el 21060 pretende imponer la economía de mercado al conjunto del país y poner a Bolivia al día con el desarrollo capitalista de los países vecinos, intentando borrar las diferentes racionalidades económicas existentes dentro del país.

07. 1986 "El problema agrario", en **Debate Agrario** (La Paz), No.1, pp. 35-44

Resumen de la exposición de VHC, quien, con el ánimo de exponer ideas y confrontarlas, intervino en el Foro para referirse a tres temas: la Ley de 1953, la Ley Agraria Fundamental de la CSUTCB y el Proyecto de Ley Agraria de la Presidencia de la República.

08. 1987b "La CSUTCB. Elementos para entender su crisis de crecimiento (1979-1987)" en **Crisis del sindicalismo en Bolivia**, La Paz: FLACSO-ILDIS, pp. 223-233

En un intento de realizar un balance del proceso vivido por la CSUTCB, el autor se ocupa de tres aspectos: las peculiaridades del nacimiento de esta organización agraria, su desarrollo y dificultades en lo ideológico y en lo organizativo y, finalmente, algunos apuntes sobre las perspectivas futuras.

09. 1988a "La lucha de un pueblo", en Albó, Javier (comp.), **Raíces de América: El mundo aymara**, Madrid: Alianza América/UNESCO, pp. 532-595

En este trabajo el autor se propone describir los momentos más sobresalientes de la lucha del pueblo aymara ante el dominio colonial, la resistencia de las comunidades al despojo de sus tierras, la lucha por la retoma de tierras y conquista de las escuelas y, finalmente, la búsqueda de la identidad histórica.

10. 1988b "Comentario", en **Foro Político** (La Paz), ILDIS, No. 2, pp. 18-20

El autor comenta una ponencia sobre el análisis comparativo de los sistemas electorales. Empieza afirmando que no es posible comparar diferentes sistemas electorales sin relacionarlos con su respectiva estructura social. Centralmente indica que a la heterogeneidad social, cultural y regional del país, se debe añadir la heterogeneidad política que se expresa en la existencia de múltiples formas de organización política y que tienen su propia raíz ideológica.

11. 1989a "El katarismo y otras formas de ideologías autóctonas", en **Boletín del Ceprolai** (La Paz), No. 6, pp. 81-93

El autor empieza afirmando que el katarismo es principalmente un proyecto histórico de liberación de las naciones oprimidas (aymaras, qhishwas, guaraníes, etc.) y clases explotadas (obreros, campesinos, artesanos, etc.) del país. Centralmente desarrolla algunos puntos centrales del pensamiento katarista tales como a) la estructura colonial interna; b) la teoría de los ejes sociales como una superación de los reduccionismos clasistas y etnicistas.

12. 1989b "Propuesta educativa del MRTKL", en Martínez, Juan Luis (ed.), **Propuestas Políticas en educación**, La Paz: CEBIAE, pp. 106-108

En la disertación el autor centralmente afirma que el problema educativo está necesariamente ligado con el problema nacional. Hay una relación, dice, entre lo que se puede llamar un proyecto nacional, un proyecto global de sociedad y un proyecto específicamente educativo.

13. 1989c "Segunda Jornada", en **Foro-Debate "Elecciones nacionales 1989"**, La Paz: Asociación de Periodistas, pp. 63-114

Durante su participación en el Foro-Debate el autor criticó duramente al sistema educativo que rige en Bolivia a partir de 1955. Centralmente VHC respondió a las preguntas que le formularon los periodistas, quienes puntualizaron en temas referidos a ideología, política salarial, posición política y actitud parlamentaria, además de un prolongado comentario del por qué Bolivia está como está.

14. 1989d "Educación bilingüe", en Riester, Jürgen y Graciela Zolezzi (eds.), **Identidad cultural y lengua**, Quito-Santa Cruz: Abya-Yala/APCOB, pp. 260-269

El autor empieza refiriendo que cuando se discutió el problema de la educación, la mayoría de la población estaba de acuerdo en que debería ser efectivamente bilingüe, pero indica que eso no basta, porque también con el propio idioma nativo se puede castellanizar. De ahí que no es suficiente que sólo se hable el idioma nativo, sino que es esencial el contenido de lo que se dice en ese idioma.

15. 1989e "Las IPDS en el Estado, 1952-84. Notas para una discusión", en **Seminario Nacional Interno de UNITAS**, La Paz, 4 pp. (mimeo)

En este artículo el autor trabaja en torno a la visión del Estado del '52 y sus mecanismos "movimientistas", intenta saber si esos mecanismos fueron creados por el MNR o simplemente modernizados, actualizados o sofisticados. En tal sentido, indica que es muy útil describir y analizar los mecanismos movimientistas y ver si en el trabajo de las IPDS se reproducen o no los mismos. Pero es más útil -concluye- intentar penetrar en las estructuras profundas que posibilitan el surgimiento de los mecanismos movimientistas.

16. 1990a "Comentario" en Seminario **Comunidad campesina y legislación agraria**, La Paz: H. Cámara de Diputados, pp. 126-132 y 142-143

En este trabajo el autor trata sobre el Proyecto de Ley Agraria elaborado por la Subsecretaría de Modernización del Estado y comenta la parte que se puede llamar global, justificativa, ideológica, y aquella estrictamente normativa. En cuya primera lectura, VHC concluye que el objetivo central es el de abrir el mercado de tierras en Bolivia. Es decir: convertir la tierra en un bien transable conforme a las leyes de lo que ahora está en boga, ubicadas en una matriz económica agraria capitalista.

17. 1990b "500 años de qué?", en **Cuarto Intermedio** (Cochabamba), No. 15, pp. 60-73

En este artículo el autor se pregunta sobre el sentido del Quinto Centenario, luego anota algunas versiones sobre el mismo. Después muestra cómo el '92 tiene varios significados, simboliza diversos intereses y motiva reflexiones necesarias. Intenta, así, un acercamiento a un tema complejo que tradicionalmente provocó alineamientos en la leyenda negra o blanca.

18. 1990c "Conferencia" en **Mesa Redonda Encuentro de dos mundos**, La Paz: ICI, pp. 9-12 y 16-18

El autor comenzó aclarando que después de 500 años de silencio, de cinco siglos de silencio, cinco minutos es un buen comienzo. Centralmente VHC dijo que debió superarse definitivamente la leyenda blanca y la leyenda negra, porque ambas leyendas son etnocéntricas. Terminó enfatizando que el problema del Quinto centenario no es exclusivo del pasado sino de hoy y del futuro y no es solamente un problema de la identidad de los pueblos indígenas sino también de los no-indígenas.

19. 1990d "El MRTKL y los 500 años de resistencia", La Paz, 7 pp. (mimeo)

El MRTKL consecuente con sus principios ideológicos, políticos y con el proceso histórico de la lucha de liberación y resistencia indígena, manifiesta que no acepta, de ninguna manera, la celebración del Quinto centenario (del descubrimiento o de la conquista de América). Centralmente expresa que recordar el proceso de la invasión hispana, significa remover la historia del genocidio, de la destrucción de templos o lugares sagrados, de los archivos de qhipus, del exterminio de los sabios y de muchos otros valores ancestrales de este continente llamado Abya Yala. Pero también significa remover la historia de todas las formas de resistencia al colonialismo durante 500 años.

20. 1990e "La naturaleza colonial de las relaciones sociales en Bolivia" en **Aula Abierta** (La Paz), Año II, No. 6, pp. 10-18

En el artículo el autor aborda el tema de las reformas educativas y señala que no es una cuestión aislada. "Hubo -dice- una larga historia de reformas", cita, por ejemplo, la planteada por el gobierno liberal de principios de siglo, la propuesta de la escuela ayllu de Elizardo Pérez, incluso habla de propuestas anteriores a las de Warisata. Propuestas y proyectos que, según VHC, los autores del Código no los tomaron en cuenta. Finalmente, intenta algunas puntualizaciones en torno a la propuesta gubernamental y sugiere algunas alternativas.

21. 1991a "Comentario" en Toranzo R., Carlos F. (ed.), **Debate sobre la reforma del Estado**, La Paz: Honorable Cámara de Diputados e ILDIS, pp. 61-67

El comentario toca aspectos básicos para la reestructuración del Estado, del sistema político e institucional y del proceso democrático. La exposición se desarrolla en dos planos: el referido a los problemas históricos referentes a puntos aún no resueltos en la reforma Estado-sociedad y en la relación del Estado consigo mismo. El otro, se refiere a problemas actuales relacionados con la disminución del rol y naturaleza del Estado, la democracia y apuntes sobre una nueva lógica de pensamiento.

22. 1991b "Hacia una educación intercultural", en Mejía, M.C. (coord.), **Etnias, educación y cultura. defendamos lo nuestro**, La Paz-Caracas: ILDIS-Nueva Sociedad, pp. 47-50

El autor empieza mostrando la gran ineficiencia del sistema educativo boliviano ya que cuantitativamente alrededor de la mitad de la población en edad escolar está fuera de la escuela y también alrededor de la mitad de la población mayor de quince años es aún analfabeta. Centralmente indica que el debate educativo fue terreno exclusivo de la minoría criolla. Por tanto, dice, un cambio verdadero no puede apuntar a modernizar nuevamente el discurso educativo hacia las mayorías sino crear las condiciones de oír las.

23. 1991c “¿Son originales las bases y fines del Código de la Educación Boliviana?”, en **Apuntes Educativos** (La Paz), Año II, No. 2, pp. 42-43

En este artículo el autor expresa que cada vez aumenta el criterio de que el Código no refleja de forma adecuada la realidad educativa boliviana ni es ya un instrumento útil para su transformación. Por esa constatación, VHC considera relevante continuar con la desmitificación del Código hacia la construcción de una concepción plurinacional de la educación boliviana que surja desde los pueblos indígenas, desde su historia, su cultura y su lengua.

24. 1991d “Algunos apuntes sobre el etnocentrismo obrerista”, en **Informe R** (La Paz), Año XI, No. 230, pp. 3-4

En el artículo el autor trata sobre el Congreso Orgánico de la COB (agosto '91), en cuyo evento los representantes de la CSUTCB intentaron convencer a los dirigentes obreros de la validez y legitimidad de sus argumentos. Pero no hubo respuestas positivas, los representantes obreros no querían ni podían comprender dichos planteamientos ni sus argumentos esenciales. VHC comenta, por tanto, algunas reacciones a los planteamientos de los dirigentes de la CSUTCB, centrándose su interés en torno a cómo ven los obreros los planteamientos agrarios, qué grados y tipos de apertura se vislumbran?, qué aspectos de identidad cultural asumen los obreros?, etc.

25. 1991e “Luces y sombras del IV Congreso Nacional de Educación”, en **Revista UNITAS** (La Paz), No. 4, pp. 67-70

La publicación de la convocatoria al IV Congreso Nacional de Educación (junio '91) fue un acontecimiento destacado. Después de los tres Congresos Pedagógicos anteriores, dice el autor, aparecía una pequeña luz, “una pequeña esperanza para la trágica crisis de la educación boliviana”. Sin embargo, no hubo preparación social ni un acompañamiento sobre la importancia social de la reforma educativa. Con todo, el Congreso Nacional de Educación, al decir de VHC, podría contribuir a algunos consensos necesarios para iniciar transformaciones serias de la educación boliviana.

26. 1991f “Terrorismo en Bolivia”, en **Tecno-Poder** (La Paz), Año I, No. 2, pp. 19-22

El autor rescata en esta entrevista la complejidad de los métodos y principios de lucha; éstos, según su visión, dependerían de las condiciones históricas dadas. Asimismo, VHC analiza los factores que estarían posibilitando la irrupción de la violencia y las relaciones que aquella puede tener con el indigenismo y el indianismo. Establece, finalmente, que el principal factor que, en una sociedad como la boliviana, favorecería el surgimiento de la violencia, es la estructura colonial.

27. 1991g “Algunas reflexiones sobre cambio cultural y educación popular”, en Dam, A. van; S. Martinic y G. Peter (eds.), **Educación popular en América Latina: crítica y perspectivas**, La Haya: CESO, pp. 286-293

Bolivia es uno de los países latinoamericanos con una población mayoritariamente indígena. "Esta población -según VHC- tiene una importancia radical en el debate de la definición del sujeto de la educación popular, ya que su presencia atraviesa la sociedad nacional". Por lo tanto, dice, la educación popular, en la teoría y en la práctica, no puede esquivar -como lo hizo hasta hoy- la reflexión, el análisis y la adopción de acciones referidas a las particulares características culturales de la población boliviana.

28. 1991h "De la Asamblea Popular a la Asamblea de Nacionalidades. Consideraciones preliminares para su problematización", ponencia presentada al **II Seminario "Hacia la Asamblea de Nacionalidades y Pueblos Originarios"**, La Paz: AIPE-TIERRA-PROCOM, 58 pp. (mimeo)

El trabajo se ocupa de la Asamblea de Nacionalidades (AN), su origen, desarrollo, virtudes, limitaciones y perspectivas. Es un intento de reunir el material disperso y subrayar sus aspectos más salientes tanto en sus virtudes como en sus propias limitaciones.

29. 1991i "Educación y culturas nacionales. Un análisis crítico del Código de la Educación Boliviana", ponencia al **Primer Seminario sobre la Reforma del Código de la Educación Boliviana**, La Paz: H. Cámara de Diputados, pp. 68-85

En la ponencia el autor empieza afirmando que cualquier fenómeno educativo se realiza necesariamente en un contexto cultural determinado. En el caso boliviano -continúa VHC- el Código al imponer una serie de valores ajenos al conjunto de la sociedad y culturas bolivianas, utilizó a la educación como un medio de desculturización antes que como medio de consolidación y desarrollo cultural propio.

30. 1992a "Prólogo", en Choque, Roberto y otros, **Educación Indígena. ¿Ciudadanía o colonización?**, La Paz: Aruwiyiri-THOA, pp. 5-15

Aquí el autor comenta los trabajos del libro y los sitúa como los aportes más importantes de los últimos años para el conocimiento del fenómeno educativo indígenal de la primera mitad de este siglo. El libro transcurre en tres planos: el estudio interpretativo basado en fuentes documentales y orales, los testimonios directos de protagonistas o familiares, y la visión comunaria de lo educativo.

31. 1992b "Panelista", en Toranzo R., Carlos F. (ed.), **Diversidad étnica y cultural**, La Paz: ILDIS, pp. 55-58

El autor empieza subrayando el carácter intercultural y la pluriculturalidad de la sociedad boliviana. Cree necesario superar la estructura colonial interna pero llevando lo democrático hasta los ámbitos de lo cultural, lingüístico, político y económico. Asimismo, insiste en la necesidad del diálogo intercultural, "es básico escuchar" dice, pero para hacerlo tiene que haber alguien que hable, es decir que deben hacerlo los grupos étnico-culturales.

32. 1992c "Hacia un modelo de Estado plurinacional", en Aliaga, Jorge y Xavier Albó (eds.), **Futuro de la comunidad campesina**, La Paz: CIPCA, pp. 267-271

En este artículo el autor considera necesario orientar la reflexión sobre el Estado plurinacional hacia la búsqueda y la construcción de un nuevo modelo estatal que exprese la naturaleza plurinacional y pluricultural de la sociedad boliviana.

33. 1992d "Comentarista" en Toranzo R., Carlos F. (ed.), **La estrategia social y su implementación**, La Paz: ILDIS-UDAPE, pp. 125-137

En principio, el autor indica que en el documento existe un mayor peso de los aspectos cuantitativos. Habría que aventurarse -recomienda- en el diseño de aspectos cualitativos, por ejemplo referidos a la mejora de la calidad de la oferta escolar, currículo, etc. Luego sugiere desarrollar espacios imaginativos de concertación sobre aspectos pedagógicos, más allá de los aspectos políticos y gremiales entre el magisterio y el gobierno. Finalmente, propone que para la recuperación de la participación de la sociedad en el proceso educativo es imprescindible la conformación de mecanismos facilitadores.

34. 1992e "La multiculturalidad en la escuela boliviana actual", en **Nuestros pueblos en la escuela**, La Paz: IIDH-FFN, pp. 9-22

El tema de este trabajo es el tratamiento de la multiculturalidad en la escuela boliviana. Para ello, el autor investiga cuál es la presencia de las diversas culturas de Bolivia en los textos educativos. Ve qué culturas aparecen ahí, qué culturas no aparecen, y cuál es el tratamiento que se hace de ellas. Además, indaga cuál lógica ordena estos textos: ¿incorporan la multiculturalidad en su discurso, o no? Si la incorporan, ¿cómo lo hacen?. Asimismo VHC revisa cómo aparecen los pueblos indígenas en los libros de texto para áreas rurales, de primero a quinto grados. Trata, así, de analizar si hay alguna concepción de multiculturalidad plasmada en dichos textos.

35. 1992f "Análisis comparativo de las propuestas educativas", La Paz: CEE, 13 pp. (mimeo)

Este trabajo comprende el resumen de los planteamientos, los comentarios y las sugerencias sobre cada una de las propuestas analizadas. Los parámetros de análisis son: a) la naturaleza de la educación y al interior de ella la conceptualización y función de la educación; b) caracterización del país (estructura social y pluralidad) y c) caracterización de la educación.

36. 1992g "Clausura", en **IV Cabildo Nacional Katarista**, La Paz: MRTKL, 4 pp. (mimeo)

En primer lugar el autor agradece al Comité Ejecutivo saliente, considera que ese equipo ha cumplido su trabajo. Luego habla de que el katarismo, a diferencia de hace quince años es hoy una verdadera propuesta ideológica y política, aunque el poderoso desarrollo ideológico no tiene aún una correspondencia orgánica, infraestructural. Finalmente, cree que las tareas consisten ya no tanto en la definición del perfil interno del movimiento cuanto sí político de la propuesta katarista.

37. 1992h "Panelista", en **Seminario Taller: La Educación Intercultural Bilingüe Memoria**, La Paz: ETARE-UNICEF, pp. 35-37

En la exposición el autor empieza destacando el hecho de que la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en Bolivia aún no cuenta con el apoyo y compromiso del Estado, tampoco encuentra soporte en los diversos sectores sociales como el magisterio y las organizaciones campesinas. Según VHC el tema de la interculturalidad todavía está en sus inicios, aún hay muchas preguntas sin respuesta que deberán investigarse antes de poder emprender un tratamiento curricular adecuado y lograr que la interculturalidad sea el aspecto articulador de la reforma educativa.

38. 1992i "Conferencia", en **Seminario Pueblos Indígenas y Territorio**, Cochabamba: UMSS, 36 pp. (mimeo)

El autor divide en tres partes su exposición. En una primera parte, trata de ligar el tema de la territorialidad con el asunto del Quinto Centenario y los 500 años. En la segunda parte, hace algunas consideraciones generales sobre la territorialidad. En la tercera parte, analiza la territorialidad pero desde el punto de vista aymara andino contraponiendo al punto de vista amazónico. Y en una última parte, para concluir, refiere las perspectivas futuras y los posibles temas de discusión.

39. 1992j "Sobre Fausto Reynaga", Cochabamba, 5 pp. (mimeo)

En este breve ensayo el autor empieza afirmando que Fausto Reynaga es una persona clave en el desarrollo del pensamiento social en el país. También se refiere a que un antecedente del movimiento katarista es Fausto Reynaga, pero los kataristas no se consideran herederos de dicho pensamiento, por qué? porque consideran que Reynaga a nivel conceptual, a nivel epistemológico ha simplificado una realidad que es bastante compleja. VHC considera así que el principal defecto de Reynaga es el reduccionismo étnico, muy semejante al reduccionismo clasista que la izquierda marxista en Bolivia tradicionalmente ha sustentado.

40. 1992k "Evaluación de las actividades sobre los 500 años", en **Anales de la Reunión Anual de Etnología**, La Paz: MUSEF, pp. 253-255

En principio el autor no está de acuerdo con hacer un balance de los 500 años sólo hacia la historia, hacia el pasado, él considera que es un problema contemporáneo, de hoy. Asimismo, afirma que el Quinto Centenario no es un problema solamente de los pueblos indígenas sino de todos los bolivianos, de todo el continente, "es el problema básico de la identidad de nuestros pueblos". Finalmente, VHC dice que si bien es importante los 500 años, también hay que pensar a partir del 501 y ahí vamos a ver -previene- hasta qué punto persisten las actitudes colonialistas o anticolonialistas.

41. 1992l "Conferencia", en **Foro Debate 500 años**, La Paz: UMSA, 5 pp. (mimeo)

El autor considera que es equivocado ver el tema del Quinto Centenario como un tema del pasado y de la historia, hay que ver -dice- estos cinco siglos con ojos del presente y afirma que lo que es Bolivia, hoy, con el racismo existente, con la discriminación, con la frivolidad de la élite política, eso, todo eso, es consecuencia de los cinco siglos de colonialismo. Centralmente, afirma que Bolivia continúa siendo un país colonial porque a partir del siglo XVI se ha desestructurado una sociedad, se ha desorganizado una forma de vida y se la sustituyó por una forma ajena de vida; desde entonces -dice- se encaramó en el poder una minoría colonialista y actualmente ese esquema continúa.

42. 1992m "Los 500 años. Una visión desde la óptica aymara" en **De Cerca** (La Paz), No. 30, pp. 7-40

Una primera y muy enriquecedora aproximación a los 500 años. Se trata -según el autor- de una situación que merece ser analizada a fondo, no se trata simplemente de decir 12 de octubre y adherirle un adjetivo. El punto de referencia nos permite reflexionar sobre nosotros mismos. Víctor Hugo intenta, así, hacer un recuento de lo que significó el pasado pero también de lo que plantea como desafíos en el presente y hacia el futuro.

43. 1992n "Propuestas al IV Congreso Nacional de Educación", La Paz, 20 pp. (mimeo)

En este trabajo el autor puntualiza sus principales propuestas educativas. Primero, se refiere a la necesidad de privilegiar el interés de los educandos. Segundo, lograr que los estudiantes aprendan a respetar las diferencias, a ser orgullosos de lo que son, pero a respetar también al otro. Tercero, currículo regionalizado y esto -dice- tiene que ver con la descentralización. Cuarto, devolver el derecho de los padres de familia (expropiado por el Código) a participar en la gestión educativa y en la generación del currículo. Quinto, conformar los consejos educativos e institucionalizarlos. Sexto, formar docentes dispuestos a operar en realidades pluriculturales y multilingües. Finalmente, -dice- se impone una reforma del aparato administrativo.

44. 1992o "En torno al Código de la Educación Boliviana", La Paz, 8 pp. (mimeo)

En este trabajo el autor analiza los aspectos ideológicos, políticos, económicos, culturales y lingüísticos del Código. A nivel ideológico establece que el Código es una mezcla de diversas corrientes ideológicas. A nivel político indica que el Código es el intento de plasmar en el ámbito educativo la propuesta de un Estado democrático liberal representativo. A nivel económico, el Código es el mecanismo utilizado para construir una sociedad capitalista. A nivel social, el modelo de sociedad que plantea el Código es urbano, urbanista, que se quiere generalizar al conjunto del país. A nivel cultural, el modelo al cual la educación debe contribuir es el criollo de raíz occidental. Finalmente, a nivel lingüístico, el Código concreta una concepción castellanizante a ultranza.

45. 1992p "Entrevista sobre el IV Congreso Nacional de Educación", La Paz, 7 pp. (mimeo)

En esta entrevista el autor empieza refiriéndose a que el éxito o el fracaso del Congreso se puede evaluar en la medida en que los sectores de la sociedad se apropien del tema educativo. Respecto a los avances en relación a la interculturalidad y el bilingüismo considera que hay una cierta receptividad, pero lo interesante -dice- sería avanzar ya en las derivaciones que ello implica. Finalmente, señala que Bolivia tiene que tener una educación descentralizada, que dé participación a la sociedad, que respalde al maestro, y que garantice una mejor calidad de la educación en Bolivia.

46. 1992q "Hacia la reforma educativa boliviana. Algunos temas de reflexión" en **Seminario Reformas Educativas Comparadas. Memoria**, La Paz: ETARE, pp. 119-130

El autor divide su exposición en las siguientes partes: Una primera toca aspectos históricos que son importantes para asumir el diseño de cambios educativos en el país. Una segunda parte se refiere a los Congresos Pedagógicos, pone énfasis en el último Congreso Nacional de Educación. Y en la parte última toca algunos aspectos sobre los que le parece importante reflexionar respecto a la Reforma Educativa Boliviana.

47. 1992r "Conferencia" en **Seminario Naciones Originarias y Propuestas Políticas**, Cochabamba: CITA, 19 pp. (mimeo)

El autor en su primera parte de su conferencia toca rasgos, muy breves por cierto, de lo más importante que estaba pasando en el país. En una segunda parte, hace un resumen de lo que habría que hacer en lo inmediato. En una tercera parte, se ocupa en lo que la Universidad como tal debería contribuir a dicho proceso.

48. 1992s "Conferencia sobre la educación boliviana", Carrera Ciencias de la Educación (UMSS), Cochabamba; 9 pp. (mimeo)

En esta conferencia Víctor Hugo toca básicamente tres puntos. Uno primero, crítica a la historia de la educación boliviana. Segundo, algunos planteamientos centrales de la propuesta de Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Y en el tercer punto, algunos apuntes más específicos sobre aspectos educativos y pedagógicos de cara a la EIB.

49. 1992t "Entrevista sobre el movimiento katarista", en Saavedra, José Luis (ed.), **Palabra katarista. Entrevistas, debates y testimonios**, La Paz: THOA (en prensa)

En esta entrevista el autor básicamente trata de deslindar las diferentes concepciones que se tienen acerca del indigenismo, indianismo y katarismo. Respecto al indigenismo indica que es el pensamiento, la doctrina y el conjunto de análisis que surgen del sector estatal criollo y de la intelectualidad oficial latinoamericana en sus intentos de asimilar la problemática indígena a la sociedad dominante. El indianismo, refiere VHC, es una lectura, un pensamiento de origen indígena, pero no de base, sino de ciertas élites. A diferencia del indianismo y del indigenismo, el katarismo -dice- lo que ha tratado de hacer, en estas dos últimas décadas, es ir mucho más allá, y no solamente diferenciarse del indigenismo o del indianismo sino también de otras doctrinas, de otros pensamientos que a su modo intentan leer la realidad social del país.

50. 1993a "La educación bilingüe en Bolivia 1980-1990: balance y perspectivas" en Küper, Wolfgang (comp.), **Pedagogía Intercultural Bilingüe. Experiencias de la Región Andina**, Quito: PEBI y Abya Yala, pp. 219-249

En este trabajo el autor resume el contexto de las experiencias más significativas de esta última década así como los rasgos principales de los proyectos de educación bilingüe, tanto a nivel de educación de adultos como de la enseñanza escolar básica primaria.

51. 1993b "Panelista" en Exeni R., José Luis y Carlos Toranzo R. (eds.), **Lo pluri-multi o el reino de la diversidad**, La Paz: ILDIS, pp. 139-145

En este comentario, el autor, hace referencia a algunos aspectos históricos en el tema del pluralismo cultural, lingüístico y educativo; para luego entrar a subrayar algunos elementos problemáticos importantes; concluyendo con recomendaciones basadas en las que había planteado el expositor.

52. 1993c "Entrevista" en **De Cerca** (La Paz), No. 38, pp. 7-454

Aquí el autor aborda una serie de temáticas tales como la conformación del binomio en un contexto y una perspectiva democrática, la necesidad de enfrentar los problemas del colonialismo interno que aún existe en el país. También se refiere a la necesidad de una reforma educativa ya que sin ella no habrá desarrollo económico-social en el país. Finalmente, discurre en torno al significado de ser vicepresidente y sostiene que aparte de cumplir las funciones que la Constitución establece, tiene un rol enormemente concertador.

53. 1993d "Panelista" en **La mujer en los planes de gobierno**, La Paz: CPMGA, 47 pp.

El autor empieza su intervención indicando que la actual situación de la mujer es tan grave que una de cada cuatro mujeres es analfabeta. Luego, señala que la dimensión de género debe atravesar la reforma educativa, curricular y la reforma docente. Finalmente, sostiene que el sistema educativo boliviano no está funcionando adecuadamente por lo que hay que garantizar que todas las niñas en edad escolar participen de la educación.

54. 1993e "Conferencia" en Foro-Debate: **Colonialismo, participación política originaria y el excluyente juego del poder**, La Paz: THOA, 8 pp. (mimeo)

En esta conferencia el autor aborda básicamente tres aspectos. Uno, el colonialismo interno que habría empezado a primar en el país a partir de la independencia y que hasta ahora todavía estaría vigente. Otro, el por qué la alianza con el MNR y afirma que el MNR de hoy no es el mismo del '52, más bien es un MNR que está cambiando. Finalmente, lo más importante es la propuesta, lo que el MRTKL estaría haciendo es luchar, siempre lo hizo -dice VHC- por una democracia plural, donde la diferencia sea respetada, donde tanto diferencias étnicas, económicas y de otro tipo más, puedan coexistir.

55. 1993f "Discurso en el cierre de campaña", La Paz: 3 pp. (mimeo)

En principio el autor promete un gobierno capaz, honesto y responsable y que no haga turismo por otros países. También indica que para gobernar no va a ser necesario el carnet de afiliado sino que se van a escoger a la mejor gente, los mejores profesionales, los mejores hombres y mujeres de Bolivia para dirigir el país. Por otra parte, reitera que su gobierno va a ser el primer gobierno de la historia republicana, el primer gobierno en 168 años que va a invertir bastante dinero en educación, también en salud. Asimismo, para las provincias, pueblos indígenas, vamos a gastar -reitera- seis veces más de lo que se gasta ahora". Finalmente, promete que a partir de agosto "vamos a reforzar los cimientos para construir una Bolivia de igualdad, de respeto entre las lenguas y culturas, donde nos respetemos todos y construyamos una verdadera democracia, una Bolivia democrática pluricultural y multi-étnica".

56. 1993g "Disertación en torno a la propuesta pedagógica nacional de Franz Tamayo" en **Semana de Homenaje a Franz Tamayo**, La Paz: Casa de la Cultura, 10 pp. (mimeo)

En esta disertación el autor articula una serie de reflexiones sobre la importancia de Franz Tamayo como pedagogo. "Se ha creído -Tamayo afirmaba- que la pedagogía debía ir a estudiarse a Europa para aplicarla después a Bolivia" y con esta afirmación -dice VHC- empezó el debate con Felipe Segundo Guzmán, ambos en el contexto del positivismo europeo, particularmente francés. Tamayo y Guzmán eran expresión de dos puntos de vista diferentes sobre la construcción de un pensamiento y un discurso educativo y pedagógico. Mientras Felipe Segundo Guzmán quería adaptar a Bolivia a imagen y semejanza de un país europeo, Tamayo era el abanderado de la construcción de una propuesta, de un pensamiento, de un discurso pedagógico propio.

57. 1993h "Disertación", en **Coloquio: La participación indígena en la democracia americana**, La Paz: Vicepresidencia de la República, pp. 5-9

En esta ponencia el autor empieza afirmando que la democracia en Bolivia y en el continente americano no va a ser excluyente sino que tiene que ser democracia multiétnica, pluricultural, plurilingüe. Luego expresa que se debe cambiar, y se debe

cambiar profundamente, pero sin dejar de ser lo que somos. Finalmente, indica que la única forma de ir adelante es yendo hacia atrás, lo que conocemos por nuestra experiencia, mirando adelante, mirando hacia atrás, aprendiendo lo mejor de nuestra historia.

58. 1993i "Discurso en la toma de posesión como Vicepresidente", La Paz: ORPV, 3 pp.

"Después de 500 años de silencio colonial y después de 168 años de exclusión republicana, tomamos la palabra para decir nuestra verdad", empezó en tono emocionado el flamante vicepresidente. Su discurso no fue extenso, sin embargo anunció un tiempo nuevo, un amanecer democrático en el que "los bolivianos del campo y las ciudades sean capaces de unirse para superar siglos de pobreza y miseria, de marginación y de olvido".

59. 1993j "Discurso de presentación", en **Reforma Educativa. Propuesta**, La Paz: ETARE, pp. 5-9

El autor comienza expresando que la educación en Bolivia no puede ser sino una educación profundamente democrática, y la democracia política, traducida a la educación, a la pedagogía, quiere decir educación intercultural bilingüe. Asimismo, este trabajo -dice- invita a que el debate sobre la Reforma Educativa implique y complique a todo el país. Finalmente, considera que en los educadores y en los pedagogos, en todas las personas y en todas las entidades que tienen que ver con la educación está una enorme responsabilidad de realizar una reforma educativa adecuada a la naturaleza plural del país.

60. 1993k "Del lago sagrado al palacio quemado", en **Revista Multivisión** (Santa Cruz), Año I, No. 3, pp. 42-44

En esta entrevista el autor habla sobre varios aspectos de su vida personal; luego su profundo apego a las letras, sus creencias también profundas en la pachamama y los yatiris, sus costumbres, su forma de vida, etc. Centralmente, la conversación gira en torno a las posibilidades que existen para que los pueblos originarios vivan de veras el cambio histórico (Pachakuti) y un nuevo amanecer democrático (Qhanatatawi) y que todos los bolivianos debemos contribuir a que se conviertan en una realidad palpable y visible. Finalmente, menciona lo que hará por los pueblos indígenas.

61. 1993l "El hijo aymara de la revolución", en Mesa Gisbert, C. D., **De Cerca: Una década de conversaciones en Democracia**, La Paz: P.A.T., pp. 378-415

En estas entrevistas VHC describe la construcción de su liderazgo, muestra cómo efectuó una tarea de activismo que contribuyó al desarrollo katarista, primero en las organizaciones campesinas, como la CSUTCB, y, luego, con mucho menos fuerza, en la política nacional. También comenta la posibilidad de articular las reivindicaciones del mundo indígena con la consolidación del sistema democrático. Centralmente, intenta revelar una visión desconocida para gran parte del país, que es la de alguien que habla de la realidad desde la perspectiva de los oprimidos por cinco siglos.

62. 1993m "Entrevista", en **De Cerca** (La Paz), No. 49, pp. 31-50

Aquí el autor intenta hacer una evaluación de los primeros cien días de gobierno, además de otros temas y circunstancias que ameritan un diálogo sobre las

perspectivas a futuro y sobre su papel en la segunda magistratura de la nación. Comienza evaluando la participación del MRTKL en la coalición de gobierno. Luego, da algunos ejemplos de lo que el gobierno ha hecho en los cien días en cuanto a leyes y acciones concretas. Finalmente, discurre en torno a temáticas recurrentes como la reforma educativa y el proceso de descentralización.

63. 1994a "La participación popular como vacuna contra levantamientos indígenas" en **Pututu** (La Paz), pp. 12-14

En esta entrevista el autor afirma que uno de los planteamientos tradicionales del movimiento katarista ha sido el de cambiar la realidad del Estado colonial excluyente a un Estado donde estén representados los distintos sectores del país, sobre todo los excluidos. Luego expresa que la participación popular es el inicio de un cambio de modelo social y modelo estatal en Bolivia. De esta manera, la participación, según VHC, es una solución para transformar esa realidad excluyente que obliga a rebeliones armadas similares a las de Chiapas.

64. 1994b "El rescate de viejos postulados" en **Certezas e incertidumbres de la participación popular**, La Paz: CIDES-UMSA, pp. 2-3

El autor empieza afirmando que la democracia que vivimos es una democracia colonial, colonialista, excluyente, y el Estado que surge de esta realidad es un Estado colonialista y excluyente. Luego afirma que en una realidad colonial de una democracia excluyente, una vieja reivindicación -sobre todo de las corrientes progresistas y de izquierda y del campo popular- era pasar de esa democracia reducida al voto, a lo electoral, a lo político, a una democracia más amplia, a una democracia social, étnica, cultural y lingüística. Es en ese sentido, finaliza, que la reivindicación de una mayor participación popular siempre ha sido permanente en el país, ése es un tema viejo, y lo único que hace el gobierno -dice- es asumir el planteamiento y darle una formulación.

65. 1994c "Clausura" en Mendoza, José G. (ed.), **Propuesta de la escuela intercultural bilingüe en el contexto de la reforma educativa**, La Paz: UMSA, pp. 269-278

En principio expresa que la educación intercultural bilingüe (EIB) no es una cosa aislada sino es un proyecto que tiene un profundo contenido pedagógico, lingüístico, cultural, político e ideológico. La EIB es parte -afirma- de un proyecto político global. Sin embargo, según VHC, no habrá reforma educativa en Bolivia, ni sobrevivirá la EIB, si no creamos una atmósfera nacional social y política favorable a ese cambio.

66. 1994d "Inauguración oficial", en **Hacia una nueva Legislación Agraria**, La Paz: MDSMA, pp. 25-28

El autor empieza destacando que después de años de sucesivas frustraciones, se enfrenta hoy una coyuntura muy especial, para encarar una serie de transformaciones sustanciales sobre el problema de las tierras, al cual obvia y necesariamente habría que añadir el tema del territorio. Luego afirma que se asimila positivamente medidas como la reforma agraria de 1953, que tuvo una gran importancia política y social puesto que superó la relación de servidumbre entre el patrón y su colono. Pero también dice que esa medida de tanta importancia se dió de espaldas a la tradición histórica y cultural de los pueblos indígenas y con absoluto desconocimiento de la racionalidad de la relación entre el ser humano y la tierra, entre el hombre y el territorio. De ahí que -según VHC- una política de reordenamiento de la tenencia de tierra es algo urgente y Bolivia, por la particularidad de ser una realidad multiétnica y pluricultural, no puede eludir la definición de una política territorial.

67. 1994e "Alcances y contenidos de la Ley de Reforma Educativa" en **Mitos y Realidades de la Reforma Educativa**, Cochabamba: UMSS, pp. 19-35

En esta conferencia el autor trata de puntualizar algunos aspectos que puedan contribuir -dice- al importante debate de la reforma educativa. Centralmente toca ideas referidas a

tres aspectos: uno primero, algunas aclaraciones necesarias; segundo, comentarios sobre la Ley que se debatía en el Parlamento; tercero, algunos tópicos de principio sobre la reforma educativa. Y, finalmente, se refiere a la educación superior.

68. 1994f "Presentación", en Rojas O., Gonzalo, **Democracia en Bolivia: hoy y mañana. Enraizando la democracia con las experiencias de los pueblos indígenas**, La Paz: CIPCA, pp. 5-6

En esta presentación el autor trata de mostrar que algunos intelectuales bolivianos ofrecen lecturas interesantes de la realidad diversa de Bolivia y del complejo proceso de la construcción de una democracia pluricultural e indica que el trabajo de Gonzalo Rojas es una contribución significativa en este proceso. "Estoy seguro -dice- que provocará otras reflexiones y ensayos similares".

69. 1994g "Introducción", en Pinedo, E. y C.F. Toranzo (eds.) **Municipio y Participación**, La Paz: PROADE e ILDIS, pp. IX-XII

En este libro se transcriben las ponencias de los expertos nacionales e internacionales que integraron la Conferencia Internacional "Municipio y Participación", con el fin de enriquecer conceptos para la formulación de propuestas de leyes favorables al proceso de reformas y modernización estatal. VHC, encargado de la Introducción, asegura que "la participación popular y la descentralización son procesos que van en beneficio de todos los bolivianos y en el fondo están orientados a que nuestro proceso democrático posea un contenido cultural, étnico y lingüístico como siempre debía haberlo tenido".

70. 1994h "Homenaje a los ayllus", en **Pro Campo** (La Paz), No. 53, pp. 9-10

El texto es la presentación del "Mapa preliminar de ayllus y comunidades rurales del departamento de Potosí", en torno al cual VHC expresa que él no ve a ese mapa como un elemento para volver atrás ni como un mapa de un sabor exclusivamente culturalista. Si uno analiza bien -dice- este mapa expresa un profundo dolor, de cómo las comunidades y los ayllus han sido desorganizados, fragmentados y de cómo la construcción de los departamentos, las provincias, las secciones y los cantones no siempre han coincidido con esa realidad pre-existente. Por eso, concluye, hay la necesidad de reflexionar acerca del reordenamiento territorial para que, en función de las poblaciones que viven en esas regiones, se pueda reordenar el país.

71. 1994i "Presentación", en Toranzo R., C.F. (ed.), **Buen Gobierno para el Desarrollo Humano**, La Paz, ILDIS-Vicepresidencia de la República, pp. VII-IX

En esta presentación el autor trata de sistematizar la reflexión y la discusión política e intelectual sobre la problemática de la gobernabilidad en Bolivia, relacionándola con la preocupación por el desarrollo humano. Según VHC, buen gobierno y desarrollo humano son dos conceptos interrelacionados. El gobierno -dice- no debe ser un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar el desarrollo centrado en el ser humano, orientado a mejorar la seguridad y las condiciones de vida del pueblo. Reconoce, además, que en el país, como en toda América Latina, hay todavía mucho por hacer, por cambiar, mejorar y desarrollar para cimentar una sólida y sostenible gobernabilidad democrática.

72. 1994j "Estado, sociedad civil y políticas para la infancia", en **Memorias. II Foro Latinoamericano permanente por la infancia**, Cochabamba: UNICEF, pp. 40-49

El autor empieza afirmando que no viene a justificar la actitud del Estado respecto a la infancia, sino a confesar que tradicionalmente el Estado boliviano se ha olvidado de la infancia y de la niñez y ese olvido ha sido mayor cuando se piensa en la niñez campesina e indígena. Y justamente por eso indica que se está trabajando para construir políticas, estrategias y acciones adecuadas para poner en primer lugar del debate nacional y de la preocupación nacional el tema de la infancia.

73. 1994k "La reforma educativa", en **Reflexión sobre la ley de reforma educativa**, La Paz: ILDIS, pp. 9-22

En este trabajo el autor efectúa una serie de consideraciones introductorias. Luego, se refiere a algunos aspectos que le parecen rasgos típicos de la reforma educativa boliviana. Después, resume, de forma breve, la propuesta de la reforma tocando los aspectos fundamentales de este proceso.

74. 1995a "Proyección de la identidad originaria", en **La enigmática etno-astronomía andina**, La Paz: Taipinquiri, tomo II, pp. 479-492

El autor empieza indicando que en el mundo contemporáneo continuar con una interpretación maniquea de indígenas versus no-indígenas hace mucho daño, el ser humano es un ser enormemente complejo y eso hay que asumirlo. Afirma que si se piensa que los pueblos originarios en Bolivia van a salir adelante tiene que ser proyectando matriz cultural propia, pero sin cerrarse a otras culturas del mundo contemporáneo.

75. 1995b "Hacia una educación para el desarrollo humano", en **Claves** (La Paz), Año I, No. 2, pp. 10-13

En este artículo el autor resume los aspectos más sobresalientes de la propuesta de reforma educativa. Centralmente trabaja la tesis de que un hecho insoslayable es tomar conciencia no sólo del valor de la educación como palanca del desarrollo, sino también de la necesidad de construir un proyecto educativo a largo plazo que tome en cuenta las características propias del país y las necesidades de desarrollo de su población.

4. Bibliografía sobre VHC (orden cronológico)

01. MALDONADO V., M.
1989 "Política: pluralidad o pluralismo en el Congreso boliviano?", en **Presencia Dominical** (La Paz), 11 junio, pp. 2-3
02. SAAVEDRA, J. L.
1992 "Educación y pluralidad", en **Linterna Diurna** (La Paz), 2 agosto, pp. 8-9
03. ARCHONDO, R.
1992 "Cárdenas: un salto de Sancajahuira a los linderos de la vicepresidencia", en **Debate** (La Paz), 29 noviembre, pp. 6-7
04. OPORTO C., H.
1992 "Entre temores, rencores y esperanzas: Implicaciones de la postulación de V.H. Cárdenas", en **Debate** (La Paz), 6 diciembre, p. 5
05. LASERNA, R.
1992 "Reciprocidad complementaria: Una victoria del katarismo", en **Momento Político** (La Paz), 11 diciembre, p. 7
06. ALMARAZ O., A.
1992 "Un adiós a Víctor Hugo", en **Facetas** (Cochabamba), 13 diciembre, p. 7
07. CAJIAS DE LA VEGA, H.
1992 "Víctor Hugo Cárdenas: un cristal de historia", en **Debate** (La Paz), 20 diciembre, pp. 8-9
08. MAYORGA, F.
1993 "Los caminos de la democracia: A propósito del diálogo entre katarismo y gonismo", en **Debate** (La Paz), 31 enero, pp. 2-3

09. DIOGENES
1993 "V. H. Cárdenas", en **Revista Domingo** (La Paz), 31 enero, pp. 26-26
10. HEREDIA G., C.
1993 "Víctor Hugo Cárdenas: 'Goni y Víctor Hugo expresan una propuesta reflexiva, realista y responsable'", en **Facetas** (Cochabamba), 7 marzo, pp. 8-9
11. TORREZ O., R.
1993 "El katarismo de Víctor Hugo Cárdenas", en **Cuarto Poder** (Cochabamba), 14 marzo, p. 6
12. BALBOA B., E.
1993 "Identidad étnica y el nombre del padre", en **Linterna Diurna** (La Paz), 21 marzo, p. 3
13. ARCHONDO, R.
1993a "La victoria del MNR se llama Víctor Hugo: El eslabón decisivo en La Paz", en **Ventana-Debate** (La Paz), 13 junio, pp. 4-5
14. 1993b "Víctor Hugo postergó la marcha de un katarismo guerrillero", en **Ventana** (La Paz), 27 junio, pp. 6-7
15. ORMACHEA DE MONTES, V.
1993 "Este es el momento histórico para superar el sistema de exclusión", en **Ventana-Debate** (La Paz), 18 julio, pp. 10-11
16. LASERNA, R.
1993 "Integración: clave de la democracia y el desarrollo", en **Momento Político** (La Paz), 13 agosto, p. 2
17. MESA GISBERT, C. D.
1993 "¿Inflexión histórica?", en **Momento Político** (La Paz), 13 agosto, p. 5
18. GORDILLO, J. M.
1993 "¿Neo-indigenismo?", en **Pueblo y Cultura** (Cochabamba), 26 agosto, pp. 8-9
19. VILLEGAS, R.
1993 "Víctor Hugo Cárdenas, primer presidente indígena de Bolivia", en **Sábado** (Cochabamba), 25 septiembre, p. 12
20. PORTUGAL M., P.
1993 "Sobre 'vivezas criollas y 'espejismos'", en **Ventana-Debate** (La Paz), 26 septiembre, pp. 4-5
21. CARRASCO B., J.
1993 "Claridad después de la oscuridad", en **Semana** (La Paz), 17 octubre, pp. 4-5
22. FERNANDEZ, N.
1993 "Víctor Hugo Cárdenas: ¡No al racismo!", en **Sábado** (Cochabamba), 6 noviembre, pp. 8-9
23. GAMBOA, F.
1993 "Víctor Hugo Cárdenas: 'Bolivia es ejemplo de tolerancia democrática'", en **Ventana-Debate** (La Paz), 5 diciembre, pp. 4-5
24. MERCADO C., O.
1994 "Kataristas, modernización y violencia política", en **Ventana-Debate** (La Paz), 6 febrero, pp. 14-15

25. FLORES P., K.
1994 "Victor Hugo Cárdenas y Chiapas: las deudas de la democracia", en **Ventana-Debate** (La Paz), 3 abril, p. 15
26. YAPURA A., G.
1994 "Entrevista con Víctor Hugo Cárdenas: ¿somos chinos?", en **Ventana-Debate** (La Paz), 30 octubre, p. 14
27. UNZUETA, M.
1995 "Vicepresidente Cárdenas. Participación popular: la democracia del control social", en **Presencia** (La Paz), 23 febrero, p. 8
28. CARDOZO A., G.
1995 "Los pobres debemos unirnos en pro de la democracia", en **Opinión** (Cochabamba), 18 junio, pp. 8-9
29. HINOJOSA R., Z.
1995 "VHC, candidato presidencial 2002", en **Presencia (Reportajes)** (La Paz), 23 julio, p. 3

5. Índice temático

Asamblea de nacionalidades	31	Levantamientos indígenas	63
Asamblea popular	31	Legislación Agraria	66
Agropoder	08	Ley Agraria Fundamental	04, 07
Ayllus	70	Ley de Reforma Educativa	67
Buen gobierno	71	Liberación campesina	16
Cambio cultural	30	Mercado de tierras	19
Campeinado	03	MRTKL	14, 22, 56
Colonialismo	23	Multiculturalidad	37
Código de la Educación	26, 32, 47, 48	Municipio	69
CSUTCB	10	Naciones originarias	50
Congreso de Educación	28, 46	Participación indígena	59
Culturas nacionales	32	Participación popular	63, 69
Democracia	03, 24, 58	Pluralismo cultural	54
Democracia pluricultural	68	Problema agrario	06
Desarrollo agropecuario	18	Propuestas educativas	14, 38, 46
Desarrollo humano	71	Propuesta katarista	39
Educación	09, 32, 51	Propuestas políticas	50
Educación bilingüe	53	Pueblo aymara	11
Educación indígenal	33	Pueblos indígenas	05
Educación intercultural	25	Quinientos años	20, 21, 22, 41, 43, 44, 45
Educación intercultural bilingüe	40, 60, 65	Reforma Agraria	07
Educación popular	30	Reforma Educativa	49, 61, 65
Escuela boliviana	37	Reynaga, Fausto	42
Estado plurinacional	35	Sindicalismo	03
Etnocentrismo obrerista	27	Sistema educativo	15, 17
Estrategia social	36	Sistemas electorales	12
Género	55	Sistema político	24
Gramática aymara	01	Tamayo, Franz	58
Ideologías autóctonas	13	Territorialidad	41
Interculturalidad	34	Terrorismo	29
Katarismo	02, 13, 16, 39, 52	Vicepresidencia	60
Lago sagrado	62		

Seminario 3
Sociología Rural

Atlas de los ayllus de Chayanta Territorio de Suni

Willer Flores Aguanta

La investigación se origina por la necesidad institucional del Programa de Autodesarrollo Campesino PAC Potosí, de tener un mayor conocimiento territorial, socioeconómico y agronómico de los ayllus cuyos territorios del suni (puna), se ubican en la Provincia Bustillo, en el norte del departamento de Potosí.

La existencia de los ayllus y la autonomía en el control de sus territorios, determinó la urgencia de la investigación. Con la información obtenida, se busca optimizar el accionar del PAC-C en su fase de consolidación y ofrecer los resultados en un atlas, para que otras instituciones que realizan acciones de desarrollo en las comunidades campesinas del norte de Potosí, puedan utilizarlo.

Los antecedentes de esta investigación son: un trabajo de tesis sobre economía y migración en el ayllu Chullpa, auspiciado por el PAC y la demarcación territorial del ayllu Chayantaka realizada en 1990 por TYPICALA, Asociación para la cultura y el Desarrollo Andino. A partir de estas investigaciones y la información etnohistórica de Tristan Plat, Olivia Harris y Ricardo Godoy, se definió el marco histórico-geográfico del territorio del suni de los ayllus y la zona de investigación dentro de los límites de la provincia Bustillo, que también define la zona de intervención del PAC-C.

Objetivo General

Investigar el territorio, la producción agropastoril y la interrelación con la organización social de los ayllus de Chayanta, para obtener información socioeconómica de éstos y disponer de un conjunto de mapas, como instrumentos de planificación, destinados a las instituciones de desarrollo y como un aporte para las reivindicaciones de las organizaciones campesinas.

Objetivos Específicos

- Identificar los límites y las demarcaciones territoriales en el suni de los nueve ayllus que conforman el gran ayllu Chayanta.
- Conocer y entender la estructura territorial y social de los ayllus.
- Graficar la sobreposición de las estructuras sociales y territoriales de los ayllus con las de origen republicano.
- Ubicar y determinar los potenciales agropecuarios y otros recursos naturales.
- Identificar los servicios básicos generados por la presencia del Estado y por la intervención de otros organismos de desarrollo.

Metas

- Sistematizar la información de campo, cartográfica y etnográfica para disponer una base de datos.
- Elaborar un Atlas de los Ayllus de Chayanta.
- Devolver a los pobladores y autoridades de los ayllus, los resultados de la investigación, mediante la distribución del atlas y copias del material de campo, aportando también con esta publicación a los establecimientos educativos de la región.

Metodología

Planificación

Con la definición de los objetivos, metas y metodología de la investigación, se inició la fase de acopio del material cartográfico del Instituto Geográfico Militar en diferentes escalas existentes para la región: 12 cartas a escala 1:50.000, 6 cartas a escala 1:250.000 y 1 a escala 1:1'000.000. Este material ha sido muy difícil de conseguir en originales. Se consideró necesario trabajar sobre fotocopias, de realizar el trabajo de campo sobre los originales se habría confrontado con múltiples problemas con las continuas correcciones y cambios de la información obtenida. Sobre las fotocopias se transfirió la información obtenida en los recorridos con los informantes, para analizarla y compararla con mayor facilidad; a la finalización del trabajo de campo, recién se copiaron los resultados sobre las cartas originales. Un segundo juego de originales se destinó al resultado y verificación de las curvas de nivel previamente definidas como niveles de producción agropecuaria; también se definieron los ríos, caminos y cuanta información se pudiera requerir tanto en el procesamiento como en la sistematización.

Un tercer juego se utilizó para la digitalización, para lo cual se requería que el material no presente ningún remarcado o maltrato.

Los interlocutores tanto comunales como institucionales considerados desde la planificación de la investigación, fueron:

- Segundas Mayores, máximas autoridades naturales de todos los ayllus.
- Jilanqus, autoridades naturales de los cabildos.
- Alcaldes Comunales, autoridades menores al Jilanqu.
- Pobladores de las comunidades, especialmente ancianos.
- FSUTCNP, Federación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos del Norte de Potosí.
- FAO PB, Federación de ayllus Originarios de la Provincia Bustillo.
- CUA, Central Unica de Ayllus.
- Universidad Nacional Siglo XX e institutos superiores de capacitación de la región.
- ONG's con presencia y acción en la zona de investigación.

Trabajo de campo

Definido el marco geográfico de la investigación, se participó en el Congreso Ordinario de la Central Unica de Ayllus de la Provincia Bustillo, para hacer conocer los objetivos de la investigación y motivar la participación activa de las organizaciones tradicionales

y sindicales en el recorrido de los ayllus. El planteamiento de la investigación concordó con los intereses y necesidades de las bases y las directivas de las organizaciones sindicales campesinas. Se aprobó la investigación y se dio una autorización verbal para realizar el recorrido del territorio de los ayllus. Se iniciaron entonces los contactos individuales con las autoridades de cada uno de los ayllus, para propiciar reuniones en las comunidades, particularmente en las ubicadas en los linderos con los otros ayllus y así exponer los objetivos de la investigación y la necesidad de la participación de las autoridades naturales y de los ancianos. El objetivo principal de las reuniones con las autoridades y pobladores originarios -ancianos- era conseguir la autorización para realizar el trabajo, recorrer el territorio y recoger la información sobre los potenciales agropecuarios, hídricos, mineros y sobre la historia oral. Sin este permiso, no se habrían logrado los objetivos previstos; se pudo recorrer las zonas de conflicto limítrofe con cierto riesgo personal, pero sin restricciones de los ayllus en conflicto.

La colaboración de los ancianos, depositarios y portavoces de la historia oral y los mejores conocedores de sus linderos antiguos y actuales, sirvió para conocer en profundidad la cultura y la historia; durante el trabajo de campo, particularmente en el recorrido de los linderos, los ancianos fueron transmitiendo sus conocimientos a los jóvenes comunarios.

Conseguida la aceptación de las autoridades naturales de los ayllus y de los pobladores de las comunidades, con el compromiso de la participación de éstos, se hizo el recorrido de los linderos, registrando "in situ" la información. Se recorrieron los linderos y se visitaron las comunidades más de una vez, con la finalidad de verificar la información y compatibilizarla con la de los ayllus vecinos. La información generada fue registrada en notas de campo y sobre fotocopias de las cartas geográficas de IGM a escala de 1:50.000, para el área de la Provincia Bustillo.

Al inicio de los recorridos, se explicaba a nuestros eventuales acompañantes, la simbología cartográfica y la forma cómo se elaboraron las cartas geográficas del IGM. A la primera demostración, ubicaban de inmediato sobre las cartas los cerros, los ríos y el territorio de su comunidad. Una dificultad que encontramos en el uso de las cartas, fueron los errores en los nombres asignados a ríos, cerros y comunidades; también descubrimos fallas en la ubicación de algunas comunidades; otros errores se encontraron en las acotaciones de nivel asignadas a las curvas, ya que en muchos casos, comenzaban con la acotación correcta y en el seguimiento, encontramos que cambiaba de altura.

Las autoridades tradicionales y los ancianos, por la confianza adquirida y el interés de la investigación, nos permitieron conocer, mediante documentos que datan de la colonia, datos sobre la posesión de territorios -en muchos casos más extensos que los actuales- y los antiguos límites con los ayllus vecinos. Estos documentos ponen en evidencia las pérdidas y anexiones territoriales, hasta la conformación de los linderos actuales. La dinámica de los linderos se explica en la geopolítica de los ayllus.

Esta investigación se sustenta, por lo tanto, en la historia oral y la memoria colectiva de los ayllus, en el gran conocimiento que tienen los comunarios de su organización social y su territorio.

Se trabajó en gabinete sobre cartas que representaban un espacio mayor que el de los ayllus de Chayanta. a) Se trabajó con 6 cartas a escala 1:250.000 que incluyen los departamentos de Oruro, Cochabamba y Chuquisaca y b) con cartas a escala de

1:1'000.000, que abarca toda la República de Bolivia. La introducción a la computadora en el sistema Auto Cad, se realizó con la finalidad de disponer de una base de datos para la utilización en proyectos de desarrollo y la producción de mapas didácticos. Para el procesamiento de la información cartográfica en la computadora, se contó con el apoyo especializado del IGM, para normar el trabajo de acuerdo a reglas establecidas por el Instituto Geodésico Interamericano y validar la investigación con el concurso de un organismo estatal.

En la preparación de los mapas, con fines de la publicación y la base de datos, se discriminaron las curvas de nivel según la importancia para la producción agropastoril, ingresando solamente las de 3.400, 3.800, 4.300 y las elevaciones máximas. Respecto a la hidrografía, se han conservado los ríos y descartado las quebradas, se ha diferenciado las lagunas naturales de las artificiales, con espejos de agua permanente o intermitentes.

Los caminos principales y secundarios se trabajaron a partir de la información de base de las cartas del IGM, pero por su antigüedad, presentan múltiples diferencias con la realidad actual; al comprobar en nuestro recorrido, se efectuaron las correcciones y las reclasificaciones de los caminos.

De igual manera, fueron reclasificadas las comunidades, vale aclarar, se ha tenido que reubicar y actualizar los nombres; respecto a éstos, las cartas-base, asignan nombres castellanizados que en muchos casos resultan distorsionados; por esta razón, se tomó la decisión de aymarizar su escritura en los casos que correspondan.

Instrumentos

- Cartas geográficas del Instituto Geográfico Militar a escalas de 1:50.000, 1:250.000 1:1'000.000; elaboradas a partir de fotografías aéreas en el año 1965, revisadas y confrontadas en trabajo de campo en 1966 y reeditadas en 1968.
- Brújulas.
- Altimetros.

Fuentes

Las fuentes de información fueron:

Orales:

- Información proporcionada por las autoridades naturales.
- Información proporcionada por los pobladores de las comunidades.

Se destaca la disposición encontrada en las comunidades para explicar, aclarar y profundizar nuestros conceptos y conocimientos sobre la organización social y territorial, especialmente la participación de los ancianos.

Escritas:

Se ha consultado bibliografía, textos de referencia y otras fuentes etnohistóricas existentes sobre la región.

- Expedientes coloniales y republicanos de los ayllus y comunidades sobre linderos y la posesión de tierras.
- Documentos emitidos por la Dirección Nacional de Reforma Agraria en el período 1958-1990.
- Planos de las Brigadas Móviles de Reforma Agraria.
- Cartas del Instituto Geográfico Militar.
- Publicaciones y resultados de investigaciones etnohistóricas sobre la región de: Pedro Vicente Cañete y Domínguez, Tristan Platt, Olivia Harris, Ricardo Godoy, Xavier Albó, Xavier Izko, Silvia Arce-Ximena Medinaceli y otros autores.

Nos ha sorprendido encontrar documentación muy antigua, conservada cuidadosamente por los comunarios con títulos de originarios, con la finalidad de respaldar la propiedad de su territorio y la sustentación de su calidad de originarios, pagadores de la tasa. Estos documentos, en muchos casos, datan del siglo XVII XVIII, el acceso a esta información no fue fácil, hubo que reiterar la importancia de dar una sustentación histórica a las demarcaciones de los linderos.

Resultados de la Investigación

La investigación se llevó a cabo durante 18 meses: 10 meses de trabajo de campo y 8 meses de procesamiento de la información.

Nuestra hipótesis de investigación, sobre la existencia de 9 ayllus con territorio, linderos y organización social propias, y la sobreposición de la demarcación limítrofe político-administrativa de la actual Provincia Rafael Bustillo en el Norte del Departamento de Potosí de la República de Bolivia, ha sido confirmada. Estos nueve ayllus o como los denominamos ahora “los ayllus de Chayanta”, son parte del manqhasaya del antiguo señorío Charka, con su cabecera y centro ceremonial y administrativo en el pueblo de Chayanta, éste fue convertido en pueblo de reducción y centro del corregimiento del Partido de Chayanta, en 1571 por el Virrey Francisco Toledo, anulando con este hecho la importancia que tenía la antigua capital, centro ceremonial y administrativo del señorío Charka, que hasta entonces constituía el pueblo de Sakaka.

Se muestra la conformación de los ayllus de Chayanta (Arce & Medinaceli, 1990) dentro la división dual andina del alaxsaya (arriba) y del manqhasaya (abajo). A la parcialidad del alaxsaya pertenecen los ayllus mayores: Laymi, Puraka, Chullpa y Jukumani; en la parcialidad del manqhasaya, están los ayllus menores: Chayantaka, Sikuya, Kharacha, Aymaya y Panakachi.

Los ayllus originarios de Chayanta eran seis, Chayantaka, Laymi, Puraka, Kharacha, Chullpa y Sikuya (Harris, 1978, Arce & Medinaceli, 1990). Encontramos que tres ayllus se han integrado en el proceso histórico entre la época de los grandes señoríos y confederaciones, hasta la república. El ayllu Jukumani, se integró a los ayllus de Chayanta, estructurándose territorialmente con la anexión violenta de las tierras de los Laymi y Puraka, en tanto que la anexión de las tierras del ayllu Panakachi (Prov. Bustillo) y del Gran ayllu Puquwata (Prov. Chayanta) fue pacífica, con una ocupación paulatina. El ayllu Aymaya se integra como ayllu menor de los Jukumani. El ayllu Panakachi se ha integrado a los ayllus de Chayanta, con la creación de la Provincia Bustillo en 1908.

Cada uno de estos ayllus mayores, se subdividen en ayllus menores, éstos en ayllus mínimos o cabildos, que a su vez, se componen de una o varias comunidades. Tienen su propia organización jerárquica de autoridades naturales -"malkus" como nombre genérico-, la autoridad con vigencia de uno a dos años en el territorio de cada uno de los nueve ayllus mayores, es el Segunda Mayor, con la responsabilidad de velar por el bienestar familiar y comunal en su territorio; recorrer, verificar y preservar los linderos; dirimir los problemas sociales y territoriales entre los cabildos y comunidades del ayllu y con territorios de los ayllus vecinos.

La autoridad que ejerce su mando por un año calendario, es el Jilanqu, quien tiene la responsabilidad de velar por el bienestar de las comunidades, solucionar problemas de tierras, sembradíos y otros problemas sociales, junto con el Segunda Mayor y el Pachaqa.

En cada una de las comunidades, el Pachaqa o Qhawasiri es la autoridad encargada de cuidar los sembradíos de papa en las mantas (espacios destinados anualmente al cultivo de la comunidad), éste puede cumplir sus funciones por un día o por todo el período agrícola, desde la siembra hasta la cosecha. Su nominación es por turno familiar en la comunidad y el período de mando depende de las tradiciones de cada uno de los ayllus.

Estas autoridades cumplen sus funciones por un riguroso turno entre las familias de originarios y agregados. Para el Segunda Mayor, se sigue un turno de los cabildos y sus comunidades; para el Jilanqu, el turno es entre las comunidades del cabildo y las familias originarias; para el Pachaqa, se tiene previsto un turno entre las familias de la comunidad, sin discriminación de ser originarios, agregados o kanturunas.

En la composición social de las comunidades, están:

1. Los originarios, que son los pobladores desde los orígenes de los ayllus, consolidados sus derechos sobre sus tierras, que son las más extensas y mejores, por la asistencia a la mita de Potosí, como una forma de tributo de trabajo personal.
2. Los agregados, son los pobladores forasteros que en algún momento histórico del ayllu y sus comunidades, se establecieron en busca de solidaridad y ofreciendo reciprocidad para conseguir tierras de menor extensión y calidad, las que posteriormente, con la asistencia a la mita de Potosí, se consolidaron como propiedad familiar y,
3. Los kanturuna (los hombres marginales), son los forasteros venidos de otros ayllus en busca de tierras para asegurar sus subsistencia familiar, están establecidos en forma definitiva por compromisos de reciprocidad, solidaridad en el trabajo agrícola y otros compromisos sociales, con los originarios y en algunos casos con los agregados; son los que siembran las tierras marginales en las mantas, después de ganarse con su trabajo estos espacios, ayudando a los originarios y agregados.

Según la información proporcionada por las autoridades naturales de las comunidades y de los ayllus, se estima una población para los nueve ayllus, de 38.146 habitantes. El Censo de 1992, realizado por el Instituto Nacional de Estadística (INE), considera la población rural de la Provincia Bustillo, en 38.363 habitantes. La información censal para toda la provincia es la siguiente:

	VARONES	MUJERES	TOTAL
AREA RURAL	18.867	19.596	38.363
AREA URBANA	18.953	20.250	39.746
TOTAL P. BUSTILLO	37.820	39.746	77.566

Desde la promulgación de la Ley de Reforma Agraria en 1953, surgen otras instancias organizativas de los ayllus, los sindicatos; éstos se organizan tempranamente en los valles (likina), posteriormente, emergen a las tierras altas- altiplano (suni) y toman vigencia preponderante después de la sequía de 1983, con la organización de las comunidades en sindicatos como un requisito imprescindible formulado por los organismos nacionales e internacionales de ayuda, para considerarlos como contraparte o "beneficiarios".

Idioma

El idioma materno es el aymara; para Ibarra Grasso (1960), es una de las variantes regionales del aymara de Tiwanaku. Actualmente, el qichwa y el castellano lo están desplazando aceleradamente como medio de comunicación de las comunidades. Las escuelas, los medios de comunicación masiva, la influencia de los mercados de los centros mineros (Hosokawa, 1988), son factores de esta desaymarización. Por esta razón, cuanto más cercanas están las comunidades a los centros urbanos y carreteras, menos se hablará el aymara y cuanto más alejadas están, prevalece como medio de comunicación familiar y comunal.

Territorio y Geopolítica

El Estado boliviano, ha sobrepuesto a la estructura social y espacial de los ayllus, la demarcación de departamentos, provincias y cantones. Esta división republicana crea conflictos territoriales y sociales, porque, como hemos podido observar con las cartas geográficas en el recorrido de campo, los límites republicanos de provincias y cantones, y también departamentales, al sobreponerse sobre los linderos de los ayllus, no coinciden, creando a los ayllus dependencias administrativas a dos o más unidades administrativas republicanas, y cercenando territorios étnicos en favor de otros departamenteos, provincias o cantones.

Las autoridades político-administrativas republicanas, mantienen vigencia en el territorio de los ayllus, tomando en cuenta como el territorio de la Provincia Bustillo, sus secciones municipales y cantones. En este sistema administrativo, el Subprefecto ejerce su autoridad desde la capital provincial, la ciudad de Uncia. En los cantones las autoridades representantes del Subprefecto son los corregidores titulares y auxiliares; en las secciones municipales, se elige democráticamente a los concejos municipales y éstos a los alcaldes, con vigencia administrativa (hasta el decreto de la Participación Popular), solamente en la capital de cada sección municipal.

El empleo de las cartas geográficas facilitó el levantamiento de la información y se constituyó en un instrumento muy útil para explicar y reconocer los datos obtenidos durante el trabajo de campo; nos ha permitido establecer los linderos de los ayllus, la dinámica del cambio, registrando los aportes de la historia oral sobre pérdidas y anexiones territoriales, historias de mojoneros y la justificación de sus linderos.

Se ha podido establecer las formas de anexiones y pérdidas territoriales por parte de los ayllus, con:

- a) La ocupación paulatina y permanente sobre territorios de otros ayllus, se inicia la ocupación con el pastoreo, posteriormente la siembra de espacios pequeños y la construcción de viviendas ocasionales y finalmente la construcción de comunidades en favor del ayllu que usurpa las tierras.
- b) Los matrimonios con mujeres de otros ayllus, han permitido establecer tierras para la propiedad y el reconocimiento del ayllu del varón, constituyéndose en las islas territoriales de los ayllus.
- c) Las alianzas en las luchas por territorios, ha provocado la cesión de determinados territorios en favor de los aliados que han apoyado a luchar contra otros ayllus.
- d) Las luchas violentas sobre territorios han cambiado permanentemente los linderos de los ayllus; en la actualidad, durante el trabajo de campo y en el tiempo de sistematización de la información de la información (abril de 1994), se presentan con consecuencias funestas, muertes y secuestro de personas, robos e incendios en las casas y cosechas, abigeato, entre los ayllus Jukumani de Chayanta y el ayllu Qaqachaka de la provincia Avaroa del Departamento de Oruro, y
- e) La República, con la división en departamentos y provincias, ha originado la erosión territorial de los ayllus, un ejemplo: el ayllu Chullpa, antes de la república, tenía su territorio extendido hasta la mina de Morococala en el Norte, continuando hacia el Oeste hasta Sura Sura, de ahí, se dirige hacia el Sud por Ventaymedia y Bombo, llegando hasta Mulli Punku hasta a la altura de los límites entre los ayllus Chullpa y Kharacha; este cercenamiento territorial ha beneficiado a la Provincia Pantaleón Dalance del Departamento de Oruro con el 40% aproximadamente del territorio Chullpa y los recursos mineros de Katari Qhawa y Wanuni. En el tiempo de la presente investigación, los chullpa mantienen este conflicto por la demarcación departamental al Norte de su territorio, el que perseveran en su reconocimiento y la defensa del mismo.

En el espacio de las planicies donde se encuentran ubicados los pueblos de Chayanta y Aymaya, se han formado pequeñas islas territoriales de los ayllus Chullpa, Sikuya, Jukumani, Aymaya y Kharacha, no así de los ayllus Chayantaka, Laymi y Puraka porque ellos llegan con sus territorios hasta las proximidades del pueblo de Chayanta, y para los Jukumani y Aymaya, el pueblo de Aymaya, se encuentra sobre su territorio; no se tiene presencia por parte de los Panakachi, por su reciente incursión como ayllu mayor a los ayllus de Chayanta (1908). Sin embargo, en la división del reducto urbano de Chayanta, están presentes los ayllus Chayantaka, Panakachi, Puraka, Laymi, Kharacha, Chullpa y Sikuya; mientras que en el pueblo de Aymaya, se encuentran los ayllus Jukumani y Aymaya.

En el recorrido por los ayllus, hemos podido establecer que existen conflictos sobre la disputa de territorios, un ejemplo: Encontramos entre los ayllus Chullpa y Sikuya, disputa por un territorio que los chullpa van ocupando paulatinamente. Otro ejemplo encontramos de una disputa violenta entre los ayllus Jukumani de la Provincia Bustillo y el ayllu Qaqachaka de la Provincia Avaroa.

Otros resultados de la Investigación

Con el manejo de las cartas geográficas y el trazado de las rutas de viajeros itinerantes en la economía étnica y el circuito de ferias que algunas veces coinciden con las fiestas en los santuarios y centros ceremoniales, se ha podido establecer la forma en

que se integran las comunidades con los diferentes espacios económicos y cómo se generan los intercambios o trueques. Así también hemos podido demarcar las zonas de producción según altitudes y el manejo de las mantas de cultivo con variedades de papa y de las zonas de pastoreo, así como de la utilización de sistemas de riego limitados por la contaminación de las aguas residuales de las minas de Siglo XX, Catavi, K'apasirka, Chuqi Uta P'uxru y Qulqi Chaqa.

Es interés de este trabajo, mencionar la presencia del Estado, a través de los servicios que presta en las comunidades: educación, salud, comunicaciones, seguridad y servicios básicos. Toda esta información la hemos tomado en forma directa de los pobladores de las comunidades y los ayllus y, como una información complementaria en investigaciones etnohistóricas anteriores.

Una **meta** no prevista, ha sido la apropiación del proyecto por las organizaciones tradicionales y sindicales de la región; en el transcurso del trabajo de campo, estas instituciones se "apropiaron" del proyecto del mapeo de los ayllus, asumiendo con gran interés la necesidad de contar con mapas e información socioeconómica.

Al emplear las cartas del IGM, se ha podido notar deficiencias de información en los nombres asignados a comunidades, cerros y ríos. Se ha establecido junto al IGM, la posibilidad de corrección en futuras ediciones de las cartas, contándose para ello con la participación de personal especializado de esta institución, esto le dará una validez oficial al trabajo realizado.

Toda la información obtenida y sistematizada ha sido destinada a la publicación del *ATLAS DE LOS AYLLUS DE CHAYANTA*, territorio del Suni, que se están entregando a las autoridades de los ayllus, a los establecimientos educativos del área urbana y rural, instituciones estatales y no gubernamentales de la región, como un aporte al conocimiento sobre los territorios de intervención y su organización social. El resultado de la investigación será también un aporte a futuros estudios etnohistóricos, antropológicos y económicos de los ayllus de Chayanta.

El trabajo de campo, sistematización y la publicación estuvo a cargo del ingeniero agrónomo Fernando Mendoza, Prof. Willer Flores Aguanta y la periodista francesa Catherine Letourneux, como consultores del Programa de Autodesarrollo Campesino, fase de consolidación PAC-C Potosí.

Un agradecimiento especial para el Asesor Técnico del PAC-C Ing. Jean Marc Plicque, principal impulsor de este trabajo; a los Co-Directores del PAC-C, Ing. Pascal Rossignol, Ing. Jaime Urioste; al antropólogo peruano Jaime López, por su coordinación metodológica; a la señora Lucía Cano, por socializar su experiencia en ediciones del Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas" como un gran aporte al "Atlas de los Ayllus de Chayanta"; a las autoridades naturales "MALLKUS" y a los ancianos de los ayllus de Chayanta; a todos quienes han aportado con su tiempo e ideas al presente trabajo.

Bibliografía

- ABECIA, Valentín
1968 **Mitayos de Potosí.** Técnicas Editoriales Asociados. Barcelona.
- ALBARRACIN-JORDAN Juan
1992 **Prehispanic and early Colonial Settlement Patterns in the Lower Tiwanaku Valley, Bolivia.** Disertación doctoral. Southern Methodist University.
- 1994 **Integration and desintegration: Tiwanaku's Collapse and Local Nested Hierarchies.** Ponencia presentada al 59th Annual Meeting of the Society for American Archaeology, Anaheim, California.
- ALBA, Juan José, FLORES, Willer y Ana María GOMEZ

- 1990 **Fiestas, rituales y territorio sacral del ayllu Chayantaka.** Documento de investigación del TAYPIKALA, Asociación para la Cultura y el Desarrollo Andino. Llalagua
- ALBO, Xavier y Joseph M. BARNADAS
1985 **La cara campesina de nuestra historia.** 2da Edición. La Paz.
- ARZE, Silvia y Ximena MEDINACELI
1991 **Imágenes y presagios: El escudo de los Ayaviri, Malkus de Charkas.** Hisbol. La Paz.
- 1990 **Charcas, Chayanta y Chayantaka. Espacio y Poder en el Norte de Potosí, siglos XVI-XIX.** documento de trabajo de TAYPIKALA. Llalagua.
- BERBERIAN, Eduardo y Jorge ARELLANO
1978 **Los cazadores y recolectores tempranos en la región de Lípez (departamento de Potosí).** Publicación N°. 28 del Instituto Nacional de Arqueología.
- BERTONIO, Ludovico
1984(1612) **Vocabulario de la Lengua Aymara-CERES-MUSEF.** La Paz.
- CAÑETE Y DOMINGUEZ, Pedro Vicente
1952(1787) **Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí.** Colección de la Cultura Boliviana, Ediciones Potosí, Potosí.
- CAPRILES Jordán, Raúl Cnl. DAEM.
s/f **Manual técnico para el empleo de mapas y cartas.** Ministerio de Defensa Nacional. COFADENA.
- DE LUCCA, Manuel
1983 **Diccionario Aymara-Castellano. Castellano-Aymara.** Ediciones CALA, La Paz.
- FLORES AGUANTA, Willer
1993 **Calendario de fiestas tradicionales en los ayllus de la provincia Bustillo.** Reunión Anual de Etnología, MUSEF, La Paz.
- 1992 **Urunis, la visita de los muertos.** Primeras jornadas antropológicas de la Universidad Técnica de Oruro.
- 1991 **Breve descripción socio-económica del ayllu Chayantaka, Provincia Bustillo de Potosí.** Reunión Anual de Etnología, MUSEF, La Paz.
- 1990 **Desestructuración y pérdida de identidad étnica.** Reunión anual de Etnología, MUSEF, La Paz.
- 1989 **Autoridades tradicionales en las provincias del norte de Potosí.** Reunión Anual de Etnología, MUSEF, La Paz.
- 1987 **La Ch'alla en las festividades religiosas y tradicionales en las provincias del norte de Potosí.** Reunión Anual de Etnología, MUSEF, La Paz.
- 1986 **Prospecciones arqueológicas en la Provincia Bustillo del departamento de Potosí.** Ponencia presentada al Coloquio Internacional de Arqueología, La Paz.
- 1982 **Apuntes preliminares acerca de la religión andina en las provincias del norte de Potosí.** (Mimeografiado).
- 1981 **Asentamientos aymaras en las provincias del norte de Potosí.** Informe presentado al Instituto Nacional de Arqueología.
- FLORES, Willer & Ana María GOMEZ
1990 **Autoridades naturales en el ayllu Chayantaka.** Documento de investigación de TAYPIKALA, Llalagua.
- GODOY, Ricardo
1990 **Mining and Agriculture in Highland Bolivia: History and commerce among the Jukumanis.** The University of Arizona Press, Tucson.
- 1986 **The fiscal Role of the andean Ayllu.** En: MAN The journal of the Royal Anthropological Institute. New series Vol. 21, N°.24 pp723-741.
- 1985 **State, Ayllu and Etnicity in Northern Potosí, Bolivia.** En: Anthropos, Revista internacional de Etnología y Lingüística. Harvard Institute for International Development, Cambridge.
- GRONDIN, Marcelo
s/f **Método de Aymara.** La Paz
- HARRIS, Olivia
1978 **Economía étnica.** Hisbol, La Paz.
- 1986 **Kindship and the vertical Economy of Laymi ayllu, Norte Potosí.** Versión en español en 1978b, el parentesco y la economía vertical del ayllu Laymi, Norte Potosí, En Avances 1:51-64. La Paz.
- 1985 **Ecological Duality and the Role of the Center. northern Potosí.** En: andean Ecology and Civilization. University of Tokio Press, Tokio.
- 1982 **El trabajo y el producto de una economía étnica en el norte de Potosí, Bolivia.** Versión en inglés en: Ecology and exchange en the Andes. Ed. D. Lehmann, Cambridge UNiv. Press.
- 1980 **The Power of the Signs. Gender and the Wild in the Bolivian Andes.** University Press, Cambridge.
- 1978 **Complementary and Conflict: En Andean View of Women an Men.** En Sex an age as Principles of Social Differentiations. Ed. J.S. La Fontaine. Academic Press, London
- 1978a **Form Asimetry to Triangle: Symbolic Transformations in Northern Potosí.** En: Anales, Economies societies Civilizations. Cambridge University Press, Cambridge.

- 1974 **Laymis y Machas: Temas culturales del norte Potosí**. Disertación leída el 19 de septiembre de 1974.
- HELSELY, Anne
1987 **Cerámica representativa de la zona de Chayanta**. Potosí. Ponencia presentada a la Tercera Mesa Redonda de Arqueología Boliviana, La Paz.
- 1986 **Patrón de asentamiento y la ocupación incaica de Chayanta, Provincia Bustillo, Departamento de Potosí**. Informe presentado al Instituto Nacional de Arqueología, La Paz.
- HOSOKAWA, Koomei
1980 **Diagnóstico sociolingüístico de la región del norte Potosí**. Instituto de Estudios Lingüísticos, La Paz.
- HYSLOP, John
1979 **El área Lupaca bajo el dominio incaico: un reconocimiento arqueológico**. En *Historias* 3(1). Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
- IBARRA GRASSO, Dick
1982 **Lenguas indígenas de Bolivia**. Lbrería Editorial Juventud, La Paz
- 1973 **Prehistoria de Bolivia**. Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba.
- INSTITUTO GEOGRAFICO MILITAR
1993 **División Política del Departamento de Potosí**, 3ra Ed. Potosí.
- IZKO GASTON, Javier
1992 **La doble Frontera, Ecología, política y ritual en el altiplano central**. Hisbol/Ceres, La Paz.
- 1986 **Comunidad Andina: Persistencia y cambio**. En: *Revista Andina*, El povenir de la comunidad andina, Bolivia, Ecuador y Perú. CBC, Cusco.
- IZKO GASTON, Javier; MOLINA RIVERO, Ramiro & René PEREIRA MORATO
1986 **Tiempo de Vida y Muerte: Estudio de caso en dos contextos andinos de Bolivia**. Ed Consejo Nal. de Población. Ministerio de Planeamiento y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, Canadá.
- LAYMI PAYRUMANI, Félix
1993 **Diccionario Aymara**, PRESENCIA, La Paz.
- LECOQ, Patrice
1987 **Caravannes de lamas, sel et échanges dans une communauté de Potosí**, en *Bolivie- Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, tomo XIV, no.3-4, pp1-38.
- 1986 **Nuevos datos acerca de la ocupación prehispánica en la región intersalar**. Ponencia presentada a la Tercera Mesa Redonda de Arqueología Boliviana, Arqueología, La Paz.
- LOPEZ, Jaime; FLORES, Willer y Catherine LETOURNEUX
1994 **Laymi Salta**, Ed. PAC-C Potosí y Ruralter, La Paz.
- 1993 **Ligllas Chayantaka**. Ed. PAC-C Potosí y Ruralter, La Paz.
- MOLINIEFIORAVANTI, Antoniete
1988 **Sanglantes et Fertiles Frontieres, A propos des Batailles Rituelles Andines**. En: *Journal de la Societe de Americanistes*, París.
- MURRA, John
1975 **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**. IEP, Lima.
- NUÑEZ, Lautaro y Calogero SANTORO
1989 **Cazadores de la puna seca y salada del área centro-sur andina (norte de Chile)**. En: *Estudios Atacameños*, Nº 9. Universidad del Norte, San Pedro de Atacama.
- PLATT, Tristan
1978 **Mapas coloniales de la Provincia Chayanta: dos visiones conflictivas de un solo paisaje**. En: *Estudios Bolivianos en Homenaje a Gunnar Mendoza*, La Paz.
- 1986 **Estado Tributario y libre cambio en Potosí**. IEP, Lima
- 1982 **Estado boliviano y ayllu andino**. Tierra y tributo en el norte de Potosí. IEP, Lima.
- 1982b **The role of the Andean Ayllu in the Reproduction of the Commodity Regime in Northern Potosí (Bolivia)**. En: *Ecology and Exchange in the Andes*. Ed. by D. Lehmann. Cambridge University Press. pp. 27-69, Cambridge.
- 1980 **Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los macha de Bolivia**. En: *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Bolton y Meyer, Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- RIVER, Silvia y Equipo THOA
1992 **Ayllus y proyectos en el norte de Potosí, Aruwiyiri THOA**, La Paz.
- YAPITA, Juan de Dios, VAQUEZ, Juana y Teresa BRIG
S/F **Aprendizaje del Aymara**. Ed ILCA, La Paz.
- WASSON, John
1967 **Investigaciones preliminares en los "mounds" de Oruro**. En: *KHNA*, Revista Municipal de Arte y Letras Nº. 38, La Paz.

Warizata: visiones de una realidad

Desarrollo Histórico de Bolivia

Miltón Yezaguirre

Las riquezas de este continente atrajeron un gran número de conquistadores que fueron estableciéndose en las cercanías de Potosí y Porco, a partir del año 1545, empezando la explotación de los indígenas enviados a las minas de plata, acrecentado posteriormente por las reformas del Virrey Toledo que otorgaban a los encomenderos el cobro de tributos a los indígenas que estaban bajo su potestad.

Poblaciones íntegras de indígenas fueron movilizados a las minas del sur (Potosí) y al norte a Huancavelica (Perú), para la extracción del mercurio con el que se purificaba la explotación de la plata. Esto provocó la reducción de la población de indios que de 2'738.673 individuos para 1630 su número sólo alcanzaba a 601.645. (Flores, 1987)

En 1666 comienzan a producirse rebeliones indígenas fallidas existiendo a partir de esta fecha 126 alzamientos en el área andina (10 Ecuador, 107 Perú, 11 en Bolivia) donde la más importante fue la rebelión tupa marista que se convirtió en el hecho más ambicioso para la expulsión de los españoles y la reivindicación del imperio incaico; ésta fue provocada por la implementación del Repartimiento y el tributo de aduanas a los mestizos denominado alfarifazgo, política española implantada por Carlos III y denominadas Las Reformas Borbónicas (1677).

A comienzos del siglo XIX se sucedieron gritos libertarios desde 1809, siendo el motivo fundamental el debilitamiento de España, por la conquista francesa napoleónica que ingresaba a territorios ibéricos.

Diez y seis años, a partir de 1809, precedieron a la independencia del último de los pueblos de América, fundándose la república de Bolivia. Una serie de intereses particulares precedieron al nacimiento de esta nación donde patriotas fueron traicionados por la clase deshonesta que usurpó sus conceptos de 1809 y los dió la vuelta para su propio beneficio" (Arnade, 1989:230).

El primer presidente de Bolivia Simón Bolívar decreta el reparto de las tierras a cada indígena, y Sucre con más inteligencia trató de abolir el impuesto individualizado, para universalizarlo en base a la propiedad e ingresos, pero en su proyecto fracasó ante una élite gobernante que tuvo otro tipo de intereses, donde los indígenas fueron los más afectados y nuevamente pagaron sus impuestos, que además eran la base económica del país (Mitre...)

En el gobierno de Santa Cruz, en 1831, un decreto determinó que los indios que habitaban durante más de 10 años sus tierras, de forma pacífica, eran dueños legales de ellas. Ballivián en 1842 decreta a la tierra como propiedad del Estado, ajustándose por ese entonces al criterio de los terratenientes que consideraban a Bolivia "como una hacienda".

En 1855, Córdoba dictaminó que los indios contribuyentes puedan emitir el voto universal. Linares en 1838 señala en una serie de circulares y decretos según los

cuales el Fiscal General debe ver a los indios como personas desvalidas que sufren el abuso de autoridades, funcionarios públicos o particulares Los indios entonces deben negarse a un servicio forzado.

Achá en 1863, determina como ilegales las presiones contra los indios que no deseen trabajar de manera forzada, y menos aún sin el pago debido. Además "sólo los ciudadanos que sepan leer y escribir y tengan un capital de cuatrocientos pesos o ejerzan algún empleo, profesión, ciencia u arte, oficio que les proporcione la subsistencia...gozan del derecho de sufragio en las elecciones".

En el gobierno de Melgarejo 1866, se decretó el pago de impuestos sobre las tierras que poseían los indígenas, para que llegaran a ser sus propietarios. Algunos pudieron cancelar esta obligación monetaria; pero por las tierras que el Estado se recibió tributo se dictaminó la subasta pública para su venta, afectando de ésta forma a sus habitantes originarios, todo esto fue abolido en el gobierno de Agustín Morales en 1871.

Pacheco en 1886 emitió una resolución que avala el uso de la fuerza pública frente a grupos de indígenas que se sometían a la ley, debiendo reducirlos para establecer el orden.

Cada vez fueron menos importantes, para los gobernantes, las medidas en favor de los indígenas, los abusos se acrecentaron. Producto de esta actitud se generó la rebelión indígena encabezada por Pablo Zárate Willca en 1899, generando un movimiento indígena de grandes proporciones en procura de liberar a la raza autóctona del dominio "colonialista" que mantenían los hacendados desde la creación de la república, la cual se acrecentaba cada vez más.

Por esa época comenzaba la Revolución Federal entre los conservadores y liberales, los primeros comandados por el presidente Alonso, que habían reconocido a Sucre como capital del país; y los segundos al mando de Pando que proponían el cambio de la capital; a la ciudad de La Paz.

En esta lucha los detentadores del poder, el ejército indígena jugó un papel muy importante, primero combatiendo a los dos mandos, luego aliándose con Pando, de esta forma la victoria de los liberales se hizo inminente.

Finalmente, el cabecilla indígena, Pablo Zárate Willca fue enjuiciado y ,muerto por el gobierno liberal. La opresión contra los indios se patentizó aún más, y los terratenientes se hicieron dueños de la tierra.

Esta rebelión estuvo acompañada de otras como: Palca, 1883; Mohoza, 1886; Colquechaca, 1895; Ayopaya, 1890; Lacaya, 1898; Jesús de Machaca, 1921; Chayanta, 1927; los cuales fueron sofocados por la fuerza pública al servicio de los terratenientes.

La Creación de los Partidos Políticos

A partir de la guerra del Pacífico (1879) se desarrollaron movimientos ideológicos que desde la creación de la república no se habían generado, acrecentándose en el siglo XX. Con esto llega el fin del caudillismo militar implantado desde 1830 concluyendo con Daza (**Orígenes del Poder Militar en Bolivia** de James Dunkerley y Antonio Mitre en **El Monedero de los Andes**).

Durante las dos primeras décadas del siglo el evolucionismo y el positivismo se apoderaron de los intelectuales bolivianos, lo que limitó la visión ideológica sobre los grupos originarios en el país.

El pensamiento ideológico indigenista influido por Mariátegui y Arguedas en el Perú, y por Tristán Marof en Bolivia comenzó a cuestionar a la sociedad sobre el trato que se le daba al indio. Afectados severamente por el marxismo buscaron la igualdad social a partir de la década de 1920.

La guerra del Chaco (1932-1935) determinó el desarrollo ideológico de los partidos políticos, con gobiernos socialistas que emprendieron un nuevo lineamiento ideológico, proponiendo reformas a la Constitución Política del Estado (1938); fue el paso fundamental para la revolución de 1952. (Klein, 1987).

Educación de los Indios

Antes de la revolución de 1952 la división socio-económica y racial en Bolivia era patente, de ahí la inquietud por realizar un análisis respecto al problema de la educación indigenal como fenómeno en el cual se da una confrontación social entre las clases antagónicas existentes en el país (terratenientes e indígenas) en la época de 1939 a 1941.

No se trata de afirmar que la educación es el fenómeno por el cual estas clases sociales se confrontan, ya que más allá de este problema se involucra a todo el contexto, a la sociedad misma, y la educación en este caso es uno de los fenómenos donde se generan movimientos sociales importantes.

Durante la época colonial la educación del indio se daba únicamente a los hijos de caciques, pero fueron suprimidas después de que se realizaron las rebeliones del siglo XVIII en el Alto y Bajo Perú. Estos provocaron que las escuelas indigenales surgieran recién a fines del siglo XIX y principios del XX; pero los pioneros en el aspecto de educación indigenal fueron los mismos indios.

Anteriormente los criollos y mestizos no se preocuparon por generar centros de educación en el campo, a pesar de que en 1825 Simón Rodríguez, Ministro de Instrucción del primer gobierno de la república de Bolivia instó a que se construyeran escuelas indigenales; sucesivamente Antonio José de Sucre y Andrés Santa Cruz exhortaron a la población provincial a que se crearan centros de educación en los pueblos.

Uno de los hechos meritorios en favor de la educación indigenal es que en 1872 el presidente Frías estableció que las municipalidades se encargaran de financiar la construcción de las escuelas en las comunidades indígenas o ayllus, además se crearon escuelas en los cuarteles del país, este último hecho generó que preceptores indígenas que habían aprendido a leer y escribir en las instituciones militares se convirtieron en educadores clandestinos en el área rural, evitando las represalias tiránicas de los terratenientes.

Más aún, se agudizó la situación de la educación, con la rebelión indígena del mallku aymara Pablo Zárate Willca que a decir de Silvia Rivera generó la connotación negativa que había adquirido el indígena y todo lo indio, a partir de ese momento, ya que se "...reforzaron por varias décadas la noción de barbarie aplicado al universo asocial del indio".

A partir de este momento se fortalecieron las ideas en contra de la raza indígena, y contra todo beneficio que pudiera recibir de la sociedad como su educación. Bautista Saavedra en 1903 afirmaba:

Si una raza inferior colocada frente a otra superior, necesariamente tiene que desaparecer, como dice Le Bonn, y si de consiguiente, hemos de explotar a los indios aymaras y quechuas en nuestro provecho, o hemos de eliminarlos, porque constituyen un obstáculo y una rémora en nuestro progreso, hagámoslo así franca y enérgicamente, sin creer como creen muchos; que las escuelas de primeras letras bastan para transformar de la noche a la mañana la condición y estructura psicológica y social de indio.

Pero surgieron maestros indígenas como Santiago Poma en Achacachi, Francisco Flores en Caquiaviri, Avelino Siñani en Warisata. Según Karen Claire "...la búsqueda de la educación del campesinado indio estaba ligada al movimiento comunario de resistencia a la expansión del latifundio en el altiplano". La educación para el indígena no era simplemente el aprendizaje e instrucción de la "civilización", sino que le ayudaba a protegerse de los terratenientes, que aprovechándose de la ignorancia de los comunarios se apropiaban de sus tierras convirtiéndoles en colonos.

Otro de los intentos por establecer escuelas en el área rural, fue el método de utilizar escuelas ambulantes, donde el profesor desempeñaba su cargo entre dos escuelas distantes unas de otras, seis kilómetros aproximadamente, y la enseñanza se realizaba en periodos de quince días cada una.

En 1906 el presidente Ismael Montes en su mensaje al congreso advertía de la educación en general lo siguiente:

Debemos convencernos de una vez que las grandes deficiencias que embarazan nuestro progreso franco y positivo, provienen de la ineficacia de nuestra educación (Molina, 1943:11)

Ante esta realidad tan nefasta, es clara la posición que mantenía la educación en general y aún más la educación del indio.

Frente a estos hechos Montes acordó el viaje de una Comisión de Estudios a Europa, presidida por Daniel Sánchez Bustamante, la cual a su regreso tuvo el visionario papel de fundar la Escuela Normal de Profesores y Preceptores de la República (1909) y un año después la Normal de Maestros Precursores Indígenas, en la zona de Sopocachi, de la ciudad de La Paz; este último, tiempo después cerró sus puertas trasladándose a Guaqui y de ahí a Kullta a medio kilómetro de Patacamaya, donde fue clausurado por no cumplir con los fines para los cuales había sido creado.

En 1914 son instauradas las direcciones generales de Instrucción Primaria, Secundaria y Normal, dependientes del Ministerio de Educación Pública.

El Estatuto de Educación Pública aprobado en 1930 fijaba tres instituciones encargadas del desarrollo de la educación, que estarán vinculadas directamente a sus tareas: El Consejo Nacional de Educación, la Universidad y el Ministerio de Instrucción Pública". Este párrafo es muy importante para el estudio emprendido porque dentro de la estructura administrativa de la educación se hace importante el papel que juega el Consejo Nacional de Educación en la vida institucional de Warisata.

En este mismo estatuto, el artículo cuarto disponía: "Los fines y propósitos que persiguen los jardines infantiles y las escuelas primarias, secundarias, profesionales y técnicas, etc., y sus modos de articularse, serán definidos por los planes que dicte el Consejo Nacional de Educación; y los fines y propósitos de las escuelas e institutos universitarios, y los modos de cumplirlos, serán definidos por la Universidad"

El mismo año, Daniel Sánchez Bustamante funda en la zona de Miraflores, ciudad de La Paz, otra Normal de Maestros, con los mismos objetivos que la anterior, olvidándose de esta manera lo que en 1919 había propuesto cuando ejercía el cargo de Ministro de Instrucción, en un decreto que establecía la creación de escuelas y normales en el seno mismo de la comunidad, el ayllu.

En la ciudad de La Paz, Leandro Mina Quispe funda la Sociedad República del Collasuyo (1929) centro educativo a nivel nacional que trataba de establecer escuelas en las comunidades indígenas, por iniciativa de los comunarios, colonos y ciudadanos. Pero fue juzgado y encarcelado.

Por último, en 1931 de inaugura la escuela Indígenal de Warisata, a 12 kilómetros de Achacachi, ubicado en lado noreste del lago Titicaca siendo los pioneros de la obra Elizardo Pérez y Avelino Siñani.

Por esta época los conceptos de escuela única, activa, o del trabajo estaban en boga. La influencia alemana había llegado hasta las escuelas indígenas a las que se denominaba "escuelas del trabajo". Su principal propugnador en Alemania fue Jorge Kerschausteyner y esta encaminada a vencer la escuela verbalista. Es decir que este tipo de educación es el más barato, "la educación para el pueblo exige más" (Molina, 1943, 37).

Para el concepto de activo nuevamente recurrimos a Molina, que cita a Adolfo Ferriere que en su libro "La Escuela Activa" dice:

(La Escuela Activa) Se trata pues de un movimiento de reacción contra lo que subsiste de medioeval en la escuela contemporánea, contra su formalismo, contra su hábito de situarse al margen de la vida, contra su incomprensión radical de lo que constituye el fondo y la esencia de la naturaleza del niño. No basta reflexionar, es preciso vivir. Si la vida sin la reflexión es poca cosa, la reflexión sin la vida no es nada. El ideal de la escuela activa la actividad espontánea, personal y productiva (Molina, 1943: 38).

Ubicación Geográfica de Warisata

Warisata se ubica en la provincia Omasuyos, del departamento de La Paz, a doce kilómetros de la capital Achacachi. Se levanta a las faldas del nevado Illampu (parte de la zona Uma, que significa humedad), ubicada al este del lago Titicaca y al noroeste de la ciudad de La Paz, a una altura aproximada de 4.000 mts. s/n/m.

Situación de las Comunidades y Haciendas de Warisata en 1930

La escuela de Warisata nació el 2 de agosto de 1931 en el ayllu del mismo nombre integrado por 8 comunidades indígenas: Muramaya, Kuchu Warisata, Llajma, Q'arisa, Chikipaya o Kaluyo, Qutapampa, Ananiya y Suñasiwi (CEBIAE, 1977:33).

Los individuos que habitaban estas comunidades eran denominados como:

- a) Comunarios: Miembros que tenían el control directo de las tierras y a su vez se subdividían en:
 - 1. Originarios: Individuos del ayllu que se establecieron antes de la colonia, denominados originarios por tener lazos de parentesco perteneciendo al mismo "clan" o ayllu.
 - 2. Agregados: Miembros que no tenían lazos de parentesco con el ayllu original y que obtuvieron las tierras en la colonia, fundamentalmente; y en pocos casos en la República.
- b) Yanapiri o forastero: Personas que vivían en el ayllu, pero que no poseían tierras arrendándolas a los colonos, vendiendo su mano de obra. No habían obtenido de parte de los hacendados el derecho a ser colonos.
- c) Colonos o yanaconas: Normalmente eran descendientes de los comunarios libres y tenían lazos de parentesco con el ayllu. Habían perdido sus tierras de manera legal desde 1866 y sólo tenían derecho de usufructo en las tierras del patrón, sometidos a una especie de servilismo feudal no remunerado se los denominó pongos.

Juntos a estos se encontraban los hacendados o terratenientes, propietarios mestizos o criollos que aumentaron sus posesiones territoriales a costa de las comunidades libres. Esto se inició en el gobierno de Melgarejo (1866), continuó con la Ley de Exvinculación (1874) y se acrecentó desde 1881 donde "...se procedió al cumplimiento de las disposiciones que propiciarían la expansión del latifundio en el altiplano, generando así, una serie de rebeliones indígenas y de mecanismo de defensa de las tierras comunales" (CLAURE, 1986:77).

Warisata para 1914 era una de las seis comunidades que quedaban libres en la provincia frente a 48 haciendas (ALBO, 1974: 17,18). Estas haciendas entregaban al erario nacional la suma de 1.023.000 pesos frente al aporte comunal que llegaba a 5085 pesos (ALBO, 1976).

Warisata Central, Kucho Warisata, Muramaya y Llajma eran agregados libres. Los únicos originarios vivían en las zonas de Q'arisa y Suñasiwi, los comunarios entonces dominaban las zonas más fértiles de Kucho Warisata y Warisata Central. Las demás zonas estaban pobladas por colonos y las tierras altas de las comunidades hacia al noreste y sureste estaban bajo el dominio de los hacendados, es decir que los terratenientes tenían tierras en Q'arisa, Chikipaya, Ananiya, Suñasiwi y Qutapampa, extendiendo haciendas en Q'arisa y Chikipaya.

El trato de los colonos merece una aclaración especial, porque inicialmente componían el ayllu originario y perdieron sus tierras a manos de los hacendados. Los colonos trabajaban duramente la tierra dividiéndola en dos partes unas para el patrón y otras para la subsistencia de los colonos y su familia. A veces los obligaban a trabajar hasta doce días hombre, por semana en las tierras del hacendado, contratándose para esta labor a los yanapiris o forasteros.

Los colonos servían al patrón después de haber firmado escritos que no podían leer por el préstamo de dinero, semillas, ganado o comida, de tal manera que no podían

ser devueltos por los indígenas. Se les arrebató las tierras y su condición llegaba a ser de pongo. Además a estos se les prohibía hablar español, leer y escribir.

Nacimiento de la Escuela de Warisata

Antes de entrar al desarrollo de lo que fue Warisata se debe tomar en cuenta que desde la fundación de la República las ideas libertarias de integrar al indígena a la sociedad generaron problemas culturales. Desde Bolívar se pretende destruir lo que es la comunidad indígena y entregar las tierras de manera individual.

Asimilar e integrar a los indígenas a la nueva sociedad, pero se los afectó negativamente, porque paralelamente, iban creciendo los grandes latifundios a costa de los indígenas. Fruto de este hecho son las rebeliones indígenas que se sucedieron; pero también se generaron otro tipo de respuestas, como la creación de escuelas indígenas y respecto a este hecho "se explica, entonces, que estas escuelas respondiesen a las necesidades de los campesinos comunarios y no a las necesidades del proyecto civilizador de la oligarquía" (Claure, 1989:92).

Es decir que los movimientos indígenas presentaron "...dos mecanismos de lucha, por un lado la actividad de los caciques de las comunidades originarias y; por otro el establecimiento de escuelas indígenas, como instrumento coadyuvante de este movimiento social"(Claure, 1989: 94).

Como antecedentes de Warisata encontramos la labor pedagógica de indígenas como Mariano Ramos, Apolinar Rojas, Santiago Poma, Avelino Siñani y otros que empezaron la educación del indio en esta región. Elizardo Pérez recordando una escena de 1917 con Avelino Siñani tuvo la idea de instalar una escuela indígenal en el seno mismo del ayllu (Pérez, 1962).

En 1931 siendo Elizardo Pérez Director de la Escuela Normal de Miraflores para profesores Indígenas en La Paz, retomó la idea de Daniel Sánchez Bustamante que, en 1919 proponía crear las escuelas indígenas en el seno mismo del ayllu (Pérez, 1962:72). Para el 2 de agosto del mismo año Pérez se encontraba en la comunidad de Warisata fundando la primera Escuela Normal Rural en el ayllu, a doce kilómetros de Achacachi.

La Escuela de Warisata se fundó en tierras donadas por el municipio de Achacachi, entregando también sus propiedades los comunarios Mariano Ramos, Pedro Poma, Idelfonsa Mamani y Manuel Quispe, haciendo un total de 7 hectáreas; conjuntamente se reportó que dos hacendados (Max Mendoza López y José Ibañez) donaron tierras a Elizardo Pérez (Lougman, 1992:109). Los colonos de Mendoza López fueron los únicos que asistieron a la escuela.

Inicialmente el trabajo fue realizado por Elizardo Pérez, Eufasio Ibañez, Félix Zavaleta y Anacleto Zeballos (Pérez, 1962:123). Estos maestros trabajaron por varios días construyendo los cimientos de la nueva escuela, pero no tenían la colaboración de ningún indígena; pero al cabo de varios días Avelino Siñani se hizo presente con algunos indios cuyo número fue acrecentándose con el paso del tiempo y la labor de construcción se aceleró rápidamente.

Para 1932 la escuela de Warisata recibió la visita del entonces Vicepresidente de la República Tejada Sorzano; respecto a este hecho se dice "los visitantes quedaron verdaderamente asombrados y creo que fue Tejada Sorzano el que se percató más

que nadie de lo que aquello significaba. En efecto, todo lo observó, todo lo indagó. Es generalmente poco conocido el papel que este hombre desempeñó en la educación del indio; debo decir que desde aquel día, fue un apasionado partidario de nuestra causa, y él, un conservador, un liberal hizo más por la escuela indigenal que todos esos falsos predicadores que hablan acerca de las virtudes de la raza mientras viven a costa de su sangre y miseria”(Pérez, 1962:137).

Comenzaron a realizarse grandes construcciones y se hicieron cargo de todo el trabajo en general los mismos indígenas. Esto estaba sujeto al Consejo Administrativo que posteriormente se llamó Parlamento Amauta, “...era la resurrección de la Ulaka”(Pérez, 1962:125).

Pero vale la pena rescatar las funciones sociales de las escuelas indigenales, dentro de las cuales se encontraba Warisata; se desarrollaron de acuerdo a:

- a) Reproducción de la vida comunaria.
- b) Recreación de la identidad comunaria indígena.
- c) Revalorización de la cultura andina” (Claure, 1989:99)

Es decir que, a nivel general, la escuela de Warisata y las que se crearon después en 1936, tuvieron una función común cuyos parámetros básicos se plantearon desde el nacimiento de la escuela indígena en el ayllu.

Llegaron también a Warisata profesores como Gamamiel Churata (José Peralta), Carlos Medinaceli, Mario Alejandro Illanes, María Frontaura Argandoña, Alfonsina Paredes, Carlos Salazar, Raúl Botelho Gozávez, José Manuel Pando y Manolo Fuentes Lira (Huancani, 1978:51)

El objetivo de Warisata fue “... solucionar el problema del indio mediante la educación, Warisata se propuso enfocar la cuestión no únicamente desde el plano educativo, sino en sus múltiples aspectos económicos, sociales y culturales” (Salazar, 1986:17). De hecho la escuela nacía para educar al indígena y su labor no se centraba simplemente en la instrucción como ocurrió desde 1905. Desde esta fecha y hasta la fundación de Warisata se pretendía asimilar e integrar al indio, desde la perspectiva positivista, es decir que se debería convertir al indígena en un factor económico que se integre a la vida nacional, donde la idea oficial, en este periodo, era el de educarlo en los pueblos y ciudades, de esta forma la oligarquía boliviana encontró “la vía más humana y civilizada...para protegerse y, al mismo tiempo, servirse del campesinado indio que se resistía a aceptar pasivamente, la expropiación de sus tierras comunarias”(Claure, 1989:35).

Para el historiador Roberto Choque, entre 1912 y 1935, existieron claramente dos elementos fundamentales para evitar la apropiación de las tierras por parte de los latifundistas: primero la actividad de los caciques apoderados de las comunidades que se dedicaron a buscar los papeles de propiedad comunal (Choque, 1985 A:1) que se les había entregado en la colonia, ya sea en las iglesias provinciales o en los archivos de La Paz, Sucre e inclusive Lima (Perú). Eran personas letradas que además pretendían encontrar los certificados de nacimiento para saber quienes eran los caciques de las comunidades a los que defendían. Segundo, se establecieron escuelas indigenales como “instrumento coadyuvante de este movimiento social” (Claure, 1989:94).

Los primeros días de su fundación Warisata tuvo el apoyo de los terratenientes del lugar, porque se pensaba que el indígena se integraría, por medio de la educación, a

las actividades del mercado interno, a nivel regional. Pero el trabajo que comenzó a desempeñar Warisata no benefició desde el principio a los intereses de los terratenientes, sino más bien ayudó a los comunarios y colonos del lugar que enviaban a sus hijos a la escuela, desde distintas zonas del país.

Para la fundación de Warisata intervino también el profesor Bailón Mercado, Ministro de Instrucción en 1931, colaborando Elizardo Pérez para dar el paso fundamental en la construcción de la escuela indígenal. Para la construcción del edificio de la escuela Elizardo Pérez confiesa que no tenía ni un metro de tierra, de ahí es que arbitrariamente se inició el trabajo en tierras usufructuadas a los indios por la señora Primitva vda. de Riveros (Pérez, 1962:92) y también se construyó en las propiedades de la hacienda Ibáñez (Huacani, 1978:20).

La oposición de la Sra. Riveros en contra de la escuela se hizo patente cuando envió una queja al Ministro de Educación, sobre los hechos referidos. Sin tener respuesta alguna elevó otra denuncia al presidente Salamanca, quien no tomó en cuenta las acusaciones. Luego estas denuncias y otras más llegaron a la Prefectura y a las autoridades de Achacachi, para que se detuvieran los trabajos en la escuela indígenal. Mientras estas acusaciones se hacían efectivas, la labor desarrollada en Warisata se redobló, bajo la convicción de que una vez terminada la escuela no podría ser destruida; y a partir de estos hechos se denominó a la escuela como "Taika", que significa madre (Pérez, 1962:93-94).

Elizardo Pérez había sido uno de los alumnos fundadores de la Escuela Nacional de Maestros de Sucre, creado el 6 de junio de 1909, bajo la dirección del pedagogo belga George Rouma, cuando en la presidencia se encontraba Ismael Montes. (Huacani, 1978:19):

Instituciones Aymaras y la Escuela de Warisata

Dentro de la estructura funcional de la Escuela Warisata se rescatan instituciones importantes como el ayllu, de ahí su denominativo de Escuela-Ayllu que es "...el tipo de organización identificada en la comunidad originaria" (Huacani, 1978:20), que sustentó la colaboración familiar y comunitaria donde llegaron a coexistir la escuela y el ayllu, como una sola unidad.

De hecho los primeros indígenas que se apersonaron a colaborar con Elizardo Pérez fueron Avelino Siñani, Mariano Ramos y Clemente Rojas que dieron las pautas básicas para rescatar las instituciones indígenas y aplicarlas a la escuela (Siñani, 1992:5).

Es decir, que para la fundación de Warisata confluyeron dos corrientes de pensamiento, una pretendía integrar al indígena respetando y revalorizando sus rasgos culturales, y otra la indígena, que perseguía aplacar el abuso de los terratenientes que usufructuaban la tierra de los indios, basados en su prepotencia e ignorancia de los comunarios.

En la Escuela de Warisata, durante los primeros años de creación, se rescataron otras instituciones aymaras como la Ulaka, que fue el principio fundamental para la organización estructural de la escuela altiplánica. La Ulaka era la reunión de mallkus, jilakatas y comisarios, pero incorporada a la escuela se la llamó el Consejo Amauta o Parlamento Amauta, donde además participaban profesores, padres y alumnos warisateños. A su vez tenía reuniones semanales donde se rendían informes de las distintas comisiones que estaban organizadas. Estas comisiones eran de:

Comisión de Justicia.- Que se encargaba de atenuar los efectos producidos por los abusos de los terratenientes. Al interior de la Escuela pretendía solucionar las pequeñas rencillas que se provocaban entre los comunarios.

Comisión de Construcciones.- Se dedica a organizar todo lo referente a la construcción de edificios, aulas, dormitorios, etc. realizando el acopio de tierra, arena y piedra. Suponía también la fabricación de tejas, ladrillos, y adobes, o la elaboración de estuco; además procuraba el abastecimiento de vigas de las regiones sorateñas para los pisos, sostenimiento de techos, construcción de puertas, ventanas, etc.

Comisión de Transporte.- Encargada del transporte de materiales de construcción fundamentalmente, teniendo a su cargo un pequeño camioncito que había adquirido Elizardo Pérez. Realizaba viajes a las canteras lejanas a la escuela o traía madera del valle de Sorata, colaborando a otras comisiones; cabe aclarar que el sustento económico del transporte era autofinanciado porque no recibía presupuesto por parte del gobierno.

Comisión Agricultura.- Su misión era la de preparar, conservar, abonar, y regar la siembra manteniendo la tierra deshierbada. Conjuntamente a esta labor almacenaba toda la cosecha y llevaba adelante la contabilidad.

Comisión de Ganadería.- Pretendió incrementar el ganado de los campesinos tratando de perfeccionar y hacer más fuerte la raza de los ovinos y vacunos existentes en la zona.

Comisión Jardines.- Mantenía florecientes los jardines que se encontraban en el frontis del edificio de Warisata; también se plantaron árboles que hasta nuestros días se mantienen en pie en el camino entre Achacachi y Sorata.

Comisión de Huertos o Campos de Experimentación.- El trabajo que desempeñaba esta comisión trataba de perfeccionar e introducir productos que se iban adaptando a la altura.

Comisión de Sanidad e Higiene del Hogar.- Esta comisión estaba destinada a implementar e inculcar en los indígenas el uso de materiales de limpieza, visitándose las casas de los comunarios para evitar la propagación de algunas enfermedades. Esta comisión contaba con un pequeño botiquín.-

Comisión de Deportes.- Organizaba una serie de actividades deportivas tratando de integrar a la actividad a padres, profesores y alumnos. En 1939 el equipo de fútbol de la Escuela de Warisata participó en el campeonato interprovincial obteniendo el segundo lugar, recibiendo la visita de algunas delegaciones de deportistas.

Comisión de Talleres y Artesanías.- La primera produjo todos los implementos educativos en la Escuela como pupitres, pizarras, puertas, ventanas, catres, etc. La comisión de artesanía se dedicó a la realización de alfombras desde 1933, como dato anecdótico se cuenta la entrega de una alfombra "monumental" al presidente Busch en 1939 y su realización tardó dos años.

Comisión de Mercados.- En Warisata se instituyó el mercado semanal que competía con el de Achacachi porque en este no existían terratenientes ni compradores que abusaran de su autoridad de tal manera se denominó a este mercado como netamente campesino.

Comisión de Riegos.- Era la encargada de proporcionar agua a las siembras de la escuela. Los comisionados deberían subir a las faldas del Illampu, 5000 mts de altura y a 25 Km. de Warisata para abrir de las compuertas del acueducto existente en la laguna Lamcarota, y después de luchar durante siete horas llegar con todo el caudal hasta Warisata.

Comisión Caminos.- Su trabajo estaba abocado al mantenimiento y apertura de caminos, fundamentalmente en la época de lluvias.

Comisión de Internado y Abastecimiento.- Esta comisión mantenía el internado en su gran parte con la producción agrícola y en menor cantidad con los pequeños aportes de los padres de familia.

Tampoco se pueden obviar la existencia de comisiones como las de Hacienda, de Relaciones, y de Educación y Cultura.

Cada comisión estaba conformada básicamente por un amauta, un maestro y un alumno, y las reuniones e informes semanales se los hacía los sábados donde se designaba al personal que apoyaría a cada comisión de acuerdo a la labor designada para la semana siguiente. (Salazar, 1986:28-29).

También participaban en el Parlamento Amauta todos los profesores, maestros del taller, padres de familia, alumnos de la Normal y uno o dos representantes enviados de las seccionales, que llegaron a ser 22. (Subirats, 1977:33)

Otras instituciones aymaras que fueron revalorizadas, entre las que podemos citar el ayni, mink'a o mincca, la yanapa, el waki, uñaqa, la aynuka, la jayma, la sajta, entre otras.

En Warisata se empezaba a "...creer que la educación del indio debía ser el comienzo de una unidad pedagógica nacional, basada en sus raíces agrarias, para crear una misma filosofía y una misma técnica educacional para el boliviano de los campos como para el de las ciudades" (Pérez, 1962:105).

Es decir que en esta escuela se pretendía crear una nueva pedagogía "...hacer una pedagogía nacional" (Pérez, 1962:468).

En 1933 se aceptaron los primeros alumnos en el internado, y según Adolfo Velasco, citado por Pérez, existían "... cinco dormitorios amplios y ventilados, con capacidad para 150 camas. cinco salones de clases, cinco cuartos para oficinas y almacenes, seis salones para talleres y una dirección" (Pérez, 1962:142).

De hecho la Escuela se apoya en la "organización socio económica y político cultural del ayllu o comunidad" (Huacani, 1978:22).

De esta estructura nace el núcleo escolar y dentro de la marka (que es la composición de varios ayllus) surgen las escuelas seccionales que dependen del núcleo escolar o matriz que en este caso es Warisata y cuya estructura es extendida en 1936 con quince escuelas matrices.

Elizardo Pérez plantea un nuevo tipo de pedagogía "...no tenía proyecto alguno "in mente", y únicamente me guiaba el afán de ubicar las escuelas de indios en pleno ambiente indio; la que más tarde fue una doctrina, un aporte original a la educación

del indígena americano, que fue edificado paulatinamente, a medida que íbamos captando enseñanzas de la vida misma del indio, de sus tradiciones, de su cultura" (Pérez, 1962:81).

Es decir que la educación en Warisata difería bastante de la instrucción la cual se centraba únicamente en la alfabetización del indígena. Lo que perseguía la escuela era la educación para la vida, aquellas que le sirva al individuo para vivir del ambiente que lo rodea. A decir de Pérez se les instaló la "escuela activa, plena de luz, de sol, de oxígeno y de viento, alternando las ocupaciones propias del aula con los talleres, campos de cultivo y construcciones" de este tipo de educación "saldrían maestros indios, fuesen hijos o no de Warisata, para educar a este pueblo; pero también abriría para ellos las universidades..." (Pérez, 1962:104). "Teníamos que crear la escuela boliviana con elementos propios de nuestro cosmos..." (Pérez, 1962:105).

Todo lo anteriormente dicho pueden ser resumido con las palabras de Elizardo Pérez "no es la alfabetización la finalidad única de nuestra acción: es el propósito de solucionar de una vez por todas el problema histórico y sociológico del indio, y de solucionarlo no por los medios de la huelga general o el levantamiento en masa, sino por los de la organización económica" (Pérez, 1962:464).

Dentro del pensamiento que integró a la Escuela de Warisata y los demás núcleos escolares en todo el país se llegó a la conclusión de que "no habiendo una pedagogía para el indio hay que crearla" (Salazar, 1986:84). Además "Pérez tuvo la incomparable intuición de comprender inspirándose en Pestalozzi que la verdadera pedagogía es aquella que surge del método de la vida" (La Calle, 5 de septiembre de 1939:2). Esta reflexión acompaña el hecho que en Warisata los parámetros pedagógicos que hasta ese momento se establecieron en las escuelas norteamericanas y europeas no respondían a las necesidades y exigencias de la población agraria que vivía en las ocho comunidades circundantes a la matriz escolar.

Warisata respondía a un carácter integral, era una escuela productiva que funcionaba más allá de la labor educativa, llegando a influir en los aspectos social, económico y cultural de la zona. Carlos Salazar, docente de Warisata, propuso designarla como "Núcleo Escolar y de Desarrollo, donde el maestro estaba preparado para desempeñar el cargo de líder, un conductor con grandes responsabilidades que sobrepasaban a las determinadas por su título profesional (Salazar, 1986:85).

Para Antonio Gonzales Bravo, profesor de Música y Gimnasia de la Escuela warisateña, se pretendía "concentrar en la Escuela...las fuerzas más poderosas del alma indígena, las manifestaciones más valiosas de sus costumbres ancestrales y los elementos más característicos de sus tradiciones, a fin de depurarlos, ennoblecerlos y afirmarlos, dentro de la realidad contemporánea, con objeto de que el indio vuelva a encontrarse consigo mismo, a través de una labor educativa inteligente, cordial, alegre y casi espontáneamente desarrollada, en todas las actividades físicas, intelectuales, morales, volitivas y sensitivas" (El Diario, 07 de mayo de 1939: 4).

Por todas las actividades desempeñadas en los núcleos escolares estas llegaron a denominarse "Escuelas de la Vida" que estaban muy lejos de ser una forma de adaptar al indio a las estructuras establecidas. Estas escuelas rescataban la labor creativa de los individuos "en el sentido de que el niño aprende haciendo" (Salazar, 1986: 87).

De esta forma la escuela se transformó en un centro de trabajo, alejándose de todo lo que significaba la asimilación a un sociedad burguesa, se constituyó en productiva

para adoptar una lucha contra la pobreza, la desigualdad y la injusticia. "La Escuela (entonces) perdía su razón de ser como recinto aislado, cerrado, apartado de la sociedad..."(Salazar, 1986:90).

El pensamiento de la educación indígena se volcaba en la implementación de un nuevo tipo de pedagogía, que respondiese a la realidad social y económica del indio.

En función a esta realidad el aula era una entidad que estaba íntimamente desarrollada con el taller y los trabajos agrícolas (conjuncionados dialécticamente), y era la base esencial donde se daban las primeras pautas de aprendizaje como la escritura y la lectura de forma bilingüe.

Dentro de las materias que se dictaban en la escuela se encontraban: la aritmética, geometría, geografía, historia, música, artes plásticas, educación física y ciencias naturales (Salazar, 1986: 92).

Salazar, profesor de Warisata hasta 1940 afirmaba que los egresados de la escuela no serían enciclopedistas, "como los bachilleres urbanos", pero responderían a las exigencias planteadas por la vida social (Salazar, 1986:93).

Conjuntamente a las exigencias que presentaba el aula basada en los conocimientos universales de medir, contar, calcular, comparar y analizar se encuentra otro estamento. El Taller que no tenía como fin el de crear artesanos, sino su objetivo se encontraba en capacitar al individuo en el uso de los recursos naturales existentes a su alrededor.

En Warisata se implementaron dos tipos de talleres:

- Los que servían para la construcción de la escuela y las casas circundantes. La enseñanza se destinaba a labores como carpintería, herrería, fabricación de tejas adobes y ladrillos, la producción de estuco, etc. (Salazar, 1986:93).
- Otros, que fueron utilizados para obtener ganancias como la sastrería, costura, hilados, tejidos, alfarería, curtiembre, talabartería, zapatería y sombrerería (Salazar, 1986: 93). Para 1940 se encontraban funcionando los talleres de carpintería, herrería, mecánica, sastrería y tejidos de alfombras (**La Calle, 10 de septiembre de 1940: 2**).

La labor de los talleres en Warisata se tornó importante porque abastecieron las necesidades internas de la escuela a nivel académico como de infraestructura. Reglas, tableros, mesas, bancos, sillas, catres, floreros, candeleros, puertas, ventanas, etc., fueron producidos en la escuela.

La actividad de la escuela matriz no se abocaba simplemente a su bien interno, ya que también los talleres beneficiaron a los campesinos de la región, y su influencia llegó hasta las escuelas seccionales que dependían directamente de ella.

Estos dos elementos, el aula y los talleres, eran complementados por los campos de sembradíos que se convirtieron en la base de toda la actividad escolar realizada. Con todos los problemas que tuvo Warisata, llegó a obtener 10 hectáreas para la producción de sus cultivos, cedidas por los comunarios y el Sr. Max Mendoza López (La Calle, 10 de septiembre de 1940:2), pero este elemento fue usado en contra de su organización. Podemos verificar que en el informe que presenta el profesor Vicente Donoso en 1940 al Ministro de Educación afirma que Warisata se constituye en una

institución sin tierras propias (La Razón, 6, 7, 8 y 11 de junio de 1940), tal cual lo había confesado Pérez desde el momento de la creación de Warisata.

Internado y Externado

El internado constituido en Warisata era mantenido por la producción agrícola, que inicialmente mantuvo a treinta alumnos para llegar aproximadamente a trescientos que dependían directamente de la agricultura (Salazar, 1986:95). En el informe del Sr. Abraham Valdez publicado en La Calle se dice: "Asciende a 210 el total de alumnos inscritos de los que concurren, más o menos, el 85 por ciento. Están distribuidos en la siguiente forma. Alumnos becados 46; alumnos pensionados 104; alumnos externos 50; internos sin pensión 10; alumnos de diversas categorías, 30" (La Calle, 10 de septiembre de 1940:2). Vemos que en estos datos existen errores porque haciendo la suma del total de alumnos su cifra llegaría a 280, pero dice que sólo se inscribieron 210.

En una publicación de La Razón se afirma que existen en Warisata solamente 84 alumnos (La Razón 20 de marzo de 1940:5). Y en otra publicación del 13 de junio de 1940 en La Razón se señala que en Warisata había alrededor de 160 internos y 40 externos haciendo un total de 200 alumnos. Es decir que en este acápite no contamos con datos precisos.

El internado se convierte en un lugar de refugio y sus características diferían a los internados urbanos. No se marginaba al niño del ambiente que lo rodeaba, existía la más completa libertad. Los catres eran fabricados en el taller de mecánica, los colchones se los hacía de totora, las frazadas eran tejidas por las madres y las sábanas eran de tocuyo.

Los internados se destacaban por la existencia de alumnos de ambos sexos. Los padres de familia se turnaban por las noches para cuidar y evitar incidentes desagradables. El internado se abrió para aquellos niños que se destacaban en su seccional y eran enviados a la escuela matriz de Warisata, para continuar con sus estudios.

También el internado respondía a fines económicos, ya que se ayudaba a niños de pocos recursos para que continúen con sus estudios.

Las labores en el internado y en el externado se centraban en la distribución de las tareas de limpieza, en el servicio de cocina y del comedor realizado por turnos. Toda esta labor empezaba a las cinco de la mañana.

Los alumnos externos llegaban a la escuela a las siete de la mañana, llevando su merienda diaria. Parte del día lo pasaban en las aulas y por las tardes en los campos o talleres, o viceversa; dependiendo del grado educativo en el que se encontraban, llegando el anochecer estos alumnos se retiraban a sus casas a las 18:00 horas.

Horarios

Los alumnos del internado se levantaban a las cinco de la mañana, e inclusive se habla de semanas enteras donde las actividades comenzaban a las cuatro de la madrugada (Pérez, 1962:214). El cumplimiento de este horario se realizaba en las etapas de construcción de los distintos edificios de la escuela. Las actividades se las desarrollaba de la siguiente manera: media hora de aseo personal, mientras se preparaba el desayuno, posteriormente se destinaban algunos minutos a la

alimentación; luego media hora de acarreo del material de construcción, un descanso para pasar a las labores dentro del aula, talleres y a los campos de cultivo. La implementación diaria de los trabajos no estaban regidos a ultranza, ya que eran modificables en función a las prioridades de la escuela, lo, cual por cierto no provocaba desorden (Salazar, 1986:97).

El horario en el aula se distribuía de la siguiente manera:

- Primera hora: recapitulación de la primera clase.
- Segunda hora: exposición o estudio de un segundo tema expuesto por el profesor.
- Tercera hora: ampliaciones, aclaraciones, rectificaciones acerca de la nueva clase dada.
- Cuarta hora: Escritura de resúmenes y composiciones (Huacani, 1978:36).

Planes de Estudio

Los planes de estudio no tenían asidero en Warisata y ese fue uno de los defectos porque se lo critico duramente y fue combatido por la distintas instituciones rurales e indígenas (Sociedad Rural Boliviana, Ministerio de Educación). Se habla de un deficiente grado de aprovechamiento con la ausencia de planes de trabajo (La Razón, 11 de abril de 1940:6).

Concretamente cuando Velasco es citado por Huacani dice: "...un buen porcentaje del personal docente de esta escuela no prepara sus clases, cuando se les pidió que hicieran sencillos esquemas de preparación, la inconformidad surgió rápido en ellos y manifestaron que no era necesario, en vista de que ya sabían hasta de memoria lo que iban a dar"(Huacani, 1978:35).

Por otra parte las evaluaciones no se las tomaba como típicamente se las conoce, sino que estaban regidas por los siguientes parámetros:

- Cierta tendencia a la auto evaluación individual y colectiva, dando mayor énfasis a la valoración comunitaria.
- La evaluación también se regía de acuerdo al interés demostrado por el alumno en las actividades manuales, académicas y comunitarias.
- La evaluación por la asimilación en el aula correspondía al criterio del profesor (Huacani, 1978:36).

Basados en estos hechos se acusa a Warisata la falta de una evaluación sistemática donde no era posible cuantificar y cualificar la enseñanza impartida en la escuela de la forma en que ahora la conocemos.

Para Salazar la evaluación estaba en un plano secundario porque "Warisata era la vida misma" (Salazar, 1986:98). Inicialmente se realizaba la evaluación final al cabo de un curso pero posteriormente esta fue desapareciendo. Los primeros docentes graduados en Warisata en vez de examen cumplieron "una demostración flexible de aptitudes" (Salazar, 1986:95).

La idea era suprimir la carga opresiva que se tenía sobre los niños y estudiantes adolescentes que finalmente estudiaban para aportar a su realidad.

Con respecto a las vacaciones, estas fueron suprimidas. Se daban permisos a los alumnos cuando llegaba el tiempo de la siembra cosecha para ayudar a sus padres en estas labores agrícolas. El permiso a los profesores se lo daba únicamente cuando deberían resolver problemas personales.

Organización Escolar

La Escuela de Warisata trabajaba con niños desde la corta edad hasta con los padres cumpliéndose una labor nocturna con estos últimos para poderlos alfabetizar.

Internamente la escuela se dividía en varias secciones detalladas a continuación:

- a) Sección Kindergarterina o pre escolar: Recibía a niños de 4 a 6 años de edad. La duración era de dos años y se les otorgaba pequeños terrenos donde cultivaban flores estaban a cargo del pastoreo del ganado de la escuela, del gallinero, de los conejos y de las palomas.

Se ejercitaban los sentidos y se practicaban una serie de juegos para asimilar las concepciones de forma, color, volumen y espacio. La música y las artes plásticas servían para desarrollar las aptitudes psicomotoras, afectivas, volitivas y sensitivas.

- b) La Sección elemental o pre-vocacional: Destina a niños de 7 a 10 años de edad, con una duración de tres años donde se pondrá cuidado en la enseñanza del castellano. Colaboraban en las construcciones de edificios y se iniciaban en el aprendizaje de la lectura y la escritura.

En este momento la asistencia y trabajo a los talleres era voluntaria, donde el profesor debería anotar el interés demostrado por cada alumno y el número de visitas que estos realizaban.

Se afirma que el niño estaba en condiciones de imitar, conservar la memoria, desarrollar la actividad manual, valoración, elección de control, hasta tener conciencia de sí mismo.

Estaba preparado para recibir el conocimiento científico aprendía aritmética, sistema métrico, geometría, geografía e historia, botánica y zoología, pero todo se basaba en la materia musical, en las artes plásticas y en la gimnasia que desarrollaba las aptitudes psicomotrices de los niños.

Por último, en esta sección comenzaba la educación bilingüe, para que puedan asimilar materias que estaban fuera de su contexto pero que eran necesarias integrarlas a su realidad para poder asimilarlas más rápidamente.

- c) La Sección media o de orientación vocacional: Con niños de 11 a 14 años de edad con una duración de tres años. Corresponde a la etapa de interés profesional donde el niño tenía la libertad de escoger el taller donde deseaba trabajar.

Para este propósito era importante la actuación de los jefes de taller que habían observado a los niños en su desarrollo e interés respecto a las actividades manuales. Se fueron modificando las tendencias observadas anteriormente.

Si era necesario y los estudiantes se convertían en ayudante formales para la construcción; en labores agrícolas eran requeridos y se notaba el trabajo que realizaban. Las herramientas eran manijas con gran habilidad.

Pedagogía de la Epoca

Revisando en los anales de la educación boliviana, durante el periodo de estudio del fenómeno de Warisata encontramos dos conceptos valiosos que sirven para contextualizar lo que en ese momento se veía como una escuela nueva, escuela de la vida, como argumenta Carlos Salazar.

Abocando el proceso de contextualización a la Constitución Política del Estado encontramos dos términos: Escuela Activa y Escuela del trabajo. Estos dos conceptos, como explicamos anteriormente son retomados y adecuados de las experiencias educativas en Alemania y Norteamérica. Es decir que los nuevos conceptos aplicados en Warisata eran los que se encontraban en boga en otros países. El objetivo se concretaba a dar al estudiante toda la capacidad de aprendizaje, siendo este teórico-práctico.

La pedagogía se adaptó a la forma de vida en el altiplano, porque en Warisata además de aprender correctamente estos conceptos, el niño debería aprehenderlos correctamente porque la educación que recibía posteriormente sería necesaria para su vida futura, viva en el campo o en la ciudad. Como ya vimos, eran preparados en talleres, en el campo y sus obligaciones se diferenciaban mucho frente a otras normales y escuelas en general.

11268

Bibliografía

ALBO, Xavier y Josep BARNADAS
1983 "La Cara Campesina de nuestra Historia" Ed. Universo La Paz, BOLIVIA.

ALBO, Xavier
1985 "Desafíos de la Solidaridad Aymara" CIPCA (Cuadernos de Investigación # 25) La Paz, Bolivia.

ARNADE, Charles
1989 "La Dramática Insurgencia de Bolivia Ed. Juventud. La Paz, Bolivia.

BARNADAS, Josep
1978 "Apuntes para una Historia Aymara" CIPCA (Cuadernos de Investigación # 6) La Paz, Bolivia.

BOUYSSSE, Therese
1987 "La Identidad Aymara" Ed. HSBOL La Paz, Bolivia.

BOUYSSSE, Therese
1988 "Lluvias y Cenizas" Ed. HSBOL La Paz, Bolivia.

CLAURE, Karen
1989 "Warsata: La Escuela Ayllu Ed. HSBOL LA PAZ, BOLIVIA.

FLORES, Alberto
1987 "Buscando un Inca" Ed. Alianza Lima, PERU.

FRAY LIZARRAGA, Reginaldo
1968 "Descripción Breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile" Ed. BAE. MADRID, ESPAÑA.

KLEIN, Herbert
1987 "Orígenes de la Revolución Nacional Boliviana" Ed. Juventud La Paz, Bolivia.

LUMBRERAS, Luis
1981 "Arqueología de América Andina" Ed. Milla Batres Lima, Perú.

MURRA, John
1975 "El Control vertical de un Máximo de pisos ecológicos en la Economía de las Sociedades Andinas". En Formaciones Económicas y Políticas del mundo Andino. Instituto de Estudios Peruanos. Lima - Peru.

NUEVOS APORTES
1992 Revista de Antropología "Mujer... Vida y Muerte: Caso Patacamaya" Sonia Alconini La Paz, BOLIVIA Enero-Abril.

PEREZ, Elizardo
1962 "Warsata: La Escuela Ayllu" Ed. Burillo La Paz, BOLIVIA.

RIVERA, Silvia
1984 "Oprimidos pero no vencidos" Ed. HSBOL La Paz, Bolivia.

SAAVEDRA, Bautista.
s/f Proceso Mochoza.

SALAZAR, Carlos
1986 "La Taika" Imprenta de la Universidad Mayor de San Andrés La Paz, Bolivia.

SOCIEDAD BOLIVIANA DE HISTORIA
1987 "Historia y Cultura" Teresa Gisbert "Los Cronistas y las Migraciones Aymaras" Ed. Don Bosco La Paz, BOLIVIA.

THOA
s/f "Educación Indígena: Ciudadanía o Colonización?"

URQUIDI, Arturo
s/f "Comunidades Indígenas en Bolivia" Ed. Juventud La Paz, BOLIVIA.

WATCHTEL, Nathan
1971 "Los Vencidos": Los Indios del Perú frente a la Conquista Española (1530 - 1570) Ed. Alianza - Madrid - España.